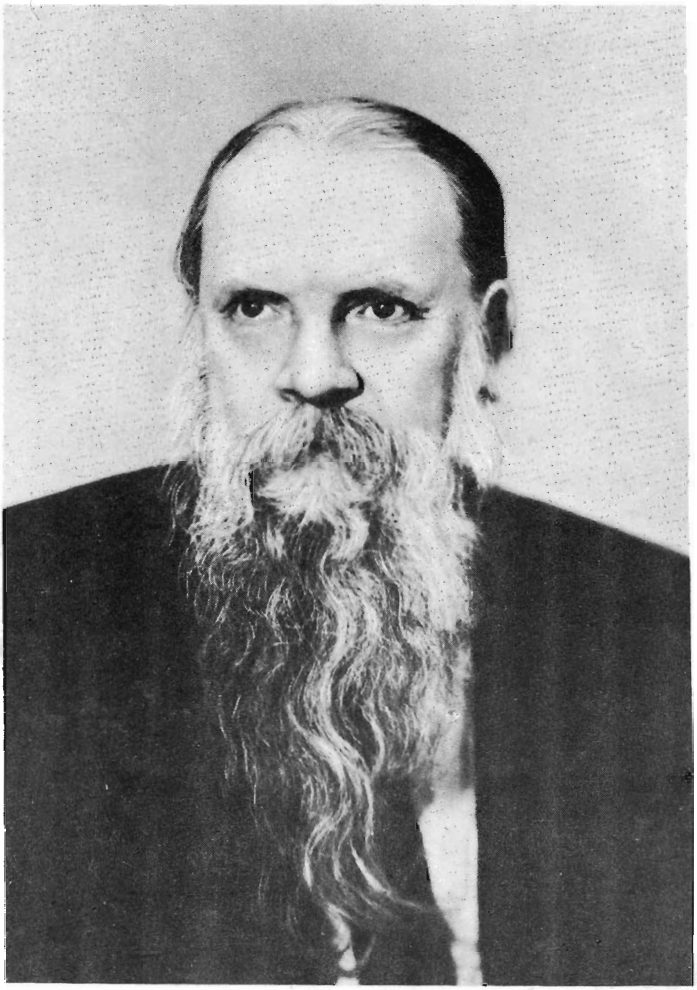
Philologia slavica



НИКИТА ИЛЬИЧ
ТОЛСТОЙ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ.

Институт славяноведения и балканистики

Philologia slavica

К 70-летию
академика Н.И. Толстого

МОСКВА "НАУКА" 1993

ББК 80
Ф 54

Ответственный редактор академик РАН В. Н. Топоров
Члены редколлегии: В. А. Хорев, А. В. Гура

Рецензенты: канд. филологических наук Л.Г.Невская, Н.В.Коссек

Редактор издательства А.В.Бездидько

Philologia slavica: К 70-летию академика Н.И.Толстого / Ин-т славяноведения и балканистики РАН. – М.: Наука, 1993. – 428 с.
ISBN 5-02-011542-8

Сборник включает статьи виднейших отечественных и зарубежных специалистов в области славянского языкознания, истории культуры и славянских древностей; отражает самую разнообразную филологическую и культурологическую проблематику, в статьях разрабатываются многие актуальные и коренные вопросы славистики.

Для славистов, филологов, культурологов, лингвистов, историков, широкого круга читателей, интересующихся славянской и мировой культурой.

Оригинал-макет подготовлен в Институте славяноведения и балканистики РАН Г.И.Замятиной при участии Е.Е.Левкиевской, М.Н.Толстой, Е.С.Чирьевой, М.М.Валенцовой. Использованы компьютерные шрифты, разработанные С.Г.Болотовым.

Р $\frac{4602000000 \quad 068}{042(02)-93}$ 340-93, I полугодие ББК 80

© Институт славяноведения и балканистики РАН, 1993
© Российская академия наук, 1993

ISBN 5-02-011542-8

К СЕМИДЕСЯТИЛЕТИЮ Н.И.ТОЛСТОГО

Предлежащий том – дар признательности и благодарности Никите Ильичу Толстому как выдающемуся исследователю духовной культуры славянства. Этот совокупный труд объединил коллег и друзей юбиляра, ученых разных поколений – от учителя Никиты Ильича до его учеников.

При оценке вклада ученого в избранную им область науки прежде всего важны, конечно, научные результаты проведенных им исследований. Но для осмысления этого вклада не менее существен сам тот путь, на котором были достигнуты эти результаты, и та точка пути, в которой исследователь находится в момент оценки и осмысления его вклада. В случае Н.И.Толстого эти два критерия – весь путь, пройденный до сего дня, и достигнутая точка его, предопределяющая возможности продолжения пути, – имеют особую цену.

Путь начат был давно, почти полвека назад. Путник тщательно готовился к нему. Он вступил на него не только с надеждами, но и с сознанием серьезности предстоящего и с чувством высокой ответственности. Славистика была, кажется, единственной и горячо любимой избранницей сегодняшнего юбиляра. Верность ей он сохранил на всю жизнь, и славистика стала для него более чем просто профессией – жизненным делом. Соблазнов иных увлечений тоже, кажется, не было. Верность как преданность избранному жизненному делу и как неизменность этой преданности на всем пути всегда сохраняла самотождественность. Но это не означает, что сама верность, ее характер оставались неизменными. Путь только тогда и есть путь, когда он труден, когда он испытание, когда он подвиг, ибо в ином случае нет пути, а есть проезжая дорога. Двигающийся по пути подвижник, выстраивающий своим подвижничеством продолжение этого пути, до самого конца его всегда имеет перед своим лицом опасность оказаться недостойным пути. За каждым новым поворотом ему открываются новые дали и все более и более широкие горизонты. Они-то и испытывают путника на его верность избранному им пути, более того – на право быть подвижником. Путь проверяет, насколько его уроки усвоены вступившим на него, и предъявляет новые требования к самой верности. Оказывается, что уже мало сказать просто "да" этому пути: подлинно ценно лишь такое "да", которое верно не только точке исхода и первым шагам на пути, но всему тому пространству, которое этим путем собирается и которое может быть еще собрано в дальнейшем, потому что пространство, собираемое путем, всегда открыто, как и путь, который никогда не кончается, но продолжается и, выстраивая новые цели,

воспитывает путника, образует его. Верность Н.И.Толстого избранному им с самого начала делу, оставшись твердой и нерасколотой, стала в результате пройденного пути многоопытной, мудрой, глубокой, если угодно, более гибкой и неповторимо индивидуальной, несущей на себе отпечаток личности ученого. И, может быть, только такая верность и преданность делу лучше всего объясняет ту точку пути, на которой находится сейчас Н.И.Толстой. С этой высокой точки видно почти "во все концы земли", но путь, приведший к этой точке, предопределяет не безбрежное расточительство, не движение к тому, что "возможно", но нечто противоположное – предельную собранность, трезвость, расчет, установку на главное – и не просто на главное, но на то из главного, что реально может быть достигнуто и что не просто "возможно", но "необходимо нужно".

Эта нынешняя точка пути отсылает к самой сердцевине зрелости, к обильному плодоношению. Никита Ильич Толстой в той поре, когда началась главная жатва. Семена были брошены давно и упали на мягкую землю. Ростки всходили неспешно, но с самого начала сулили богатый урожай. Счастье ученого, когда его путь так устойчиво долго идет по нарастающей и когда пора подведения итогов совпадает с зенитом научного пути.

Здесь впору сказать о важнейшей черте Н.И.Толстого как ученого и как деятеля науки, "организатора", как принято говорить теперь. Никита Ильич – и это одно из главных его достоинств – *хозяин* своего дела и *собиратель* своего хозяйства. Он с самого начала знал, чего он хочет, имел свой план. Это не такая уж большая редкость. Но в отличие от многих он оказался полностью прав в своем начальном выборе, и, главное, он знал, *как* осуществить то, чего он хотел, и сумел действительно воплотить это знание в конкретное дело. Как заботливый и рачительный хозяин, душой болеющий за избранное им дело, он неторопливо обошел поле, внимательно осмотрел его, учел и неблагоприятные обстоятельства, и то, на что можно опереться в своем дальнейшем труде; наконец, он представил себе, какими *могут* быть всходы этого поля, и поверил в то, что такими они *должны* быть и будут.

Только после этого начался сам путь. Никита Ильич имел достаточно ясный взгляд, чтобы увидеть и все сложности пути, и все преимущества успешного преодоления его. У него была сильная воля и трезвость, чтобы не терять времени в рефлексии на перекрестках и перепутьях, которые могли бы стать роковыми, чтобы не томиться среди очарований несбыточного, чтобы за всеми этими соблазнами не забыть о самом пути. Реальная задача синтеза целого потребовала отказа от отвлекающих частностей, преодоления авторского эгоизма, своего рода самоотречения ради этого целого и вступления на путь не в гордом одиночестве, но "артельно", в расчете на помощь спутников – не случайных попутчиков,

но именно спутников-помощников, спутников-товарищей, спутников-подвижников. Воспитание нескольких поколений славистов со студенческой скамьи, привитие им вкуса к общему делу в том понимании его, которое свойственно самому Никите Ильичу, собирание славистических сил вокруг ключевых проблем науки – все это составляет одну из самых больших его заслуг перед наукой. Можно быть уверенным, что начатое дело находится в надежных руках и будет доведено до конца.

Было бы ошибкой видеть в "собирательстве" – применительно к поиску и учету новых фактов – только нечто эмпирическое, предполагающее акцент на частностях, ценное само по себе, но слишком заземленное и "низкое". Это собирание в принципе противоположно плюшкинскому механическому, экстенсивному и лишенному перспективы собирательству. Напротив, оно характеризуется продуманностью, высокой степенью селективности, интенсивностью и целенаправленностью. Такое собирание имеет свой главный смысл в том, что оно осуществляется ради искомого целого, ради того общего, которое, впитав в себя всё частное, вдруг пресуществляется в явление другого, высшего уровня. И залогом этого прорыва в новое пространство было то, что со-бирению предшествовало из-бирание, от-бор, уже предполагающий некий изначальный план и, следовательно, лежащий в его основе и "доопытно" предощущаемый *смысл*.

Этим смыслом для Н.И.Толстого было слово в его творческой функции, то слово, которое было не только результатом развития духовной культуры славянства и не только инструментом этого развития, но самим субъектом-творцом этой культуры и народа, ставшего ее носителем и отождествившего свое самоназвание, свой этноязыковой знак именно со словом. В этом отношении юбиляр достойно продолжает ту высокую традицию славянской духовной культуры, которая восходит ко времени славянских Первоучителей, потому что уже в их время раздался призыв, в котором был обозначен главный ориентир – логосное Слово: *Слышите оубо, народи Словѣньсти. / Слышите слово, от Бога бо приде. / Слово же крѣпѧ чловѣчьскыѧ доушѧ. / Слово же крѣпѧ и срьдьце и оумъ. / Слово готовѧ вьсѧ Бога познати, ибо душа бессловесная, доуша безбоукъвьна кавл'каетъ сѧ въ чловѣцѣхъ трьтва.* Диапазон славянского слова, исследуемого Н.И.Толстым, предельно широк и полон – от литературных языков и индивидуального поэтического творчества "наверху" до народного слова "безбуквенной души", через которое, однако, так полно и ярко раскрывается и вся жизнь ее и, сверх того, само понимание этой жизни, ее самопознание "внизу". Но понятие диапазона славянского слова имеет и иное измерение, тоже, однако, свидетельствующее о широте. Речь идет о пространственно-временно́м размахе интересов юбиляра в связи со славянским словом – от ранней славянской письменности до дней нынешних, в которых уже начинают склубляться пока еще не вполне ясные контуры будущего славянского слова, и от южных до северных и от западных до

восточных границ Славии. За всем многообразием и неповторимостью "славянских слов" исследователь узревает зиждительные энергии "первоначального" Слова, той поистине космологической силы творения и "первых времен", когда *Солнце останавливали словом, / Словом разрушали города.*

Все научное творчество Н.И.Толстого проникнуто верой в Слово – не то, что, заключенное в "скудных пределах естества", умирает, подобно пчелам в опустелом улье, но то живое слово, которое творит чудо и которое является высшей ценностью. Один из смыслов всей деятельности юбиляра – в напоминании о том, что "*осиянно / Только слово средь земных тревог, / И в Евангелии от Иоанна / Сказано, что Слово это – Бог.*" Сознание необходимости и полновесности славянского слова в симфонии слов других культур, народов, языков определяет глубинный пафос научной и просветительской деятельности Никиты Ильича Толстого.

В.Т.

I

Ф. Бадаланова-Покровска (София)

КОЙ Е СВЕТИ НИКОЛА?

(ФОЛКЛОРНИТЕ ХИПОСТАЗИ НА ЕДИН СВЕТЕЦ: по материали от селата на българските преселници в Таврия)

В селата на таврическите българи се натъкваме на следните хипостази на Мирликийския чудотворец:

1) *Никола* е името на "единствения Господ-Бог".

2) *Никола* е името на "първия Бог, роден от баща Адам и майка Ева; той е първороденият Господ".

3) *Никола* се нарича разпънатият на кръста, страждащ заради греховете човешки, Спасител.

4) *Никола* се именуват двама светии – единият е "зимен" и се тачи на 6 декември, другият е "летен" и се тачи на 9 май.

5) *Никола* е името на "Млада Бога", роден на Коледа от Божа майка.

6) *Никола* е името на светеца на водата – земна и небесна: оттук и съпрежението му с обредите за викане на дъжд. Той е светията на "Пеперуда лята", поради това "пеперударките" играят на "неговия ден" – "летен Никулден".

7) *Никола* се нарича антропоморфното пластично изображение от кал (познато в други райони на българското етническо землище като *Герман, Калоян, Кальо, Яньо, Еньо, Колиенин, Еременче* и пр.), което се прави от "пеперударките" преди или след ритуалното обхождане на селото на "летен Никола" при сушава година.

1. Текстове от с. Преслав, Приморски район, Запорожска обл., Украйна. Май 1989 г.

З а п и с 1. «"Ма летен свити Никола и зимен свити Никола. Мъ ний летния повичи гу тачийми. Той на дивети май съ пада. Свити Никола – на "Пеперуда ляда" той й святия. "Пеперуда ляда / из вода съ мяда / дай ни, Боже, дъждец / дай ни, Боже, дъждец, / да съ роди жито / жито и пшеничка / за ляпна ръчичка!" – тва за свети Никола пеехме на "Пеперуда ляда". Навиихме венки и одим и пеем и ни дават брашно, масло, отвара... И ние, още момичета бяйми, направим "свити Никола" от кал и го турим в една каробка и на "свети Никола" пеем. Сетне туй

брашно, отвара, масло, сметана – заберем и идем в някоя къща и ядем и зеем тоя "свети Никола" и идим го фърлим фъф дирету – за дъжд. Фърлим гу – и върви по водата... Дет играем на "Лазар", тия одим на "Пеперуда". Даряват нъ със ситото и тогиванка, търкулнат ситото: "търкул!" – и гледат как жъ падни. Ку право падни – на водъ жъ е. Дету съ захлупи – няма дъжд: суша. И дету има жена саминка млада, земе и разточи (баница. – *Ф.Б.*)... Там у нея гу праим тоа "свети Никола". Шапка му направим и гащи го увийм – и го направим: "свети Никола". От кал направен, ей тъй е остаен – "свети Никола"... И го фърлим в дирету, може и в кланнеца – да има на кво да плачем: "Свети Никола, чудо свети Никола!" Плачем, нареждаме – ние отбираме ли си? Дича сме... Плачем. Плачем за "свети Никола" кътку на умрял...» Инф. Р.А.Гагунская, 1909.

З а п и с 2. «"Свити Никола има два пъти в гудината. Той на "Пеперуда ляда" е свитията. На "свити Никола" одим от къща в къща – кой квото даде: яйца, сметана, мляко, масло... Кой квото даде – сбираме за "свети Никола". И пеим: "Пипируда ляда, / из вода съ мяда, / на Богум съ молим: / "Дай ни, Боже, дъждец, / да съ роди жито, / жито я пченичка, / жито я пченичка / на ляпна ръчичка, / да замяси мама / ситен-питен кравай, / да раздаде мама / за свети Никола, / за свети Никола, / за младите булки!" Пеим – кравай да раздадът за свити Никола. Пък моми не одят, одят момиченца. Сетне кът изодим "Пеперуда ляда", праим Калчо от кал. Праим му глава, бучкаме ей тука очи, нос, уста да има, уши, ръце турим, крака. Шиим му парцаля, шиим му дреи – гу обличаме и гу носим на инъ кермида и ф дирету гу фърляме – за дъжд. Да има дъжд – на ден "свити Никола" праим Калчо... Една има – турим я за майка и тя плачи: "Калчо, Калчо! Що умря!"... Носим гу – че дъжд да вали... Тоя Калчо – той свити Никола, мъ тъй му думат, Калчо, щото ут кал направен. Носим гу – че дъжд да вали, да валяло дъжд...» Инф. А. Ф. Маркова, 1915.

2. Текстове от с. Зеленовка, Приморски район, Запорожска обл., Украйна.

З а п и с 3. «"На "Свити Никола" (9 май) куту съмне, съ сберем у някуя баба, пък бабата доде, опиче баницата – и тоя "свити Никола" го направим. На тоя празник одят на "Пипируда лятала"...

Изодят пу селу, куту няма дъжд, стрункити търкалями. Ку съ обърни нагори, ку е на дъното – жъ има дъжд. Пък ку е залюпена – няма да има. Раньше тъй старити ора нъ учея. И ний търкаляме стрункити. Идим, жъ изпейм "Пипируда лятала", бабата носи струнката: "На момиченца! Търкулнети струнката! Кък жъ падни!" А търкулним – на дъжд, али ни е. Ку йе нагори с дъното, няма да има дъжд. Пък ку й тъй, жъ съ пълни, жъ има дъжд. Дават брашно, смитана, ица, чи баница точим... С каручката сбирами. Мъничка каручка – отзади, даже момченце мой да бъди с тях, то вози...

На "Пипируда" одия първити или последнити дича на майка. И пеят: "Пеперуда летяла, / из гьола съ мятала, / по юрачи падала". Одят, додету съ уморят... Пък те с венци от трева, "рибка", "рибка" я викат тая трева... С венчетата одат, поливат ги с вода – да летни дъжд: на "Пеперуда лятала" тъй поливат с вода – да лети дъжд... Сетне идим в някой къщичка – дет сме яли, там се сберем, у тая баба, дету баница праи. И праим от жълта пръст "Свити Никола" – с крака, с ръчички... Дясната отгоре – кръстосани ей тъй ръцети... Краката правички... Нальопано от кал... Турят му очи, после му напраят – от кал се... И уста тъй, ей тъй... И го налепят с шарупки от ица... От Вилигдина, от ицету тая шарупка я скрийш, че гат праиш "свити Никола", го налепиш... Напраят палоски две, наредят разни шарупки, от тия яйца от Велигдин... На пръстта ги налепят – червени, зелени, шарени, жълти шарупки... Тъй го праим тоя Колю... Колю му думами, Колю, Колю... Пък в други сила му думат "Колиенин", нейди "Герман"... По нашему – "свити Никола"...

Кръстче му напраят, китки го оградят – куту смрътник. Гулоглав... Тъй пейм: "Свети ни свети Никола, / що ти й главътъ гола?"... Гулоглав... Умрялу ни съ туряши със шапка, гулоглав той, свити Никола. И го зафърлим ф дирету... И винкити в дирету, и свити Никола в дирету, и ний падаме ф дирету... Ривем... Вуем, ривем... Пък мени беше майка ми жива, тейко ми жуф... Пък койту няма майка, тейку – риве. Ми аз кво да рива? Елена мъ удари с идин камък по главътъ – и аз ревнах. Що не съм ревяла – мъ удари с камък по глава и ревнах...

Момичанцата плачът, ръмджат... Как ръмджат? За майката си риве: "Ку видиш мойта майка, кажи й, че мъ убижават..." Сирачиту плачи: "Чи мъ убижават, мъ бият! Ой, святи Никола, главътъ ти гола!..."

И кату додим – бабата уже напраила тая баница – и там сичку още квото сме сбрали – и съ наядем и съ пръсним. Да поменем "свити Никола"...» Инф. О. И. Иванова, 1910.

З а п и с 4. «"Пък в мойту село, в Караклия, ся дету Гюневка, ни йе тъй. Тва на "Пипируда лята", "на свити Никола" праихми "Кулиянец", гу заравяхме... Ми кату си усрана, кату си праничава, на "Пипируда лята" ни одиш... Койту одим на Лазар, тия одим на "Пипируда лята", тия праим Колиенина, тия го зараваме... Туй се на (ден – *Ф.Б.*) "свети Никола"... За дъжд.» Инф. Е. А. Джунджурова, 1921.

3. Текстове от с. Трояни, Бердянски район, Запорожска обл.

Разговор между К. Тахтаджиева (КТ), С. Телчарова (СТ) и М. Кирилова (МК) на тема: "Кой е свети Никола?"

КТ: То имаше пясна...

СТ: Замъчи съ Божне ле, / млади наш Божне ле, Господине, / йут Игнажден до Коледа, / млади наш Божне ле, Господине, / родила е млад Никола...

КТ: ...И добила млад Никола. "Славите ли Бога?" (7 януари) – тва ж Колю.

ФБ: Значи Божа майка е родила Никола?

КТ: Никола, Никола съ родил... "Христос въскрес"...

ФБ: "Христос въскрес" Никола ли е?

КТ: Ми кък е?.. Одим в черкувта... Ут лява стърна Никола стои... В черкувта тъй фляваш фъв вратата – от права страна... Той гу мъчат за нас... За нас гу мъчат Никола... Краката му ей тука, ей на – аз имам икуна даже – му забиват пирони...

СТ: Ей, Боже, в ръките му забити! Боже...

ФБ: Та кой е Никола?

КТ: Свети Никола, Коледа, Коледа...

ФБ: Коледа е Никола, така ли?

СТ: Свети Никола – Коледа...

КТ: Дите съ намери напреж Коледа – да остани три дни, четири дена там, нидяля ли – как жъ гу запишат? То само си намяри имито – Коли... Коледа иди – и Колю жъ е.

ФБ: А Господ кой е?

КТ: Свити Никола. Що кату одим в черковта (казваме – *Ф.Б.*): "Свити Никола, преми ни сичките грявове и прости ни!" – съ кръстим, съ молим... Отиваме – свящи му палим... И ний съ молим...

ФБ: Значи Бог е Никола, така ли?!

КТ: Да, Бог е Никола... Адам и Йева кът съ се такъвали – и тоя Никола той съ народило у Йева... Тя със листа съ укривала. Позори да ни носи... А пък той Никола добила...

СТ: Като съ народо начнал да съ наражда...

КТ: И тя съгрешила със Адам... и сдобила тоя Никола и се гу крила... И тука празник – и на Коледа гу назвая Колю... Разбра ли? Затва и Коледа стана!

ФБ: Ами Божа майка?!

КТ: Божа майка тя пак си остана Божа майка... Божа майка роди Никола... И как раз на Коледа го роди...

ФБ: А Ева?!

КТ: Ева – Ева... Божа майка – и тя Никола стигна... Тогава турнали ай тоя празник да и Колида...

СТ: Да гу празнуват Колю.

СТ: А тоя Никола дету Йева (го е добила – *Ф.Б.*) – той станал святой, той свътия... Той святи Никола... А дету съ замъчила Божа майка от Игнаждин до Колада, туриха тоя празник Колида... Ну къкто свито съ засвитява! Аз къту ни знам – мъ стари ора ни разказваа – и ний чувай-

ми... (Една от слушателките пита – *Ф.Б.*): Що лятен Никола има?

МГ: Ами два Никола...

КТ: Два Никола... И Йева роди Никола и "Замъчи съ Божа майка до Колада" – тоже Никола роди. Затва два Никола.

МК: Два свитеца – двамата ден имат... Тъй станало, да има зимния и летния Никулден...

КТ: Гато роден лятнио Никола – лятен Никулден, май месец гу тачим. А пък оньо Никулден, зимнио – той на зимнио Никола. Уже студену беши – и тя гу стигна! Замъчи се Божа майка – и гу стигна!

ФБ: А кой е разпънат?

СТ: Госпудь...

КТ: Бог е разпънен и Никола разпънен.

СТ: А свити Никола разпънен ли е?

КТ: Кък не е? Разпънен е! Вот да идиш в черквата – и виж! Разпенат така!

ФБ: А света Богородица кого държи?

КТ: Ни знам. Дите държи.

ФБ: А Божа майка и Богородица различни ли са?

КТ: Конечно че са различни. Тая е Божа майка, пък оная Бугуродица.

ФБ: А на Божа майка кога й е празника тогава?

КТ: Нези празник няма. Може и да има, мъ ний не знайм.

ФБ: А на Богородица?

КТ: Бугуродици има много. Има Малка Бугуродица и Голяма Бугуродица. Две бяха Бугуродици. Ми то и Никулден пак тъй – се пажда два пъти. Роди съ Никола – чи затова Колида го назвая. И виж сега три пъти се пажда да съ тачи свити Никола... Щото гулям свитец...

МК: Ми нали Бог на Колида и той съ родил? Кък му й имиту?

СТ: Бог – и туйто. Бог е разпънат, пък за свити Никола не знам.

КТ: Колю е разпънат, Колю! Свити Госпудь му викая раньше на Николая, на Бог тоя, дету съ родил на Колида.

МК: Свити Госпудь – свити Николай. Щото той – свития от Госпудь. Затва му викат: свити Госпудь Николай.

СТ: Ми ний – кво знайм ний! Ний уже сме съветски ора...

J. Bartmiński (Люблин)

O PROFILOWANIU POJĘĆ W SŁOWNIKU ETNOLINGWISTYCZNYM

1. Specyfika eksplikowania haseł w słowniku etnolingwistycznym w stosunku do tradycyjnej leksykografii językoznawczej wynika z antropologicznego nastawienia przeżywającej swój renesans dyscypliny, nastawienia kontrastującego z bezosobowym charakterem opisu właściwym wielu kierunkom tradycyjnym. Jeśli etnolingwista zmierza się do uchwycenia związku języka z kulturą, musi odpowiedzieć na pytanie o to, jak rzeczywistość pozajęzykowa jest interpretowana językowo przez wspólnotę komunikatywną, podmiot tej kultury, musi zatem zbudować językowo-kulturowy portret przedmiotu hasłowego tak, by pokazać, jak ten przedmiot jest widziany przez typowego reprezentanta danej kultury. Zasada adekwatności rekonstrukcji nie dotyczy przy tym tylko zespołu cech jakościowych, ich treści, lecz także wzorców strukturalnych służących porządkowaniu przedstawianych charakterystyk. To, ile, jakie i jak ustrukturowane cechy definicyjne znajdą się w eksplikacji nie jest arbitralną decyzją leksykografa, lecz wynika z charakteru badanego materiału.

2. Jedną z konsekwencji tego stanowiska jest wyjście poza ramy ograniczające definicję do cech "koniecznych i wystarczających", więc poza model definicji klasycznej, taksonomicznej, i zastosowanie definicji kognitywnej, uwzględniającej zestaw wszystkich cech obiektu relewantnych dla funkcjonowania przedmiotu i jego nazwy w kulturze i w języku, zmierzającej zatem do zbudowania językowego "portretu" przedmiotu. Pomijamy tu sprawę szczegółowych kryteriów uznawania cech za relewantne (są to zarówno kryteria utrwalenia semantycznego i strukturalnego, jak i kryteria ważności kulturowej), zatrzymamy się na jednej tylko kwestii, otwierającej pewne ciekawe perspektywy badawcze, mianowicie na kwestii wewnętrznego uporządkowania cech i niektórych uwarunkowaniach tego uporządkowania.

Teza, którą tu przedstawimy, da się w skrócie sformułować następująco. Skoro zadaniem słownika etnolingwistycznego jest rekonstrukcja utrwalonego w języku obrazu świata, wiążącego język z kulturą [10], to leksykograf powinien po pierwsze ustalić, jakie właściwości przedmiotu zostają w języku utrwalone, jakich aspektów przedmiotu dotyczą, jak te aspekty są wypełniane konkretnymi charakterystykami, a po drugie – jakie czynniki kulturowe wpływają na powstanie takiej właśnie struktury wyobrażenia przedmiotu. Czynnikami tymi są: wiedza o świecie, typ racjonalności, system wartości, przede wszystkim jednak – podmiotowy punkt widzenia przedmiotu. Tworzą one to, co w se-

mantyce kognitywnej rozumie się pod pojęciem ramy interpretacyjnej słowa [4]. Efektem działania wymienionych czynników jest ujęcie przedmiotu w pewien szczególny sposób, który określimy mianem profilu pojęcia. Różne profile nie są różnymi znaczeniami, są sposobami organizacji treści semantycznej w ramach podstawowego znaczenia. Ich badanie stanowi krok w stronę postulowanej dla definicji etnolingwistycznej "formuły interpretacyjnej" [8].

3. Weźmy jako przykład żywo dyskutowane w ostatnich latach w Polsce pojęcia «lewicy» i «prawicy», które zawierają w swoich definiensach podstawowy składnik kategoryzujący ('kierunek polityczny', 'partia') oraz liczne składniki charakteryzujące. Bazowy zespół tych składników podlega zróżnicowanemu uporządkowaniu zależnemu od kontekstu kulturowego. Nie naruszając inwariantnego jądra znaczeniowego obu słów – prowadzi to do odmiennych ujęć znaczenia, wyeksponowania pewnych aspektów, pomniejszenia roli innych. Mówiący nastawiają się głównie bądź na [program] (lewica chce uspołecznienia własności, prawica broni prawa do własności prywatnej i wolnej konkurencji itd.), bądź na [postawy] ludzi (lewicę cechuje wrażliwość na nierówność społeczną, prawicę – szacunek dla prawa i tradycji itd.), bądź na [związki personalne] (lewica to ludzie związani ze środowiskiem socjalistów, prawica – z Kościołem), bądź na systemy [wartości] (lewica: równość i sprawiedliwość, człowiek, rozum, prawica: ład i porządek, Bóg, religia i td.). W efekcie pojęcia te otrzymują w piśmiennictwie różnych nurtów ideowych różne ustabilizowane profile – "programowy", "postawowy", "osobowy", "aksjologiczny" [1].

4. Analiza sposobu pojmowania i przedstawiania «pracy» w różnych typach tekstów pozwoliła pokazać aksjologiczne podłoże mechanizmów profilowania. Okazuje się mianowicie, że ogólne pojęcie pracy jako 'celowej działalności człowieka, zmierzającej do wyprodukowania określonych dóbr' jest w jednym typie wypowiedzi rozwijane szczegółowiej przez skupienie uwagi na [wykonawcy] i jego [prawach], [celu pracy], jej [sensie] i [atrybutach]; w innym typie tekstów – na [wynikach pracy], jej [parametrach], [wartości] i [organizacji]. Pierwszy wariant pojęcia ma charakter "personalistyczny", drugi "materialistyczny" ([Małgorzata Mazurkiewicz, w [5]). Czynnikiem różnicującym te warianty jest ideologia.

5. Profilowanie najłatwiej daje się opisywać w określonych polach semantyczno-leksykalnych i w tym kierunku rozwijane są analizy w lubelskim słowniku stereotypów ludowych [por. 7]: ciała niebieskie (Stanisława Niebrzegowska), zjawiska atmosferyczne (Anna Koper, Wojciech Łysiak, Feliks Czyżewski), ziemia (Donat Niewiadomski), ukształtowanie ziemi (Jan Adamowski), woda (Urszula Majer-Baranowska), ogień

(Maria Kozioł), kamienie (Małgorzata Mazurkiewicz), błota i mokradła (Ewa Masłowska). Taki model analizy przyjmują dziś najwybitniejsi etnolingwiści ([por. [9; 12]).

6. Profilowanie jest dwupoziomowe, obejmuje dobór aspektów oraz ich treściową konkretyzację. Widać to np. przy porównaniu opracowania tych samych haseł w różnych słownikach.

Słońce, księżyc i *gwiazda* w *Słowniku języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego to odpowiednio: 'centralne ciało niebieskie układu słonecznego, kula gazowa o bardzo wysokiej temperaturze wysyłająca ogromne ilości energii promienistej warunkujące życie na ziemi'; 'satelita Ziemi, najbliższe Ziemi ciało niebieskie, krążące dokoła niej i wraz z nią dokoła Słońca'; 'ciało niebieskie świecące, złożone z gazów, o budowie podobnej do naszego Słońca; świecący punkt widoczny w nocy na niebie'.

W słowniku etnolingwistycznym eksplikacje "polskiego" «słońca», «księżyca» i «gwiazd» przyjmą – w przybliżeniu i w skrócie – kształty następujące: 'najjaśniejsze dzienne światło na niebie, które oświetla i ogrzewa ziemię, jest sprawcą i warunkiem życia na ziemi, którego ruch i położenie na niebie wyznacza pory dnia i roku [...]' [7]; 'największe nocne światło na niebie, którego blask pozwala widzieć w mroku, i które zmienia swój kształt w regularnych (miesięcznych) odstępach czasu [...]'; 'jedno z licznych, małych świateł na niebie, widocznych nocą, które *mrugają, migocą, spadają*, które układają się w zespoły zwane *gwiazdozbiorami*, o których wierzy się, że towarzyszą ludziom od urodzenia do zgonu, i z których układu i zachowania można odgadnąć przyszłość [...]' ([Stanisława Niebrzegowska, w: [5]).

Różnice między podanymi objaśnieniami (w grę wchodzą właśnie różne profile) dotyczą po pierwsze – rodzaju pytań, jakie są – przedmiotowi stawiane, po drugie – rodzaju wiedzy przywoływanej w składowych zdaniach definicyjnych. Definicja w Słowniku pod red. Doroszewskiego zawiera charakterystyki przedmiotu hasłowego ze względu na to, czego jest częścią /A/, gdzie się znajduje /B/, z czego się składa /C/, jak funkcjonuje /D/ – same zaś przedmioty kategoryzuje astronomicznie – jako *ciała niebieskie* i opisuje je wykorzystując wiedzę zobiektywizowaną, naukową, encyklopedyczną. Definicja drugiego typu charakteryzuje przedmiot częściowo podobnie – gdzie się znajduje /B/, jak funkcjonuje /D/, ale przy tym po pierwsze – pomija nieistotne dla doświadczenia potocznego pytanie o to, czego częścią jest przedmiot /A/ i z czego jest zbudowany /C/, po drugie – wnosi pytania nowe, ważne dla "zwykłego śmiertelnika": o wygląd przedmiotu /E/, o czas jego pojawiania się /F/, o jego praktyczne wykorzystanie /G/, o związek z

człowiekiem /H/. Kategoryzuje przedmioty hasłowe jako *światła* i opisuje je wykorzystując wiedzę potoczną, obiegową.

Wskazane różnice doboru i układu faset można zestawić następująco:

	kategoryzacja	aspekty							
definicja akademicka:	*ciało niebieskie:*	A	B	C	D				
eksplikacja etnolingw.:	*światło:*		B		D	E	F	G	H

Zróżnicowanie konotacji (cech przypisywanych przedmiotowi i utrwalonych w znaczeniu) wyrażeń *słońce, księżyc, gwiazdy* – przy zachowywaniu ich niezmiennej denotacji – nie jest na tyle głębokie, by mówić o różnych znaczeniach hasła, nawet nie wydaje się słuszne mówić o różnych odcieniach znaczeniowych. W grę wchodzi bowiem nie sprzeczność cech w obiektywnej charakterystyce przedmiotu, lecz tylko zróżnicowanie subiektywnej konceptualizacji. Profilowanie odbywa się w obrębie zespołu cech niesprzecznych, ale orzekanych z odmiennych punktów widzenia, w pewien sposób uzupełniających się.

7. Profilowanie jest swoiste w przypadku przejścia przedmiotu z kategorii typów do kategorii okazów. Buk jako drzewo nazywane nazwą pospolitą *buk* ma profil typowy dla drzew, jednostkowe drzewo zwane *Bukiem Werbownym*, wsławione jako miejsce spotkań powstańców w roku 1863, ma swoisty profil z rozbudowaną podkategorią [miejsca], [czasu] i [relacji do człowieka] [11].

8. To, pod jakimi względami definicja ujmuje przedmiot, nie jest sprawą dowolnego wyboru, lecz stanowi odbicie istniejącej w języku struktury kognitywnej pojęcia, czy ostrożniej mówiąc, jest hipotezą na temat tej struktury. Pojęcia gatunkowe, partonomiczne i funkcjonalne są budowane odmiennie i muszą być definiowane wedle odmiennych schematów: z zastosowaniem kategorii "rodzaju rzeczy", "części czego" lub "rzeczy zrobionej w jakimś celu" [12]. Definiowanie osób wymaga uwzględnienia ich [funkcji] i [czynności], definiowanie przedmiotów – uwzględnienia ich [wyglądu], [zastosowań] itd. [9].

Struktura kognitywna podlega jednak pewnej wariancji. Jedno z istotnych uwarunkowań profilowania wynika z możliwości różnej kategoryzacji przedmiotu (włączenia go do różnych klas). Przykład z pola roślin. Kąkol, bławat czy rumianek mogą być ujmowane jako chwasty, jako kwiaty, jako zioła, wreszcie ogólnie jako rośliny – i odpowiednio do tego otrzymają w definicjach charakterystyki pod (nieco) innymi względami.

Chwasty: [wygląd – W], [miejsce <rośnięcia> – M], [relacja do człowieka – RC <szkodliwość – S, zwalczanie – Zw>];

kwiaty: [wygląd – W], [zapach – Za], [miejsce <rośnięcia> – M], [czas <kwitnienia> – C], [relacja do człowieka – RC <użytek – U>];

zioła: [wygląd – W], [zapach – Za], [miejsce <rośnięcia> – M], [czas <kwitnienia; zbierania Czb> – C], [relacja do człowieka – RC <użytek – U>];

rośliny: [przynależność do nadrzędnej grupy, tzw. rodziny – R], [trwałość – T: roczna lub dłuższa], [wygląd – W], [budowa – B], [czas <kwitnienia> – C], [miejsce <rośnięcia> – M; <zasięg geograficzny – Zś>], [relacja do człowieka – RC <użytek – U>].

Zdania definiujące tak skategoryzowane hasła ułożą się w definicjach w odpowiednio zróżnicowane fasety (zapisuję je schematycznie dużymi literami), wypełniane odmienną treścią (zapisuję ją skrótowo w nawiasach ostrych – <...>):

chwasty:			W			M		C		RC	<S, Zw>
kwiaty:			W		Za	M		C		RC	<U>
zioła:			W		Za	M		C	<Czb>	RC	<U>
rośliny:	R	T	W	B	Za	M	<Zś>	C		RC	<U>

Taka a nie inna wewnętrzna "rubrykacja" zależy od punktu widzenia: użytkowego (zioła, chwasty; ten ostatni przypadek zdradza podejście gospodarskie), estetycznego (kwiaty) lub teoretycznego (rośliny).

Jeśli założyć istnienie między różnymi profilami relacji pochodności, możemy przyjąć albo wtórność jednych wobec drugich, albo równoległą wyprowadzalność wszystkich profili z jednej niewyspecyfikowanej bazy semantycznej.

9. Co jest istotne dla dokładniejszego skrystalizowania punktu widzenia możemy pokazać na przykładzie hasła «koń». Materiał polski (z folkloru i obrzędów oraz wierzeń) zebrany w [7, *119–144*]) układa się w co najmniej trzy specyficzne ludowe obrazy konia, które możemy określić w relacjach podmiotowych jako «koń kawalera», «koń żołnierza», «koń gospodarza». Ten sam "bazowy" przedmiot jest różnie profilowany odpowiednio do całego kompleksu spokrewnionych pojęć, przywoływanych dla wymodelowania pewnej "sytuacji prototypowej" [Fillmore 1975].

Te trzy różne profile jednego przedmiotu wykazują odrębności co do samego doboru faset (choć ten jest w dużym stopniu jednakowy: [kolekcje], [części składowe], [ilość], [cechy jakościowe], [działania i zachowania], [obiekt], [narzędzie]; zróżnicowanie dotyczy podkatego-

rii [adresata] i [sensora, tj. podmiotu przeżywającego], które są obecne głównie w obrazie «konia kawalera») – ale głównie co do treści wypełniającej fasety:

«koń kawalera» występuje w [kolekcji] z siodłem, lejcami, uzdą; jest jeden; jest *wrony* lub *siwy*; z [części] ma grzywę, nogi, kopyta – istotne dla jego funkcjonalnych [działań i zachowań]: jazdy do dziewczyny, tratowania jej ogródka, co symbolizuje akt płciowy; żre siano, owies, *pije wodę* (w sensie metaforycznym w erotyku: chłopiec odbywa akt seksualny), itd.; jest [adresatem] zwierzeń zakochanego chłopca;

«koń żołnierza» występuje w [kolekcji] z *szabelką* i uprzężą; jest jeden, ale innej maści, głównie *cisawej* i *siwej*, jest silny; z [części] ma głównie łeb,kopyta, brzuch, mięso; wozi żołnierza i grzebie go po śmierci;

«koń gospodarza» występuje w [kolekcji] z wozem, pługiem, broną, batem; zwykle w parze z innym koniem; maść jego nie jest z góry określona, jest silny; żre siano, owies, pije wodę (w sensie dosłownym), *ciągnie wóz, chodzi w pługu* itp.; jest dawany jako wiano, posag.

Profilowanie stereotypu konia jest tu związane z wiedzą o świecie i nastawieniem podmiotu mówiącego. Ma odniesienie do różnych prototypowych sytuacji.

10. Pytanie – jakie fasety są potrzebne do opisania haseł z określonych pól leksykalno-semantycznych? Na ile wystarczające są uniwersalne kategorie ontologiczne pochodzące z tradycji Arystotelesowskiej, na ile wystarczające kategorie, którymi operuje słowotwórstwo (M. Dokulil) i składnia logiczna (Z. Klemensiewicz) czy semantyczna (J. Apresjan, I. Mielczuk, A. Żołkowski), na ile zaś powinny to być fasety oparte na analizie samego materiału i zawartych w nim kategoriach kognitywnych, naiwnych [2] – pozostaje do osobnego omówienia.

11. Podsumowanie. Wypracowane na gruncie analiz etnolingwistycznych pojęcie p r o f i l o w a n i a i będącego jego wynikiem – p r o f i l u obrazu przedmiotu (znane gramatyce kognitywnej w nieco innym, ale zbliżonym znaczeniu, por. [6, *183* i nast.] to taka właściwość utrwalonego jego wyobrażenia (stereotypu), która polega z jednej strony na swoistym doborze i ustrukturowaniu aspektów, w jakich ujmowany jest przedmiot, z drugiej zaś – zależy od typu odnoszących się do tych aspektów konkretnych charakterystyk jakościowych. Jedne i drugie pozostają w związku z czynnikami należącymi do bazy poznawczej i kulturowej języka: przyjętym przez podmiot mówiący punktem widzenia, rodzajem wiedzy o świecie, typem racjonalności, systemem wzorów i wartości. Wszystko to razem decyduje o określonym modelu poznawczym, w którego ramach przedmiot jest interpretowany [4].

12. Zakończenie. Proponowane pojęcie profilowania opiera się na podobnych założeniach jak te, które przyjmował filozof Martin Buber, pisząc:

"Rozważam drzewo.

Mogę je postrzec jako obraz, sterczący w nawale światła słup albo tryskająca zieleń oblana łagodnością srebrzystego błękitu.

Mogę je odczuwać jako ruch: tętniące żyły wychodzące z podtrzymującego i prącego w górę rdzenia, ssanie korzeni, oddychanie liści, nieustanna wymiana z ziemią i powietrzem – i sam niepojęty wzrost.

Mogę tak zdecydowanie przezwyciężyć jego niepowtarzalność i uformowanie, że będę widział w nim już tylko wyraz praw, zgodnie z którymi ciągła przeciwstawność sił stale kończy się kompromisem, albo praw, podług których substancje mieszają się i rozdzielają.

Mogę to drzewo zniweczyć przez sprowadzenie do liczby, do czystego stosunku liczbowego, i w ten sposób uwiecznić.

Ale drzewo pozostaje moim przedmiotem, ma swoje miejsce i swój czas, swoje właściwości. [...]

Nie muszę wcale rezygnować z któregoś ze sposobów rozważania. Nie ma niczego, od czego – chcąc zobaczyć – musiałbym abstrahować, ani wiedzy, którą musiałbym zapomnieć. Zawarte jest tu i nierozdzielnie złączone wszystko: obraz i ruch, gatunek i egzemplarz, prawo i liczba.

Mieści się tam wszystko, co dotyczy drzewa: jego forma i mechanika, jego barwy i jego chemia, jego rozmowa z żywiołami i gwiazdami, a wszystko jako jedna całość. [13, 39–40].

1. *Bartmiński J. Prawica – lewica.* Sposoby profilowania pojęć // Poradnik Językowy. 1991. № 5–6. S. 160–166.

2. *Dahlgren K.* Naive semantics for natural language understanding. Boston; Dordrecht; London, 1988.

3. *Fillmore Ch.* Topics in lexical semantics // Current Issues in Linguistic Theory / ed. Roger W. Cole. Bloomington; London, 1977. S. 76–138.

4. *Fillmore Ch.* Frames and the semantics of understanding // Quaderni di Semantica. 1985. Vol. 6. № 2. S. 222–254.

5. Językowy obraz świata / Praca zbiorowa pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1990.

6. *Langacker R.W.* Foundations of Cognitive Grammar. Stanford UP, 1987. Vol. 1.

7. Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny / Opr. zespół pod red. J. Bartmińskiego. Wrocław, 1980.

8. *Толстая С.М.* Этнолингвистика в Люблине (w druku).

9. Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект

словника. Предварительные материалы / Отв. ред. Н.И.Толстой. М., 1984.

10. *Толстой Н.И.* Язык и культура (Некоторые проблемы славянской этнолингвистики) // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1990. [Bd.] 50, H. 2. S. 238-253.

11. *Wawręta M.* Konotacja semantyczna wybranych nazw drzew liściastych w polszczyźnie ludowej. Maszynopis pracy magisterskiej. Lublin, 1991.

12. *Wierzbicka A.* Lexicography and conceptual analysis. Ann Arbor, 1985.

13. *Buber M.* O Ja i Ty // Filozofia dialogu. Kraków, 1991. S. 39-40.

С. Б. Бернштейн (Москва)

КОММЕНТАРИИ К ЖИТИЮ МЕФОДИЯ

Исследователи Паннонских житий мало внимания уделяли изучению тех особенностей, которые в той или иной степени отличали содержание и стилистику Жития Кирилла (ЖК) от Жития Мефодия (ЖМ). А отличия эти весьма значительны. Они свидетельствуют о том, что составители ЖМ во многом иначе решали поставленные задачи, нежели авторы ЖК, т.е. сам Мефодий и его ближайшие ученики.

ЖК является одним из самых выдающихся произведений славяно-византийской литературы середины IX в. Некоторые главы ЖК первоначально были написаны по-гречески, а уже позже были переведены на славянский язык. Во многих случаях этот перевод был осуществлен самим Мефодием. Так обстояло дело с главами VIII, IX, X, XI, XII, в которых рассматривается весь комплекс вопросов, имеющих прямое или косвенное отношение к хазарской миссии. Подробный отчет о деятельности миссии на греческом языке для императора был составлен Мефодием, позже им же в сокращенном виде был сделан перевод на славянский язык. Именно в таком виде он вошел в состав ЖК.

Во время пребывания солунских братьев и их учеников в Венеции в 867 г. состоялся знаменитый диспут Кирилла с врагами богослужения на славянском языке. На многих примерах Кирилл показал полную несостоятельность утверждений отцов церкви, что богослужение может совершаться только на еврейском, греческом или латинском языках. Речь Кирилла была сильна не только железной логикой, но и всей системой художественных образов. И это замечательное произведение получило широкую известность в переводе на славянский Мефодия. Примеров можно было бы привести много. Все они говорят о высоких достоинствах ЖК.

В начале 80-х годов на территории Болгарии и Византии произошли весьма существенные изменения, что отразилось как на составе текстов, так и на их функционировании. Для борцов за болгарскую церковную самостоятельность, за своего патриарха нужны были тексты иной направленности, иной эмоциональности, нежели ЖК. Прежние друзья (например, патриарх Фотий) стали лютыми врагами. В новых условиях 80-х годов текст ЖК не отвечал требованиям времени. Однако подвергать текст ЖК коренной переработке было уже невозможно. Текст был хорошо известен далеко за пределами Болгарии. Вот почему все внимание болгарских книжников было направлено на редактирование ЖМ. Анализ интерполяций во многих случаях свидетельствует об отсутствии у болгарских книжников строгих требований к методике ввода нового текста в старый. Делалось это часто очень поспешно, без учета всех возможных вариантов.

Одной из наиболее известных интерполяций ЖМ является вставка о

том, что все жители Солуня хорошо говорят по-славянски: Тъ да цр҃ь Михаилъ рече къ Философоу Константиноу: слышиши и ли, Философе, рѣчь сию: инъ сего да не можеть сътворити развѣ тебе <...> на ти дари мнози, и поимъ братъ свои игоуменъ мефедии иди же вы бо юста селоуна-нина, да селоуняне вьси чисто словѣньскы бесѣдоують. Итак, согласно утверждению ЖМ, все жители Солуня хорошо говорили на славянском языке. Это утверждение болгарского книжника было очевидно ложным. Выдающийся знаток старославянских текстов по этому поводу справедливо писал: "Здесь легенда заставляет императора сказать очевидную ложь, потому что жители города, греки, не говорили по-славянски" [1]. В городе жило много инородцев (армян, евреев, арабов). Межплеменным языком в Константинополе, Солуни и других городах Византии был только греческий. Славянский язык звучал в славянских поселениях Повардарья. Мефодий отлично говорил на славянском языке не потому, что он родился и детские годы провел в Солуни, а потому, что он уехал из Солуни в 833 году, когда началась его военная служба при императоре. Когда Мефодию исполнилось 20 лет, император поставил его воеводой в одном из славянских княжеств. Здесь Мефодий имел полную возможность отлично изучить местный славянский язык, обычаи и нравы. Деятельность Мефодия на посту славянского воеводы в одном из македонских княжеств хорошо известна.

В ЖМ есть небольшая (XIII) глава, которая в истории славяноведения вызвала много споров и сомнений. Речь идет о неожиданном и совершенно непонятном путешествии Мефодия с группой учеников в Константинополь. Это путешествие могло принести славянскому делу в Моравии большой вред. На мой взгляд, вся XIII глава ЖМ принадлежит к тем болгарским интерполяциям, которыми богато это житие. Нет никаких сообщений об этой поездке Мефодия в Константинополь в византийских источниках, а также в славянских и латинских документах.

Вот полный текст XIII главы (в переводе автора).

«На этом не остановилась их злоба. Они стали говорить: "Император на него [т.е. на Мефодия] гневается. Если он попадет ему в руки, не быть ему живым". Не желая, чтобы его раба хулили, милосердный Бог вложил в сердце императора мысль – как и всегда сердце царей в руках Божьих, послать письмо святому с такими словами: "Отец честной, очень хочу видеть тебя. Будь добр, приезжай к нам, чтобы мы могли видеть тебя, пока еще ты жив, и слышать твою молитву". Мефодий сразу же отправился в Константинополь, где император принял его с великой честью и радостью. Похвалив его учение, он оставил у себя из его учеников одного священника и дьякона с книгами. Выполнив все его пожелания, он ни в чем ему не противоречил, обласкал и щедро одарил, проводив обратно на его кафедру. Так же принял его и патриарх».

Здесь решительно все вызывает недоверие. Практически текст бессодержательный. Больной и обремененный заботами старик в 881 г., за четыре года до кончины, совершает по тем временам очень трудное и опасное путешествие безо всякой определенной цели. Конечно, весь этот пассаж был придуман уже в Болгарии при окончательном оформлении ЖМ. Чужеродный характер XIII главы ЖМ обнаруживается легко. Прежде всего нет никакой связи с предшествующей XII. Кроме того, интерполяция выполнена небрежно: первой фразе главы должен предшествовать опущенный текст, без которого нельзя понять, о ком идет речь, кому и кто начал говорить о неприязни императора к Мефодию, даже о желании убить его. Уже это утверждение вызывает сомнение, так как не в правилах византийских императоров было разглашать свои коварные планы. Составитель XIII главы ЖМ совсем не знаком с правилами византийского церемониала приема императором. О встрече с патриархом говорится вскользь, тогда как должны были обсуждаться прежде всего догматические и церковные вопросы. Прибытие Мефодия в Константинополь в 881 г. должно было вызвать большой интерес в Болгарии, при дворе Бориса. Однако об этом путешествии Мефодия молчат не только византийские, но и болгарские источники. Вот почему так велико число самых разнообразных предположений и простых домыслов в работах комментаторов XIII главы. Здесь и тяжелое путешествие по бурному Адриатическому морю, и встреча с князем Борисом, и встреча Мефодия с хорватским князем Бранимиром в Далмации, и посвящение в епископы Горазда, который, оказывается, сопровождал Мефодия в Константинополь, и желание императора Василия I с помощью Мефодия распространить христианство среди византийских славян. Подобных предположений множество. Поразительно, что даже известные ученые не пытались объяснить факты, которые очевидно противоречили их смелым предположениям. Исследователи даже не пытались объяснить, почему император сразу же после первой беседы отказался от своих планов и, одарив Мефодия разными дарами, быстро распрощался с ним, а с патриархом состоялась единственная встреча. В какой степени в начале 80-х годов была необходимость в распространении христианства среди византийских славян? На все подобные вопросы ответов нет.

После отъезда из Константинополя в 863 году моравской миссии во главе с св. Кириллом в Византии прервалась только что начавшая формироваться славянская книжная традиция. Все было перенесено в Великую Моравию. Ни Византия, ни языческая Болгария в то время не испытывали потребности в церковных текстах, написанных на славянском языке. Позже в Болгарии положение изменилось коренным образом. Вопрос о своих славянских книжных традициях стал очень актуальным, когда в 80-х и в начале 90-х годов Борис и особенно Симеон повели энергичную борьбу за полную самостоятельность болгарской церкви. Главная задача XIII главы состояла в том, чтобы, во-первых, освятить именем Мефодия болгарскую

церковь, во-вторых, показать, что славянская письменность и славянское богослужение получили распространение в Болгарии еще до прибытия туда учеников Мефодия после его смерти.

При разных обстоятельствах в разное время мне приходилось обсуждать с болгарскими филологами и богословами проблему интерполяций в текстах Мефодия. В работах Ягича, Дворника, Вейса они усматривают определенную тенденцию, питаемую католичеством. С этим согласиться невозможно. Проблема поздних вставок очевидна. Ее можно и нужно решать спокойно и безо всяких предубеждений. Это трудно, о чем свидетельствует доклад акад. П.Динекова "Личность славянского просветителя Мефодия" [2]. Болгарский филолог пишет: "Побывал ли тогда (т.е. в 881 г.) Мефодий в Солуни? Источники ничего не сообщают об этом. Но, даже если ему не довелось проехать через родной город, мыслями своими он был в нем, с думами о нем он вернулся в Моравию. Одна из самых ярких черт характера Мефодия – любовь к отчизне. Он был монахом, но жил не только абстрактным миром религиозных размышлений и волнений. Всю свою жизнь он был связан с практической деятельностью и людскими судьбами <...> Мефодий был связан с родной землей и языком" [2, *80*]. Болгарский ученый показал нам, как реально создаются поздние вставки. Очень легко и быстро стираются в сознании реальные факты, остаются эмоции и переживания.

1. *Лескин А.* Грамматика древнеболгарского (древнецерковнославянского) языка. Казань, 1915. С. 20.

2. *Динеков П.* Личность славянского просветителя Мефодия // Simposium methodianum. Regensburg, 1988. S. 80.

Л. Н. Виноградова (Москва)

РИТУАЛЫ ТИПА "ВОЖДЕНИЕ РЯЖЕНОГО"

Вопросы "кого, куда, зачем ведут?" образуют простейший структурный стержень, позволяющий описать такой тип славянских ритуальных обходов, который характеризуется особой организацией состава участников: наличием центральной фигуры ряженого, сопровождаемого остальными исполнителями обряда. Основным опознавательным признаком ритуалов этого типа является семантика "вождения", обнаруживаемая в ролевом распределении между участниками обхода, в различиях статуса безвольного "водимого" и группы активно действующих "ведущих", в терминологии обрядов (преимущественно восточнославянской зоны), основанной на глаголе *водить* ("вождение козы", "водить кобылу", "проводы Русалки" и под.).

При этом обращают на себя внимание некоторые оттенки значений, характерные для вождения зооморфных и антропоморфных ряженых. Скажем, святочные обходы с "козой", "конем", "медведем", "туром" осмыслялись как инсценировка вождения животного человеком (группой людей): ряженого вели на поводке или за уздечку, подгоняли кнутом, ближайшего сопровождавшего называли "водóк", "поводырь", "вожатый". Даже если в группе сопровождавших были и другие ряженые ("черт", "дед", "цыганка", "трубочист" и т.п.), а также участники без признаков изменения внешности (музыканты, песенники, сборщики даров), – все же вся организация группы, обрядовое поведение, терминология ритуала выделяла особую роль "водимого" зооморфного персонажа: в каждом доме его предъявляли хозяевам как центральную фигуру, с которой пришли и в пользу которой собирали продукты. Несколько иначе выглядело вождение антропоморфного ряженого ("Щóдры", "Маланки", "Дрёмы", "Русалки", "Куста", "Зеленого Юрия" и др.) или пары ряженых ("Семика и Семичихи", "Лазаря и Лазарицы", "Круля и Крулевны"). Центральный персонаж двигался первым, открывая собой шествие, или его вели под руки сопровождающие. Особенностью его поведения была пассивность, молчаливость; особенностью ряжения – закрытое лицо (маской, платком, спущенными на лицо волосами, свисающей с венка зеленью и т.п.), венок на голове или много венков (на шее, на руках), наряд из зеленых веток или соломы, вывороченый мехом наружу кожух или старые лохмотья. Ср. зафиксированные в Полесье данные о способах ряжения "Русалки": "девушку украшали листьями папоротника, надевали большой венок, который закрывал ей лицо и спускался почти до земли, "русалка" ничего не видела, поэтому её вели под руки" [1]; "русалку наряжали у платок, косы опускали так, чтоб глаза закрыты были" [2]. Признак молчаливости и "незрячести" во-

димого персонажа или запрет видеть его лицо характерены для западнославянских обходов с "королевой" и для сербских "кралиц". По отношению к последним в Сербии было известно поверье: прикрытое платком лицо "кралицы" никому нельзя было увидеть, иначе нарушителю запрета грозила смерть [3]. В ряде случаев отмечалась подчеркнутая пассивность ряженого. Например, в словацких троицких обходах с "кралевной" водимой девушке предписывалось полное молчание, скованность в движениях. Перед каждым домом сопровождавшие её девушки от имени "кралевны" выпрашивали у хозяев продукты [4].

Известны и переходные формы между зоо- и антропоморфными фигурами. Например, в Познанском в. на Зеленые святки группа молодежи водила по селу парня, полностью завешенного зелеными ветками и собирала по домам продукты и деньги. Водимого называли "медведем" и водили его на поводке [5]. Вообще таких "водимых", которые были полностью скрыты ветками зелени ("Куст","Пеперуда","Зеленый Юрий", "Зеленяк", "Листеняк"), можно отнести к группе антропоморфных ряженых лишь в том смысле, что это не-зооморфные фигуры. Из признаков человеческого облика у них оставались видными из-под зеленого убранства только ноги. Иногда их накрывали высокой конусообразной корзиной, густо утыканной свисающими ветками, так что ряженый напоминал движущуюся зеленую копну.

Различия между типами "вождений" масок животных и антропоморфных персонажей отмечаются и в календарной приуроченности обходов: зооморфных ряженых водили преимущественно в святочный и масленичный периоды (лишь изредка здесь выступали фигуры "бабы", "Маланки", "Щодры", "Мáсленки"); и наоборот, в весенне-летний период (от Юрьева дня до Троицы или Купалы) практически все варианты ритуалов "вождений" совершались с антропоморфными ряжеными, причем основным материалом ряжения выступала зелень (ветки, цветы и травы, специально изготовленные венки). Персонажный ряд таких "водимых" определяется через названия: а) праздников или сезонов календаря ("Вождение Семика", "Проводы Весны", "Мáсленки","Лазаря и Лазарицы", "Зеленого Юрия"); б) мифологического персонажа ("Вождение Русалки", "Перегéни", "Богини", "Дрёмы", "Белой бабы"); в) растительных символов ("Вождение Куста", "Тополи"); г) птиц ("Проводы Соловушки", "Журавля", "Кукушки").

В зап.-слав. традиции при сохранении общей типологии обрядов "вождения" терминологическое их определение связано с глаголом *ходить с...* ("chození so Straškom", "s klibnou", "s Djablem", "Chodzenie z królewną", "z turoniem").

Для типологии ритуалов "вождения" важным оказывается (кроме наличия центральной фигуры "водимого") и направленность движения. По этому признаку различались: обходы по селу с целью посещения домов и получения продуктов; выпроваживание ряженого за пределы села; обходы засеянного поля; шествие с поля в село.

1. Первый из этих вариантов может быть условно определен как тип колядования. Практически все святочные и масленичные "вождения" зооморфных ряженых – это обходы по домам. Из цикла весенне-летних сходных ритуалов к колядным можно отнести обходы с "Кустом", "Тополей", "Семиком", "Зеленым Юрием", "Пеперудой" и др.

2. Классическим вариантом ритуалов-шествий с ряженым за пределы села является восточнополесский и южнорусский обряд "Проводов Русалки". Здесь форма "вождения" выглядит как движение группы участников во главе с "Русалкой" вдоль села за его пределы (в лес, к реке, в ржаное поле, на кладбище). Доведя ряженую до места "проводов", сопровождавшие толкали ее, срывали венок и другую зелень, бросали их в воду или сжигали, убегали обратно в село с криками: "Русалка догонит!" В их восприятии и в мотивировках действий отчетливо сквозило осознание факта выпроваживания злого духа как основной цели "проводов". Избавление от "русалки" было последним этапом обряда, возвращение участников в село уже не осмыслялось как ритуал. К такой группе "проводных" обрядов относятся также "проводы Весны", "Дрёмы", отдельные варианты "вождения Сулы", "кукушки", "изгнания ведьмы" и др.

3. Вождение ряженого могло включаться в структуру ритуальных шествий по засеянным полям. Таковы троицкие "королевские" обряды западных славян и сербские "кралицы": процессия во главе с ряженой (или парой ряженых) двигалась за пределы села, обходила границы посевных площадей и, вернувшись обратно, посещала сельские дома, собирая вознаграждение за исполнение обряда.

4. Более редкими можно признать такие варианты, в которых ритуал "вождения" исполнялся при возвращении с поля в село после завершения некоторых видов работ. Например, признаки структуры "вождения ряженого" характерны для обрядового шествия жниц: по окончании жатвы избирали прямо в поле одну из участниц дожинок (лучшую работницу или самую молодую, самую красивую), торжественно возлагали ей на голову венок из колосьев, называли *княгиня* или *молодая* (укр.), *багиня* или *талака́* (белор.), вели её к дому хозяина поля, которому она и передавала жатвенный венок. Более определенно проявляется форма ряжения центральной фигуры в обряде "водить Перегéню" (р-ны Киевской и Черниговской обл.): сразу после окончания прополки свеклы в поле наряжали одну из работниц, используя для этого снятые с себя шерстяные вязаные пояса ("дівчину усю до ніг умотують червоними поясами, що їх із себе знімають, оставляють тільки місце для очей і морди"; на голове Перегени венок из лент и полевых цветов, за венок затыкают две обмотанные лоскутками ложки – "це наче роги, а вся дівчина на козу схожа" [6]). При сохранении термина "водить Перегеню" способ передвижения ряженой был необычным: она вставала ногами на плечи двух идущих рядом парней,

которые таким образом несли ее до самого села к дому хозяина поля, чтобы тот одарил всех за работу.

В зависимости от типов персонажей (зооморфный или антропоморфный ряженый) и от структуры ритуалов (вождение по домам, выход за пределы села, шествие с поля в село) различаются и целевые установки обрядовых "вождений". В колядных обходах с "козой" ("медведем", "туром", "конем") ряженый изображал поведение животного, в каждом доме разыгрывал сценки "умирания и оживания", а группа "водящих" выпрашивала в пользу "козы" подарки: "Дайте козі сира, щоби була сива, дайте козі масла, щоб ся коза спасла", "Дай казе сала, штоб каза ўстала", "Ды нашай казе нямнога трэба: паўбочкі грэчкі на перапечкі" [7, *374-390*].

Этот мотив – сбор продуктов в пользу водимого персонажа – характерен и для приговоров, произносимых при вождении антропоморфной фигуры, например, в белорусских обходах с "Кустом" ("Трэба Кусту піці-есці даці", "Вынесь нашаму Кусту хоць па залатому"); то же в песнях словенского и хорватского обряда "вождения Зеленого Юрия" ("Dajte Juri kruva – da vam blago čuva. Dajte mu slanine, da vam čuva planine").

Выделение ритуальной пищи для сакрального гостя – один из ведущих мотивов колядования, но в структуре вариантов "вождения" именно центральный персонаж приобретал особый статус "пришельца из иного мира" ("не-человека"), тогда как остальные участники ("люди") лишь сопровождали его. В роли таких сакральных гостей могли выступать не только ряженые, но и чучела, которых носили в руках колядники или возили на санях. Например, в польских селах Подлясья на масленицу парни возили в санках соломенные фигуры "деда" и "бабы", причем в приговорных формулах подчеркивалось, что дары собирались именно для "деда" и "бабы". Однако обходы с чучелом (как и с др. ритуальными символами) выходят за рамки структурного типа "вождения ряженого".

Таким образом, в обходах колядного типа ряженого приводят в дом, чтобы хозяева имели возможность совершить необходимый для своего благополучия ритуал: одарить пришельца, облить его водой, сорвать с него ветку зелени, потанцевать с ним для обеспечения урожая и т.п.

Иной смысл "вождения" раскрывается в обрядах типа ритуального изгнания ряженого ("Проводы Русалки", "Весны", "Сулы" и под.). Направление шествия из села за его пределы, символическое уничтожение атрибутов ряжения (с ряженого срывали зелень, бросали ее в воду, сжигали в костре, бросали снятый с него венок на дерево, на кладбище, толкали самого ряженого в воду, били его, обводили трижды вокруг костра и т.п.), возвращение в село бегом – все символизировало акт избавления от вредоносной силы. Не случайно именно для этой группы обрядов характерен терминологический параллелизм типа "водить // хоро-

нить": "Вождение (похороны) Русалки", "Проводы (похороны) Масленицы", "Весны", "Вождение (похованне) Сулы", "Хоронить (водить) кукушку" и др. В тех случаях, когда изгоняемый ряженый заменялся чучелом, в названиях обряда вместо глагола *водить* могли появляться глаголы уничтожения (*топить*, *палить*, *закопувать*).

Зап.-слав. масленичные обходы с ряженым "Запустом", "Менсопустом", "Бахусом" часто заканчивались символическим судом и казнью "водимого" персонажа (отрубанием головы, сожжением, повешением). В Радомском пов. Польши самый высокий в селе мужчина изображал фигуру "Смерти", прикреплял к себе искусственную голову, которую "палач" отрубал. В канун Великого поста в селах Свентокшижских гор совершался обычай "топления Болвана": одного из парней, от головы до ног закутанного в гороховую солому, водил по селу на поводке другой парень, их сопровождала группа молодежи. Ряженого погоняли кнутом, вели к реке, где срывали с него солому и толкали в воду [8]. По-видимому, семантика ритуального изгнания была характерна и для обряда "вождения Ярилы" (совершался в канун Петровского поста), зафиксированного воронежским епископом Тихоном Задонским в 1765 г. в его "Увещании жителям града Воронежа об уничтожении ежегодного празднества, называемого Ярило". Один из первых биографов Тихона Задонского дополнил описание обряда своими впечатлениями: "На сборище сие избирался человек, которого обвязывали всякими цветами, разными лентами и колокольчиками, на голову надевали высокий колпак, сделанный из бумаги <...>, лицо ему намазывали румянами <...>. В таком виде ходил он по площади, сопровождаемый толпами народа обоего пола, и назывался Ярилом" [9]. Заключительный этап обряда в этом описании опущен, но судя по определению Задонского ("об уничтожении ежегодного празднества"), речь шла о ритуальных "проводах" Ярилы.

Таким образом, создается впечатление, что колядный тип "вождения" символизирует "приход" сакрального гостя (обожествляемого предка) в дом, а "вождения-проводы" – его выпроваживание. Однако многие данные свидетельствуют о том, что семантика изгнания или уничтожения ряженого прослеживается и в колядных обходах. Так, в Словакии при святочных "Хождениях с Туронем" в каждом дворе разыгрывались сценки: "стрелок" стрелял в "Туроня", который падал замертво. Так же поступали в Чехии в масленичных обходах с "Медведем": делали вид, что убивают его из лука, а затем вытаскивали подстреленного со двора. Характерно название заключительного акта ритуала вождения "медведя" в Згоржи (Моравия) – "похороны медведя" ("pochovávani medvěda"): обойдя с "медведем" все дома, колядники собирались в центре села и инсценировали "убийство медведя", после чего ряженого уносили на носилках [10].

Мотив "убийства козы" является наиболее устойчивой частью вос-

точнославянских колядных песен, исполняемых при "вождении козы": "Там стральцы-байцы хочуць козку ўбіць, прыкаменаваць, шкурачку злупіць...", "стрэлілі казе ў левае вуха", "наша козінька павалілася, павалілася да й забілася" [7, *374-380*].

В Вологодской обл. во время святочного "вождения медведя" и "вождения быка" типичными были сценки "убийства" ряженого (его толкали, чтобы он упал; разбивали надетый на голову горшок; стреляли рядом с ним в потолок). Эти игровые действия навывались "медвидя колоть", "быка бить".

Выше уже отмечалось, что семантика "проводов-изгнания" выходит далеко за пределы структурного типа "вождения ряженого": объектами символического уничтожения могли быть чучело, некоторые животные, украшенное деревце, венок, лошадиный череп, старая утварь, солома и др. объекты. Наконец, в этот же круг обрядов-"вождений" входят варианты с нулевым объектом изгнания. Например, группа участников, взявшись за руки, ходила цепочкой вдоль села с пением песен, - такие хождения назывались "Вождением Стрелы", "Проводами Весны", "Похоронами Русалки" и под. В Ветковском р-не Брянской обл. мотивировкой таких шествий в день Вознесения было следующее объяснение: "выганяють злыя сілы з вески" [11]. Подобным образом "проводами масленицы" считалась во многих местах быстрая езда на лошадях с выездом за пределы села, а также катание на санях с горок. Все это рудименты ритуального изгнания, сохранившие свою первоначальную символику в терминологии обычая, но полностью утратившие объект выпроваживания.

Принципиально иной смысл (по сравнению с колядными и "проводными" ритуалами) заключен в обычаях "водить богиню" ("толоку́", "княгиню") в жатвенной обрядности и "водить Перегеню" в период после прополки свеклы. Здесь сама форма движения с поля в село во главе с ряженой могла означать передачу хозяину поля растительного символа, урожайности, вегетативного духа.

Во всех вариантах "вождений" центральный персонаж выделялся признаками "чужого", "не-человеческого" по сравнению с сопровождающими его участниками шествия. В наиболее типичных способах ряжения отмечалась зооморфная или растительная символика, а для антропоморфных фигур - старая одежда, лохмотья, закрытое лицо или глаза, иногда чернение лица, подкладывание "горба" и т.п. В формах обрядового поведения ряженого - разные проявления "странностей" и отклонений от нормы: скованность, пассивность или кривляние, прыжки; молчаливость или нарочитое изменение голоса; игровые действия, имитирующие "умирание", "пугание", "погоню за убегающими". Особый сакральный статус "водимого" проявляется и в том, что ему выделялась бо́льшая часть собранных по домам продуктов, и в действиях хозяев, стремившихся потанцевать с ряженым, сорвать с его наряда и сохранить для магических целей ветку

или солому, облить его водой и т.п. Среди разных оттенков значений мотив "выпроваживания" ("избавления", "уничтожения") может быть признан ведущим в группе обрядов-"вождений". Следует обратить внимание на тот факт, что многие из них совершались на заключительном этапе праздничного периода: в последний день масленицы перед Великим постом, в последний день троицкого цикла перед Петровским постом, при завершении жатвы, прополки. По-видимому, термин "проводы" по отношению к календарным датам или периодам ("проводы" зимы, кутьи, коляды, старого года, масленицы, весны, лета) был первоначально связан с семантикой выпроваживания злых сил, нечистой силы, духов. Не случайны аналогии с фразеологическими выражениями погребально-поминального цикла типа: "водить душу", "проводы душки", "навьи проводы", "провожать ангела" [12], имевшими отношение к обычаям символического выпроваживания душ умерших после поминок. По свидетельству Б.Б. Ефименковой, в Вологодском крае на поминках 40-го дня родственники ходили на кладбище, чтобы "привести" умершего в дом, а затем по окончании поминального обеда устраивали "проводы", т.е. шли за село ("выводили" душу умершего) и там прощались со словами: "Вот тебе дом (указывая в сторону кладбища), там и жить! А к нам тебе следу нет!" [13].

1. Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН, с. Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл.

2. Полесский архив, с. Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.

3. *Zečević S.* Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973. S. 106.

4. *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho l'udu. Bratislava, 1986. S. 216.

5. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Warszawa, 1963. T. 10: Poznańskie. S. 69.

6. *Курило О.* Як водили "Перегеню" // Етнографічний вісник. 1925. № 1. С. 67.

7. Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі. Мінск, 1975.

8. Wiedza i życie. Warszawa, 1933. T. 8. Nr. 2. S. 127-130.

9. *Покровский Н.Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 102.

10. *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950. S. 111.

11. Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мінск, 1990. С. 202.

12. *Седакова О.А.* Обрядовая терминология и структура погребального обряда: дисс. канд. филол. наук. М., 1984.

13. *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. М., 1980. С. 392.

Д.С.Ворт (Лос-Анжелес)

"СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ" КАК АРХАИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ МОДЕЛЬ

Цель настоящей заметки – еще раз обратить внимание на один, на наш взгляд, не окончательно выясненный аспект "Слова о полку Игореве", а именно на тот странный и с художественной точки зрения несуразный факт, что сюжетом "Слова" избран неудачный поход малозначительного удельного князя Игоря Святославича Новгород-Северского, т.е. пушкинский "темный поход неизвестного князя" [1]. На самом деле сражение 1185 г. и его квазигерой, как бы важны они ни были для дальнейшего развития русской литературы, русской музыки, даже русского национального самосознания, оказались в своей исторической сути тривиальными. Эта тривиальность, как нам кажется, и до сегодняшнего дня осталась без разумного, художественно осмысленного объяснения. В дальнейшем мы попытаемся сделать шаг по направлению к такому объяснению.

Прежде всего нам представляется разумным освободиться от мнения, будто "Слово" в жанровом отношении является чисто героическим эпосом. На смешанный жанровый характер "Слова" обратил внимание еще Д.С.Лихачев: «"Слово" – произведение лирическое и эпическое одновременно» [2, *581*]. Материал, говорящий в пользу лирической интерпретации "Слова", был привлечен нами в [3; 4]. Это, например: 1) чрезвычайная краткость "Слова" в сравнении со всеми остальными общеизвестными эпосами мира; 2) ослабленность и иногда полное исчезновение эпической фабулы (рассказ о событиях 1185 г. занимает лишь десятую часть "Слова"); 3) словообразовательные совпадения между "Словом" и языком русской народной причети (префикс *при-* в значении 'целиком, до конца, до смерти'); 4) насыщенность "Слова" топонимической, этнонимической, антропонимической и вообще "природоведческой" лексикой; 5) центральная роль самого автора (а не мнимого героя) в той сложной коммуникативной сети, пространственной и временной, из которой, по нашему мнению, состоит "Слово" (см. [4, *45*]) и т.д.

Если признать "Слово" произведением преимущественно не эпическим, а лирическим, то тем самым становится значительно легче интерпретировать малозначительность Игоря Святославича и его неудачного похода. Ведь художественная нелепость тривиального сюжета возникает не из тривиальности самой, а из ее несовместимости с требованиями эпического жанра. Признав лирическую тональность "Слова", мы снимаем эту несовместимость и открываем путь для поисков художественно приемлемого объяснения данной малозначительности. Ниже будет предложено

такое объяснение, в рамках которого тривиальность событий 1185 г. является с художественной точки зрения не только допустимой, но и необходимой. Именно эта тривиальность, как мы попытаемся здесь аргументировать, как нельзя лучше подходила к художественному замыслу автора "Слова". Приведенные ниже аргументы, разумеется, приводятся не в качестве научно строго доказанной гипотезы, а как материал для дальнейших обсуждений.

Автора "Слова", согласно предложенной здесь интерпретации, интересовал в первую очередь не воинский поход 1185 г., а глубокие и гибельные различия между феодально-раздробленной Русью конца XII в. с ее постоянными междоусобными раздорами, с одной стороны, а с другой стороны, той старой Русью, созданной Владимиром I и Ярославом Мудрым в конце X и начале XI вв. и продолжавшейся до смерти Владимира Мономаха в 1125 г., т.е. той Русью, в которой господствующая династия оставалась еще сравнительно сплоченной и могущественной, подчинив себе целый ряд отдельных княжеств и установив прочные политические и семейные отношения с Византийской империей и с важнейшими королевствами Западной Европы. Автор "Слова", согласно данному взгляду, смотрит с ностальгией на эту отдаленную и гордую эпоху (безусловно сильно идеализированную, но это не меняет сути дела, ибо речь идет не об исторической правдивости "Слова", а об авторском лирическом отклике на судьбу своей родины). С печальным отвращением он сопоставляет это прошлое с современной ему Русью, и, патриот и романтик, он не может не возмущаться культурно-политическим распадом своей страны, не может не испытывать сильнейшее негодование при виде именно тривиализации бывшего величия. Об этой тривиализации он и пишет свое "Слово".

Предлагаемая здесь интерпретация авторского замысла помогает понять целый ряд композиционных особенностей "Слова", которые при традиционной, "эпической" интерпретации остаются непонятными или неуместными. Сюда относится, например, тот факт, что в сражении с половцами самого князя Игоря почти не видно. "Буй тур" Всеволод борется как настоящий эпический герой, а мнимый герой Игорь сперва заворачивает свои полки, а потом попадает в плен ("Ту Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата а в сѣдло кощіево", строфа 91б цит. из [5]), – вот и все. На самом деле, не тривиализация ли это эпического боя? В более широком плане, сюда относится и общее ослабление эпической фабулы. Но самое заметное, пожалуй, – это чрезвычайная частота авторских отступлений (обращения к Бояну, к другим князьям, к рекам и т.п.). Как уже было отмечено, всего 10% "Слова" посвящено повествовательному изложению самих событий 1185 г., а 90% – отступлениям. Если подумать об этом простом арифметическом факте, то трудно не прийти к выводу, что центральными для автора являлись не воинские события, а именно отсту-

пления, а это ведет нас к парадоксальному заключению, что "отступления" являются отнюдь не отступлениями, а самой сутью "Слова". Из этого следует, что содержание и тональность этих мнимых "отступлений" должны дать нам ключ к художественным (и шире – к социальным) намерениям автора "Слова".

Самой заметной характеристикой авторских "отступлений" в "Слове" являются их глубокая хронологическая ретроспективность и широкий пространственный охват, причем князья и другие лица, живущие или жившие в давние времена и/или в отдаленных местах, постоянно сравниваются (эксплицитно или имплицитно) с участниками битвы на Каяле; последние при таких сравнениях обычно представлены в невыгодном свете, а первые – как образцы правильного княжеского поведения (исключением являются те князья, которых автор упрекает в том, что они "сеяли усобицы", например Олег "Гориславич" в строфах 57-65 и Всеславичи в 149-152). Авторская ностальгия наиболее наглядна в строфах 164-166: "О, стонати Руской земли, помянувше пръвую годину и пръвыхъ князей! / Того старого Владиміра не лзѣ бѣ пригвоздити къ горамъ Кіевьскымъ. / Сего бо нынѣ сташа стязи Рюриковы, а друзіи Давидови, нъ роз'но ся имъ хоботы пашуть". Авторская тоска по старине распространяется и на его предшественника, певца Бояна, певческое искусство которого оценивается выше прозаичного описания событий 1185 г.: "Начати же ся тъи пѣсни по былинамь сего времени, а не по замышленію Бояню" (2); автор жалеет, что Боян сам не может воспевать сражения: "абы ты сіа плъкы ущекоталъ" (14).

Особенно интересна в данном отношении компактная группа, состоящая из пяти схожих "отступлений", в которых автор обращается к князьям других территорий, а именно: в 123-126 – к Всеволоду Большое Гнездо, в 127-129 – к братьям Рюрику и Давиду Ростиславичам, в 130-132 – к Ярославу Осмомыслу Галицкому, в 132-135 (или 139) – к Роману Мстиславичу и его двоюродному брату Мстиславу Ярославичу, и, наконец, в 140-142 – к Ингварю Ярославичу Луцкому и Всеволоду Юрьевичу Владимиро-Суздальскому. Все эти князья представлены как крепкие воины почти мифической силы: Всеволод Большое Гнездо способен "Волгу веслы роскропити, а Донъ шеломы выльяти" – 124, дружина Рюрика и Давида "рыкають акы тури" – 128, Ярослав Осмомысл мечет "камены (конъектура Р.О.Якобсона в [5, 62]) чрезъ облакы" и его "Грозы <...> по землямъ текуть" – 130-131, Роман и Мстислав "Высоко плава[ют] на дѣло въ буести" – 134 и Ингварь и Всеволод "непобѣдными жребіи собѣ власти расхыти[ша]" – 140. Все они стоят в ярком контрасте с неудачным Игорем Святославичем. Главная функция этих пяти "отступлений", на наш взгляд, – снизить убедительность Игоря как эпического героя. Более того, данные "отступления" выступают на фоне чрезвычайно частых упоминаний других князей вообще, т.е. тех, которые не участвовали в сра-

жении на Каяле. Приблизительно каждая седьмая строфа "Слова" содержит такое упоминание, и упоминаются всего более сорока князей (включая повторные упоминания). Один из художественных эффектов такого широкого пространственного, временного и "генеалогического" охвата, как нам кажется, – подчеркивание сравнительной легковесности мнимого героя Игоря, его сюжетной малозначительности на широкой канве отечественной истории.

Лирическая сторона авторского замысла проявляется еще в сравнительной редкости христианских и сравнительной частоте языческих элементов в "Слове", а в связи с язычеством – в изобилии упомянутых явлений нечеловеческого мира – животного, пейзажного и погодного. "Слово", зафиксированное (устно или письменно) через двести лет после официального введения христианства, содержит неожиданно много ссылок на языческих богов, полубогов и вообще сомнительных с христианской точки зрения существ: Боян выступает как внук Велеса, ветры – как внуки Стрибога, Всеслав "великому Хръсови путь прерыскаше" (159), Див (/дѣва/ обида) "кличеть връху древа" (20) и "плещучи убуди жирня времена усобица" (76) и т.д. Половцы не представлены как Божья кара за грехи русских, как было обычно в летописных описаниях языческих нашествий на Русь (см., например, в Лаврентьевской летописи s.a. 1068: "Придоша иноплеменьници на Русьску землю, Половци мнози <...> грѣхъ же ради нашихъ пусти Б<ог>ъ на ны поганыя" [6, *56 С*, *28*]. Такой религиозности в "Слове" нет. Правда, употребляются слова *Бог, божий* ("мьглями Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую" – 184; "Ни хытру, ни горазду, ни птицю горласту (конъектура Р.О.Якобсона в [5, *68*, *93*]) суда божіа не минути" – 163), но ничто не обязует нас толковать эту общеславянскую лексему как специфически христианскую. То же самое можно сказать и о слове *поганый*, первоначально имевшем значение 'нечистый', а лишь потом приобретшем значение 'неверующий в христианского бога'. Но, даже если допустить, что эти слова употреблены в христианской интерпретации, общее положение не меняется: "Слово" никак нельзя определить как проявление христианской набожности (иначе обстоит дело с памятниками куликовского цикла, которые как раз и следует так определить).

Из сказанного выше, как нам кажется, можно заключить, что автор "Слова" не намеревался сочинить чисто героический эпос или, более осторожно выражаясь, намеревался сочинить не только героический эпос, а нечто более сложное. Ослабленность эпической фабулы и изобилие авторских "отступлений" (в "Слове" фабула является скорее структурной нитью, на которую автор нанизывает свои "отступления"), частые ссылки на давние, отчасти языческие времена и на других, более крепких и не ссорящихся между собой князей, отсутствие христианского и присутствие языческого мировоззрения – все это неизбежно наводит на мысль, что

автор "Слова" хотел создать не рассказ об авантюрах Игоря Святославича Новгород-Северского, а нечто более важное (и, между прочим, для средневекового автора гораздо более опасное), а именно морально-политический трактат, обличающий современное ему княжество в общественном распаде и эгоцентризме в сравнении с "хорошими старыми временами", представленными в многочисленных авторских "отступлениях". "Старые времена" в "Слове" представляют собой архаическую культурную модель, к которой автор призывает своих князей вернуться. Незначительность Игоря и его похода служит символом тривиальности их эпохи; для того они и избраны сюжетом "Слова". Основной пафос "Слова", согласно предложенной здесь интерпретации, – авторский призыв своим соотечественникам вновь соединиться и вновь вести себя по той архаической модели, от которой они так далеко ушли.

1. *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. М., 1959. Т. 12. С. 148. Из новейшей литературы о "Слове" см.: *Гаспаров Б.М.* Поэтика "Слова о полку Игореве" // Wiener Slawistischer Almanach. Wien, 1984. Sdbd 12; *Mann R., Sing L.* A Study of the Igor Tale. Columbus, Ohio, 1990.

2. *Лихачев Д.С.* Слово о полку Игореве // БСЭ. М., 1976. Т. 23б.

3. *Ворт Д.С. (Worth).* Slovo o polku Igoreve // Yale Handbook of Russian Literature. New Haven; London, 1985. P. 425-427.

4. *Ворт Д.С.* Лирический элемент в "Слове о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве": Комплексные исследования / Под ред. А.Н.Робинсона. М., 1988. С. 38-45.

5. *Якобсон Р.О.* Édition critique du *Slovo* // La geste du Prince Igor'. Epopée russe du douxième siècle / Texte établi, traduit et commenté sous la direction d'Henri Grégoire, de Roman Jakobson et de Marc Szeftel, assistés de J.A.Joffe. N.Y., 1948. P. 38-78.

6. Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т.1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет.

А. С. Герд (С.-Петербург)

ЭТНОГЕНЕЗ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ

В опубликованных нами ранее статьях была уже сделана коллективная попытка реконструкции ряда конкретных историко-культурных зон (далее ИКЗ) территории Белоруссии, Верхней Руси, в районах озера Селигер [1-4]. Ниже понятие ИКЗ рассматривается в более широком контексте исторической географии в целом.

Начиная с В.Н.Татищева отечественная историческая география прошла длительный путь развития. В трудах М.К.Любавского, С.М.Середонина, А.А.Спицына, С.К.Кузнецова, В.К.Яцунского, М.И.Белова, Л.А.Гольденберга, В.С.Жекулина были уточнены ее задачи и ориентиры. Предмет исторической географии – комплексная история ландшафта в связи с историей человека и история человека на том или ином ландшафте [5-9].

Так, по определению Л.А.Гольденберга, историческая география – это историческая дисциплина, изучающая историко-экономическую (население, хозяйство) и историко-политическую географию прошлого человечества в ее взаимосвязи с физико-географической обстановкой [6]. При этом история населения и формирования разных народов уже давно является общепризнанным объектом исторической географии. Едва ли не центральное место занимают эти вопросы в трудах М.К.Любавского и С.М.Середонина [9].

Поскольку история формирования населения конкретного ареала не может быть вскрыта без обращения к вопросам этногенеза, постольку эта проблема входит как составная часть в историческую географию уже по определению, ибо этногенез – это "процесс сложения новой этнической общности на базе различных ранее существовавших этнических компонентов" [10].

На практике многие исследования этногенетической направленности построены именно как исследования по исторической географии [3; 8; 11; 12]. В языкознании – это работы о лексических связях диалекта, наречия, диалектной зоны. И здесь на верхнем уровне определяющим для истории этноса во многих случаях оказываются лингвистические и этнографические показатели. Так, например, этническая история севернорусов весьма ярко прослеживается по данным диалектологии и этнографии.

В свете современных знаний источником формирования севернорусов послужили говоры северно-западного Приильменья, Поволховья и южного Приладожья, новгородская миграция на север, которая в бассейне Онеги и верховьев Северной Двины столкнулась с миграцией ростово-суздальской.

Формирование севернорусов шло в условиях активного славяно-финского взаимодействия. В свою очередь, лексические данные определенно свидетельствуют, что в истории русских Приильменья и Поволховья решающую роль сыграли восточные славяне из бассейнов Припяти и среднего Поднепровья [2; 3]. Таким образом, в ряде случаев этническая история живых этносов и субэтносов вполне определима через выявление лингвистических и этнографических связей между разными типами ареалов.

Определение этнической истории населения, занимающего в данный момент ту или иную территорию, позволяет увидеть как бы самый верхний, хотя иногда хронологически и очень глубокий пласт в истории этого ареала. Однако объектом этнической истории ареала является не только живой современный этнос, но и те народы, которые обитали на данной территории ранее. Это задача гораздо более сложная. И здесь уже следует еще раз подчеркнуть, что этническая история ареала не может быть раскрыта в рамках какой-нибудь одной дисциплины и только ее методами. Этническая история ареала, как и этногенез в целом, сегодня остро нуждаются в новых подходах и решениях.

В свое время оригинальные пути моделирования, ориентированные на решение собственно этногенетических задач, предложил Л. С. Клейн. Согласно его модели, результаты наук, участвующих в синтезе, можно уподобить проекциям исчезнувшей объемной структуры древнего мира на разные плоскости и в разных ракурсах [13].

В аспекте этнической истории ареала и исторической географии в качестве одного из возможных подходов могла бы быть принята и предлагаемая ниже реконструкция глубинной модели историко-культурной зоны.

Этнографы, археологи, социологи накопили немалый опыт выделения разных типов человеческих коллективов и этнических общностей. Таковы хозяйственно-культурные типы, историко-этнографические области, типы этносов по классовой структуре, по видам социальных связей, по роду информационных связей, этносоциальные организмы (племена, народности, нации, этникосы) и др. [14].

В то же время отдельные типы таких общностей, с одной стороны, выделяются, как правило, лишь как объект рассмотрения какой-либо одной науки (этнография, археология, социология), а с другой – они нередко оторваны от конкретной географической и природной среды.

В предлагаемом ниже понимании ИКЗ – определенное ареальное единство, которое выделяется по данным этнографии, археологии, антропологии, языкознания, истории, геологии, палеогеографии, географии, а также ряда других наук о человеке (фольклор, музыковедение). ИКЗ складываются постепенно на определенной территории в условиях конкретного климата и ландшафта и определяются соответственно физико-географическими, климатическими, хозяйственными, историческими и собственно этнографическими факторами.

И в этом отношении те положения Л. Н. Гумилева, которые связаны с развитием понятия антропосферы и ролью биосферы в эволюции этноса и в истории миграций, вряд ли могут вызвать какие-либо возражения [7; 15].

Таким образом, ИКЗ как объект рассмотрения скорее всего составляет предмет исторической географии. Традиционно работы по исторической географии, достаточно детально описывая географию населения, хозяйства, военных походов, крепостей, задачи реконструкции конкретных историко-культурных зон не ставят.

ИКЗ обладают высокой степенью устойчивости. Именно в рамках ИКЗ протекают процессы смешения и синтеза производственных, хозяйственных, языковых, этнографических компонентов. Каждая новая этническая трансформация, каждый новый народ не отвергает предшествующую культуру, а как бы вписывается, вживается и постепенно врастает в нее. Народы приходят и уходят, меняются хозяйственные формы, исчезают археологические культуры и памятники, а ИКЗ остаются и от эпохи к эпохе обретают все большую стабильность и оформленность своего ареала, иногда вплоть до современных политических или административных границ. И в этом аспекте весьма актуальны выдвинутые этнографами идеи исторической, этнической и лингвистической непрерывности в том или ином ареале [16].

Этническая история ареала, с одной стороны, представляет собой составную часть истории ИКЗ, а с другой – звено в выявлении этногенеза того или иного этноса.

Именно реконструкция этнической истории ареала и эволюции ИКЗ в целом позволяет увидеть предшественников того или иного этноса на данной территории, определить их вклад в ИКЗ.

Так, например, Днепро-Двинская историческая культурная зона достаточно ярко выделяется в границах между верховьями Западной Двины, Ловати, Великой и Вилии, Березины, верхнего течения Днепра, р. Межи [1; 2].

Реконструкция ИКЗ связана с восстановлением некоторых отдельных состояний как синхронных хронологических пластов, срезов. Каждое такое состояние представляет собой своеобразный историко-культурный тип (далее ИКТ). Например, ИКТ, вскрываемый в Поволховье, юго-восточном Приладожье на рубеже 1 тыс. н.э. характеризуется археологической культурой длинных курганов и сопок и прибалтийско-финским языковым строем.

В диахроническом плане ИКЗ представляет собой совокупность отдельных ИКТ разных хронологических периодов. Реконструкция ИКТ является основным компонентом восстановления ИКЗ в целом. ИКТ есть сумма различных хронологически относительно синхронных наиболее общих типов, выделяемых по материалам таких наук, как археология (тип

археологической культуры), языкознание (тип языкового строя), антропология (антропологический тип), этнография (тип традиционно-бытовой или духовной культуры), музыковедение, фольклористика, психология, политическая история (типы границ, походов, миграция), геология, климатология (тип климата), физическая география (типы ландшафта), экономическая география (типы хозяйственно-производственных связей), зоология (биотипы ландшафта).

У каждой науки свой круг источников, поэтому, в частности, литературоведение и источниковедение следует отнести не к наукам, определяющим тот или иной тип, а к его источникам. Так, например, широкое хронологическое обобщение процессов в аспекте исторической географии и этногенеза см. в [11].

В аспекте реконструкции отдельных ареальных микрозон большую помощь может оказать этнонимика. Вряд ли случайно, например, что устойчивое самоназвание *скобари* не выходит за пределы зоны Псковского ядра. Жители южнее Опочки – Великих Лук называют себя уже не скобарями, а поляками.

Редко встречается как самоназвание слово *скобари* и севернее Струг Красных, а само слово этимологически, скорее всего, восходит к балтийскому субстрату. Аналогично *поозеры* – это только жители крайнего северо-западного Приильменья, *осташи* – в основном только берегов самого озера Селигер (по материалам личных опросов).

ИКЗ представляет собой сумму ИКТ различных по своему качеству. ИКТ – научная абстракция, но абстракция, вобравшая в себя отличительные черты реального состояния ареала в определенный исторический период. ИКТ – элемент сложных систем, где факты одних наук коррелируют с данными других. За словами стоят вещи, за вещами – люди с их антропологическим обликом, языком и с традиционной бытовой культурой.

Если ИКЗ может быть интерпретирована как макромодель, то ИКТ предстает как вариант модели, включающей ряд признаков, на основании которых можно сказать, что этот тип в этническом отношении характеризуется как финно-угорский или восточнославянский.

В конечном счете, ИКТ тоже представляет собой модель конкретного состояния.

В таком случае изучение этногенеза в перспективе может строиться как сравнение разных моделей, отражающих различные состояния. Сравнение различных ИКТ позволит со временем построить типологию ИКТ как типологию моделей состояния. ИКТ – синтетическое понятие, ключ к истории ИКЗ. Он неразрывно связан с ареалом. Синтез разных данных возможен только там, где их можно локализовать географически и интерпретировать.

Переход на уровень сравнения типов – первый шаг к сопоставлению разных состояний как микросистем. При этом важно сравнивать состояния

качественно типологически общие. Основной метод в экспликации ИКТ – метод внутренней реконструкции отдельных состояний в каждой из наук.

Но переход к синтезу данных должен быть подготовлен уровнем развития каждой из наук. Синтез может проводиться по разным аспектам, но каждый раз он предполагает единую общую форму представления данных. В принципе он может проводиться как сопоставление итогов ареалов, при условии, что материалы каждой из наук подвергались обработке по единой методике.

При всей справедливости мнения, что простое наложение лингвистических, археологических, этнографических фактов друг на друга не определяет ни типа этноса, ни этногенеза, очевидно, что объективное совпадение границ и ареалов, выделяемых ими, имеет под собой определенную историческую основу. Так, например, при реконструкции восточноновгородской ИКЗ выделяется ИКТ I тыс. н.э., который характеризуется археологической культурой новгородских сопок и прибалтийско-финским языковым строем [4]. Конечно, восстановление хронологически глубоких ИКТ сопряжено с немалыми трудностями, отдельные компоненты ИКТ могут оказаться невосстановимыми.

Применение описанного выше подхода к решению этногенетических задач позволило выделить на территории восточного славянства такие устойчивые ИКЗ, как восточноновгородская, западноновгородская, зона псковского ядра, ряд зон в бассейне Припяти, Западной Двины и Березины [1; 2; 4].

Каждый из нас (лингвист, археолог, антрополог) реконструирует некоторые фактические состояния, но далеко не каждое такое состояние может быть уверенно интерпретировано этнически. Само по себе выявление ИКТ еще не дает разгадки этнической истории того или иного периода. Как известно, сходство в хозяйстве, культуре не всегда отражает этническое единство.

Именно в этой связи целесообразно разграничивать демогенез и этногенез. Демогенез – это первая начальная ступень этногенетического анализа. Демогенез выявляет ИКТ, связанные с определенными человеческими коллективами на той или иной территории [4]. Отдельные из таких типов могут быть соотнесены с конкретным этносом, другие – далеко не всегда. Это не препятствует тому, что мы можем достаточно хорошо представлять тип хозяйственных занятий этого коллектива, типы погребений или виды украшений, климат и ландшафт местности.

На определенной стадии анализа тот или иной ИКТ оказывается возможным характеризовать уже и с этнической точки зрения. Несмотря на достаточную определенность в рамках своих границ, разные ИКЗ имеют ареалы взаимоналожения и пересечения, отдельные ИКЗ могут входить в более крупные ИКЗ. Например, несмотря на свою весьма значительную определенность, ИКЗ Псковского ядра частично пересекается с западноновгородской ИКЗ.

В заключение отметим лишь одно существенное обстоятельство: при восстановлении ИКТ и ИКЗ археолог не должен превращаться в лингвиста или географа, а лингвист – в археолога или антрополога, каждый должен заниматься своим материалом, но работать при этом с обязательной ориентацией на этногенез, на реконструкцию конкретной ИКЗ, а синтез – дело коллектива единомышленников. На современном уровне развития отдельных наук опасность стороннего дилетантизма и непрофессионализма весьма велика.

В целом при реконструкции ИКЗ главным являются выделение отдельных ИКТ, учет всех особенностей ландшафта, определение границ ареала ИКТ и шире – ИКЗ. Все это лишний раз свидетельствует о тесной связи проблематики выявления ИКЗ с исторической географией.

В конечном счете, выделенные ИКЗ представляют собой единицы историко-географического ландшафта и открывают путь к построению историко-географического районирования и многоуровневой типологии ИКЗ.

1. *Булкин В.А., Герд А.С.* К этноисторической географии Белоруссии // Славяне. Этногенез и этническая история. Л.,1989. С. 67-76.

2. *Герд А.С.* К реконструкции Днепро-Двинской диалектной зоны // Псковские говоры в их прошлом и настоящем. Л., 1988. С. 119-122.

3. *Он же.* К истории образования говоров Поволховья и южного Приладожья // Севернорусские говоры. Л., 1978. Вып. 5. С. 146-172.

4. *Герд А.С., Лебедев Г.С.* Экспликация историко-культурных зон и этническая история Верхней Руси // Сов.этнография. 1991.№ 1. С.73-85.

5. *Бескровный Л.Г.* Специфика методов исследования по исторической географии // История географических знаний и историческая география и этнография. М., 1971. Вып. 5. С. 48-51; *Бескровный Л.Г., Гольденберг Л.А.* О предмете и методе исторической географии // История СССР. 1971. № 6. С. 21-33; *Кузнецов С.К.* Русская историческая география. М., 1910; *Спицын А.Л.* Русская историческая география. Пг., 1917; *Яцунский В.К.* Предмет и задачи исторической географии // Историк-марксист. 1941. № 5. С. 3-29; *Он же.* Историческая география. История ее возникновения и развития в XIV-XVIII веках. М., 1955.

6. *Гольденберг Л.А.* К вопросу о дефиниции понятия историческая география // История географических знаний и историческая география и этнография. М., 1971. Вып. 5. С. 65-68.

7. *Гумилев Л.Н.* Место исторической географии в востоковедных исследованиях // Народы Азии и Африки. 1970. № 1. С. 85-94.

8. *Жекулин В.С.* Историческая география. Предмет и методы. Л., 1982. Здесь же см. широкий обзор литературы.

9. *Любавский М.К.* Историческая география России в связи с ее колонизацией. М.,1909; *Середонин С.М.* Историческая география. Пг.,1916.

10. Советская историческая энциклопедия. М., 1976. Т. 16. С.639.

11. *Долуханов П.М.* Динамика природной среды и процессы расселения на северо-западе Европейской равнины // Известия Географического общества СССР. 1990. Вып. 4. С. 369-375.

12. Проблемы этногенетических исследований Европейского северо-востока. Пермь, 1982; *Шенников А.А.* Исследования по истории и географии среднего Подонья в XIV в. Л., 1987; Этническая история народов Севера. М., 1982.

13. *Клейн Л.С.* Стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу // Советская этнография. 1988. № 4. С. 13-29.

14. *Агаев А.Г.* К вопросу о теории народности. Махачкала, 1965; *Андрианов Б.В., Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы и проблемы картографирования // Сов. этнография. 1972. № 2. С. 3-16; *Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н.* Передача информации как тип существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. М., 1972. Вып. 2. С. 23-26; *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Крюков М.В.* Еще раз об исторических типах этнических общностей // Сов. этнография. 1986. № 3. С. 58-69; *Он же.* Этнос и субэтнос // Расы и народы. М., 1988. Вып. 18. С. 5-21; *Токарев С.А.* К постановке проблем этногенеза // Сов. этнография. 1949. № 3. С. 12-36; *Он же.* Проблема этнических общностей (К методологическим проблемам этнографии) // Вопр. философии. 1964. № 11. С. 49-52; *Формозов А.Л.* Этнокультурные области на территории Европейской части СССР в каменном веке. М., 1959.

15. *Гумилев Л.Н.* Этнос и ландшафт // Известия Всесоюзного Географического общества. 1968. Вып. 100. № 3. С. 196-199; *Он же.* Этногенез и биосфера. Л., 1989.

16. *Бутинов Н.А.* Происхождение австралийцев и меланезийцев // Совещание по методологии этногенетических исследований. 1951. М., 1951. С. 3-6. Дискуссию об этнической непрерывности см.: Расы и народы. М., 1989. Вып. 19.

А. В. Гура (Москва)

ВОРОБЕИ ИСПЕЧЕН

Vnogo 'e putij jedan prdac
Već vrîdan neg pečen vrebac.

(Из шуточной песни венгерских хорватов [1])

"Лучше би ми воробеи испечен приимати от руки твоея, нежели боранье плечо от государеи злых". Эти слова из "Моления Даниила Заточника" [2], памятника XIII в., как и сообщение "Повести временных лет" под 946 годом о взимании княгиней Ольгой с древлян дани воробьями и голубями ("по 3 голуби да *по* 3 воробьи") [3], могут служить свидетельством того, что ловля и употребление воробьев в пищу были в прошлом обычными.

В этнографической литературе сведения о ритуальной ловле, печении и поедании воробьев встречаются в различных славянских зонах, чаще всего у южных славян [4] и в Полесье. Характерно, что и у южных, и у восточных славян подобные обычаи были приурочены к святочному периоду – к Рождеству или Новому году.

У сербов в различных районах на Рождество было принято разговляться печеными воробьями. В южной Сербии воробьев запекали внутрь рождественского поросенка, и, как только его вынимали из огня, сначала хозяин, а затем все домашние отведывали в первую очередь воробьев [5]. Воробья помещали внутрь запекаемого рождественского животного у сербов в районах Ресавы [6] и Ядара [7]. В северо-восточной Боснии рано утром на Рождество всем домашним следовало отведать печеной тыквы, чтобы не одолевала злость, кизиловых почек, чтобы быть здоровым, как кизил, сыра и запеченных в рождественском животном воробьев – кусочка воробьихи [8] или воробьев, нанизанных на вертел [9]. В центральной и северо-восточной Боснии разговлялись запеченными воробьями (в районе Озрена, помимо воробьев, еще и большими синицами) для того, чтобы не нападала чесотка [10]. Кроме того, в центральной Боснии, а также у русских в Рязани воробьев считалось полезным есть страдающим импотенцией [11], что связано с широко распространенной у славян сексуальной (мужской) символикой воробья.

Чаще всего, однако, с поеданием воробьев связывается приобретение воробьиной легкости, живости и проворства. Македонцы Скопской Котлины перед Рождеством ловят и вялят воробьев, а на Рождество разговляются ими. С возгласом *пр, пр, пр!* съедают их и бегут, чтобы весь год быть легкими и летать, как воробьи [12]. В селах Подримы и Косова

Поля на Рождество готовят для разговенья изжаренного на свином сале воробья, но перед тем, как его съесть, прикасаются им к рогатому скоту, чтобы и скот, и те, кто это делает, были такими же легкими и поворотливыми, как воробей [13]. В юго-восточной Сербии в период рождественского поста ловят воробьев, вялят их и на Рождество разговляются их мясом, чтобы быть проворными, как воробьи [14]. В центральной Сербии и Алексинацком Поморавье нечетное число воробьев, от одного до семи, запекают внутрь рождественского поросенка или пекут вместе с ним, и рано утром на Рождество все члены семьи прежде всего разговляются воробьями, считая, что благодаря этому они станут крепкими и здоровыми и будут способны к любой работе в новом году [15]. Севернее, в Груже, утром на Рождество все домашние, усевшись возле огня, разговляются воробьями. Мужчины при этом говорят: "Да омрсим од врапца месо, па да биднем лак као врабац, а јак као ждребац" (Разговеюсь мясом воробья и буду легким, как воробей, и сильным, как жеребчик). Женщины говорят: "Да омрсим од врапче месо па да биднем лака као ждребица" (Разговеюсь воробьиным мясом и буду легкой, как кобылка) [16]. Еще севернее, у хомольских сербов, чтобы быть легким и веселым, как птицы, разговляются не воробьями, а диким голубем, куропаткой или дроздом [17].

Обычай разговляться печеными воробьями в первый день Рождества для приобретения легкости в течение всего года известен и в Болгарии, в частности в Софийском округе [18]. В северо-западной Болгарии, в районе Видина, хозяйка печет на Рождество пойманных и ощипанных воробьев и вместе с вином дает по кусочку каждому, чтобы он был легким, как воробей [19]. В другом конце Болгарии, на северо-востоке (в районе Силистры), утром на Рождество все первым делом разговляются вялеными или испеченными на вертеле воробьями, чтобы весь год быть здоровыми и легкими и порхать, как воробьи [20]. Есть свидетельства о бытовании этого обычая у румын: в Слобозе (уезд Влашка) на Рождество едят воробьев, считая, что они придают сил [21].

Изолированное и единичное, но поразительно точное соответствие этому южнославянскому обычаю, с той же самой мотивировкой, отмечено у русских, в самой глубине России. Тамбовские переселенцы в Оренбургской губ. в первый день Рождества ловили воробьев и разговлялись ими "на первом поданном блюде", чтобы таким образом приобрести "быстроту и легкость, подобно порхающему воробью, в течение целого года" [22]. У восточных славян поедание воробьев засвидетельствовано еще лишь западном в белорусском Полесье. В Брестском у. Гродненской губ. накануне Нового года ловили воробьев и готовили из них жаркое [23]. Мотив воробьиного жаркого встречается также в шуточной свадебной песне из Винницкой обл. На свадьбе в доме жениха после обряда покрывания невесты свахи невесты поют ее матери, качая ее на руках:

Свашко моя, свашко моя,
Свашко моя мила, (2)
Я ж для тебе, свашко-пташко,
Горобчика вбила (2).

Із крилець холодець,
З головки печеня, –
Оце тобі, свашко-пташко,
Готова вечеря (2) [24].

Имеется немало свидетельств, относящихся географически к западной восточнославянской зоне (Волынь, западное Полесье, Гродненская, Виленская и Витебская губ.), о ловле воробьев в канун Нового года. Например, в Витебском у. считали, что "в новогоднюю коляду есть тайная минута, когда все воробьи точно оцепенелые – глухи и слепы – и когда их можно переловить до последнего. Эту минуту знают только животные, от которых человек может выведать подслушиваньем, зарывшись в хлевном навозе" [25]. В отличие от южных славян пойманных воробьев в этой восточнославянской зоне не съедали (за исключением упомянутого новогоднего жаркого в Брестском Полесье), однако связь с южнославянским обычаем печь воробьев можно видеть в том, что пойманных воробьев пекли и варили, сжигали, бросали живьем печь или грозили припечь воробью клюв. Смысл этих действий был тоже иной, чаще всего отвращающий. Пойманных под Новый год воробьев здесь обычно сжигали или высушивали в печи и толкли в порошок, а весной их пепел или порошок смешивали с зерном и использовали при первом севе, чтобы обезопасить посевы от воробьев [25]. В Житомирской губ., в районе Бердичева, в новогодний вечер воробьев пекли и варили, чтобы летом они не клевали в поле жита и конопли [27]. В Слонимском у. Гродненской губ. воробья бросали в печь девушки, гадавшие под Новый год о замужестве: если воробью удастся вылететь из печи, то девушка *вылеціць з хаты* [28]. В Кобринском р-не Брестской обл. в этот день девочки, заходя в хату щедровать, пускают пойманного воробья, приговаривая: "Шчо́дрый вэ́чор, до́брый вэ́чор, прынэсли́ вам пту́ху. Прыпэче́мо но́са, сэб нэ е́ли вам (на по́лю) про́са". Или: "Шчо́дрый вэ́чор, до́брый вэ́чор, пойнялы́ орабъя́, одруба́емы (ёму) но́са, сэб нэ йиў у вас про́са" [29]. В соседнем Дрогичинском р-не тоже ловили воробьев перед Новым годом, колядники ходили по домам и говорили: "На Шчодру́ху зловы́в пту́ху, одри́жымо но́са, коб ны йи́ла про́са" [30].

В Малоритском р-не Брестской области, на самой границе с Волынской, известен святочный обычай *гоня́ты воробухы́* во время ужина (*ко́ляды*) с кутьей. Все члены семьи закрывали глаза, а кто-нибудь стукал ложкой по лбу одного из сидящих, обычно детей. Тот старался угадать, кто его ударил. Это делалось, "абы ячмэня́ ў ли́ти воробухы́ нэ объйида́лы" [31]. Сходный обычай отмечен у поляков в районе Сандомирской Пущи. В рождественский сочельник, когда ели кашу, били ложкой по лбу соседа со словами: "A duś gołębie z prosa, z tatarki, aduś!" [Кыш, голуби, с проса, с гречихи, кыш]. Когда ели ячменную кашу, уда-

ряли ложкой в лоб, прогоняя ворон: "A si, wrony!" [32]. Два этих обычая, полесский и малопольский, особенно мотивировка и календарная приуроченность описанных действий и использование ложки, перекликаются с обычаем, известным в центральной Боснии: разговляясь на Рождество воробьями, все домашние едят их по очереди одной ложкой, чтобы летом воробьи не ели жито [33].

С другой стороны, название полесского обычая *гоняты воробухы* дает параллель с кашубским *naganianiem wróbli* в новогоднюю ночь – забавой, пародирующей ловлю воробьев, подшучиванием над каким-нибудь простаком, которого ставили под крышу с мешком в руках и велели ловить воробьев, которых остальные обещали нагонять ему с крыши. Но вместо воробьев его с крыши обливали водой [34]. Комически обыгрывался мотив ловли воробьев ситом и в польском народном анекдоте "О старой бабке, которая хотела выйти замуж", записанном в Тарнобжегском воеводстве. Кавалер, решивший подшутить над бабкой, предлагает ей себя в мужья с условием: "A niech mie babka złapie sitkiem dziesieńć wróbli na o tem chruście (płot taki chruściany był), to ja bede widzioł, ze babka ma siłe ji idziemy zara do ksiendza". Ano una wziena zara te sitko, wysła i macha tem sitkem. Ale zes jak zembów ni miała, tak "siulta, frópelki, siulta! No, choć jednego słapiłam, tylko dziewińciu blatowało, ale zem jednego nie złapała!" Przychodzi wiecór kawalir: "Nu, babko, są wróbelki?" – "Nima, bo wiater był, ni mogłam złapac. Daj mi jinny zakład, to juz ja go prendzy wygram" ("А поймай мне, бабка, ситом десять воробьев на вон том плетне (изгородь такая плетеная была), тогда я увижу, что у тебя достает еще сил, и мы сразу же пойдем к венцу". Ну, она тут же схватила сито, вышла и машет этим ситом. А так как зубов-то у нее не было, то она так: "Сюды, волопейки, сюды! Ну, хоть одного поймать, так офталось бы всего девять, так ведь и одного не поймала!" Вечером приходит кавалер: "Ну как, бабка, есть воробейки?" – "Нету, такой ветер был, что не смогла поймать. Дай мне другое задание, так я уж скорее заклад выиграю") [35].

Отметим также, что южнославянско-кашубское соответствие обнаруживается в самом обычае разговляться дикими птицами. У южных славян это печеные или вяленые воробьи (реже – синицы, дрозды, голуби) на Рождество, которых ловят в рождественский пост, у кашубов – разговление на Пасху засоленным мясом ворон, которых отлавливают в течение всего Великого поста. Вечером в Великую субботу парни обходят село с криком: "Wyganiajta post i kładźta wrony w grop" (Выгоняйте пост и кладите ворон в кастрюлю) [36]. Добавим, что печеных на костре ворон едят также в свой праздник, день Зеленых святок, пастухи западных Бескид в районе Нового Сонча, а сорок – силезские пастухи района Ополя [37].

Как показывает собранный здесь материал, *"воробеи испечен"* в

различных своих модификациях объединяет собой, таким образом, три важнейшие и архаические славянские зоны – южнославянскую, полесскую и кашубскую.

1. *Kurelac F.* Jačke ili narodne pěsme prostoga puka Hrvatskoga po župah Šoprunskoj, Mošonjskoj i Železnoj na Ugrih. Zagreb, 1871. S. 267.

2. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Пригот. к печати *Н.Н.Зарубин*. Л., 1932. С. 61; Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1976. Вып. 3. С. 29.

3. Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы: XI – начало XII века. М., 1978. С. 72.

4. Часть южнославянского материала предоставлена автору самим юбиляром, за что мы выражаем ему свою благодарность.

5. *Борђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 341.

6. *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1966. Књ. 28-29. С. 199.

7. *Костић П.* Новогодишњи обичаји (Јадар– Вуков Завичај) // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1964. Књ. 27. С. 407.

8. *Kajmaković R.* Semberija: Etnološka monografija // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Sarajevo, 1974. Knj. 29. S. 94.

9. *Filipović M.S.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne // Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1961. Knj. 12. S. 102.

10. *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1941. Књ. 61. С. 126; *Филиповић М.С.* Озрењаци или Маглајци: Етнолошки приказ // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Sarajevo, 1952. Knj. 7 (nova serija). S. 367.

11. *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији. С. 301; *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 4. С. 13. (Тр. Об-ва исследователей Рязан. края. Вып. 26).

12. *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 376.

13. *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886. С. 35.

14. *Филиповић М.С., Томић П.* Горња Пчиња // Српски етнографски зборник. Београд, 1955. Књ. 68. С. 93.

15. *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Књ.83. С.173; *Антонијевић Д.* "Врабац" – нов

облик певања // Гласник Етнографског института САН. Београд, 1958. Књ. 7. С. 124.

16. *Мијатовић С.М.* Обичаји Српског народа у Левчу и Темнићу // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 298.

17. *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомољског // Српски етнографски зборник. Београд, 1913. Књ. 19. С. 78.

18. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1938. Bd. 9, Lfg. 8. S. 186; *Арнаудов М.* Български народни празници. София, 1943; Устное сообщение проф. М. Янакиева.

19. Библиотека на Софийски университет "Климент Охридски". Ркс. 140. С. 287.

20. Архив на Етнографски институт с музей (София). № 199. С. 5.

21. *Gorovei A.* Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915. P. 397.

22. *Алемасов Г.* Искоренение суеверного обычая // Владимирские губернские ведомости. 1850. № 35. С. 192 (перепечатано из Оренбургских губернских ведомостей). Цит. по: *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М.,1982. С.163.

23. *Крачковский Ю.Ф.* Быт Западно-Русского селянина. М., 1874. С. 172-173.

24. Весілля в селі Мізяківські хутори Вінницького району Вінницької області / Опис М.М.Шубравської. Мелодії записав О.А.Правдюк. 1967. // Весілля. Київ, 1970. Кн. 2. С. 414.

25. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 230.

26. *Коробка Н.* Восточная Волынь // Живая старина. 1895. № 1. С. 37; *Kopiernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z matryalów zebranych przez P.Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim // Zbór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877. T. 9. S. 145; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. С. 437; *Крачковский Ю.Ф.* Указ. соч. С. 173; *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe (zabobony, przesądy, wróżby i t.d.), zebrane w gubernji wileńskiej // Wisła. 1903. T. 17. S. 278-279; *Никифоровский Н.Я.* Указ. соч. С. 230.

27. Рукописні фонди Інституту містецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського УАН (Київ). Ф. 15-3 (фонд В.Кравченка). Од. зб. 708. Арк. 21.

28. *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej: Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1891. Kraków,

1897. T. 1: Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. S. 314.

29. Запись автора (с. Засимы, 1985 г.).

30. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 75.

31. Там же. С. 76.

32. *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy: Gawędy kulturowo-obyczajowe. Kraków, 1962. S. 40.

33. *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији. С. 126.

34. Archiwum Pracowni Dokumentacji Sztuki Ludowej Instytutu Sztuki PAN (Kraków). Teka 524. S. 50 (w. Pinczyn, pow. Starogard. Запись В. Драбик, 1969).

35. Archiwum fonograficzne Pracowni Etnolingwistycznej Uniwersytetu im. M. Curie-Skłodowskiej (Lublin). TN 1A (w. Wierzchowiska, pow. Janów Lubelski).

36. *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933. S. 122.

37. Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków). Nr 7257. S. 59; Nr 7235. S. 23.

В. М. ЖИВОВ (Москва)

ДВОЕВЕРИЕ И ОСОБЫЙ ХАРАКТЕР РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

1. Зависимость характера наблюдений от позиции наблюдателя, постулированная теорией относительности, не в меньшей степени приложима и к сфере гуманитарных явлений. Двоеверие, т. е. сохранение языческих верований и обрядов наряду с христианскими, часто рассматривается как особенность русской народной культуры, создающая принципиальное различие между русской и западноевропейской культурной ситуацией. В какой степени это представление обусловлено позицией наблюдателя?

Традиция такого взгляда на русскую культуру восходит еще к XVIII веку, к тем наблюдениям над русской народной жизнью, которые делали вполне оторвавшиеся от нее и европеизировавшиеся историки и литераторы. Их этнографические наблюдения – сколь бы поверхностными они ни были – побуждали их к определенной интерпретации исторических источников, относившихся к существенно более раннему времени (тех, в которых осуждались двоеверцы), и создавали убеждение, что в отличие от "просвещенной Европы" на Руси с древнейших времен христианство и язычество сосуществовали друг с другом, раздел сфер влияния между ними является своего рода культурной константой и препятствует формированию полноценной "европейской" культуры. Понятно, что этнографическое описание любого крупного социума (в частности, любого из европейских народов) обнаружит определенные несходства в том синтезе языческого прошлого и христианского просвещения, который свойствен любой европейской культуре и разновидности которого являются важным компонентом в специфике каждой из них. Это очевидно a priori и вполне приложимо к России. Речь, однако, идет не об этой частной специфике, а об ее отношении к фундаментальной культурологической оппозиции России и Запада. Вопрос в том, конституируют ли отдельные несходства особый тип веры и особый тип религиозного поведения, не находящего аналога на Западе.

Рассматриваемый комплекс культурологических представлений удерживается в течение всего XIX в. (не будучи практически затронут славянофильством, которое приписывало славянам своего рода органическое христианство) и входит – лишь с несколько модифицированными словесными формулировками – в современную науку. Чтобы не быть голословным, приведу хотя бы утверждение В. Г. Пуцко, полагающего, что с принятием христианства "в целом духовная жизнь русского общества оказалась расколотой с двумя параллельно существовавшими уровнями культурного развития" [14].

Данный подход обретает законченные очертания в концепции Б.А.Успенского [18]. По его мысли, двоеверие как религиозно-культурная ситуация существует параллельно с диглоссией как ситуацией языковой. Тем самым утверждается, что имеется однозначное функциональное дополнительное распределение христианского и языческого поведения, подобное распределению сфер употребления церковнославянского и русского языков. Подразумевается, что в одних ситуациях должно иметь место чистое (христианское), а в других – нечистое (языческое) поведение, причем эта модель общепонятна и общезначима. В соответствии с двумя типами поведения выделяется чистое (церковь, красный угол) и нечистое (баня, овин, кузница, распутье) пространство, чистое (Пасха, Рождество) и нечистое (святки, ночь на Ивана Купалу) время, равно как и противопоставленные наборы акциональных единиц. Хорошей иллюстрацией таких противопоставленных наборов могут служить, например, исторические песни о Гришке Отрепьеве, в которых Гришка противополагается благочестивым православным и его поведение снабжается атрибутами нечистоты (баня, колдовство и т.д.) [13].

Существование двух противопоставленных типов поведения может рассматриваться как данность, однако реконструкция на этой основе особой дуалистической религиозно-культурной модели требует в плане методологии значительно более четкой аргументации. Говорить о христианско-языческом дуализме как синхронном принципе устройства социального поведения можно лишь в том случае, если имеет место осознанная оппозиция двух ценностных полюсов и вместе с тем отсутствует переходная зона совмещения христианского и языческого поведения. Противопоставленность полюсов очевидна, в традиционном микросоциуме она реализуется в сосуществовании попа и ворожеи как двух центров духовного быта русской деревни. С отсутствием переходной зоны дело, однако, обстоит существенно сложнее.

2. Для анализа в этом плане религиозно-культурной ситуации сегодняшнего дня принципиальное значение имеют полевые этнографические исследования Н.И.Толстого и руководимой им группы. Поскольку в цели этих исследований входит не только извлечение отдельных архаических элементов из разнообразного материала наблюдаемой у восточных славян духовной культуры, но и описание всей совокупности обрядовых элементов в их фактическом функционировании, результатом оказывается достаточно сложная реальная картина, в которой широко представлено и вторичное осмысление обрядовых элементов, и складывание их в новые ритуальные "тексты". Эти исследования однозначно указывают на существование переходной зоны, в которой отдельные элементы принципиально не могут быть отнесены к одному какому-либо полюсу – христианскому или языческому (антихристианскому).

4*

Достаточно показательны в этом плане обряды вызывания дождя. Полюса обозначены здесь вполне отчетливо. С одной стороны, служатся молебны и освящаются источники, с другой – произносятся заговоры, и вдовы, впрягшись в плуг, опахивают деревню, что является магическим действием языческого происхождения, отражающим представления о связи земных и небесных вод; обезвреживаются заложные покойники. Точно так же могут распахиваться высохшие русла рек и ручьев. Для последнего обряда известны случаи, когда женщины, вспахивавшие русло, пели при этом духовные стихи; подобные случаи, безусловно, относятся к промежуточной зоне, поскольку в норму христианского поведения такие действия, безусловно, не входят. Аналогичным образом, вместо обливания водой женщины, связанного с идеей плодородия земли, обливать водой могут попа, и в этом случае, несомненно, обряд не осознается как противохристианский [16]. Подобная переходность свойственна не только обрядам, но и пониманию отдельных символических предметов, например сети, когда христианская символика собирания духовных плодов (уловления ищущих веры) накладывается на функционирование сети в свадебном обряде (исходно сеть выступает в качестве оберега в силу магической функции узлов) [17].

Такого рода примеры хорошо известны и обоснованно трактуются как (частичная) десемантизация, т.е. утрата тем или иным элементом синхронной связи с системой антиповедения. Вспахивание русла когда-то входило в обрядовую систему "нечистого" поведения, но затем выпало из нее, перестало однозначно с ней соотноситься. Не сделавшись, однако, органической частью христианской практики и сохраняя возможность реализации в "нечистом" контексте (например, с произнесением заговоров), подобные элементы как раз и образуют промежуточную зону, соединяющую два полюса. О полной десемантизации (и об отсутствии смешения) мы оказываемся в праве говорить лишь в том случае, когда тот или иной элемент полностью ассимилируется системой христианского поведения (ср., например, поминки в современном христианском обиходе).

Возникает вопрос, в какой мере подобные современные наблюдения находят аналогию в Древней Руси, не суть ли они феномены новейшего распада традиционной духовной культуры. Ответ требует не столько поиска сходных фактов (хотя они и обнаруживаются), сколько методологической последовательности. Для историка, занимающегося реконструкцией славянского язычества, важны прежде всего различные его реликты. Для нас же, когда ставится вопрос о характере сосуществования христианства и язычества, принципиальное значение имеют разнородные пути рецепции языческого наследия культурой принявшего христианство народа. Здесь следует четко различать синхронный и диахронический аспекты.

Синхронно в любой христианской культуре языческое наследие фраг-

ментировано, и каждый из фрагментов может быть определен как языческий лишь генетически, в диахронической перспективе. Один из фрагментов становится ядром системы антиповедения (нечестивой магии и т.п.); это ядро не есть реликт в чистом виде, оно переживает изменения и трансформации. Другие фрагменты подвергаются десемантизации. Десемантизация может быть результатом одного из двух процессов: сознательной (миссионерской) ассимиляции элементов языческих обычаев и представлений в локальную систему христианских верований (ср. перенос языческих патрональных отношений на христианских святых) и постепенной утраты этими элементами прямой связи с системой антиповедения, их растворение в христианизированном быте. В последнем случае десемантизация есть результат смешения, и поэтому те десемантизированные элементы, которые не могут быть соотнесены с сознательной ассимиляцией, выступают как свидетельства смешения, причем, как правило, чем полнее десемантизация, тем более архаическому слою может быть приписано смешение. В силу этого полностью десемантизированные элементы языческого происхождения в современном христианском обиходе могут трактоваться как следствия смешения, начавшегося за много столетий до момента наблюдения.

3. Подчеркивая несходство культурной ситуации русского средневековья и средневековья западноевропейского, исследователи указывают, что на Руси все действия, относившиеся к системе антиповедения, были религиозно значимыми и требовали покаяния [10]. Например, ряженые, участвовавшие в святочных играх, приносили покаяние на Богоявление и смывали грех кощунственной игры в крещенской проруби; для Западной же Европы карнавал покаяния не требовал и как антиповедение не воспринимался. Такая трактовка содержит элемент психологизма и навязывает социальным действиям то интенциональное содержание, которого они могли не иметь. Действительно, когда мы читаем описание святок в Отрадном в "Войне и мире" Л.Н.Толстого, мы не можем не заметить, что автор нигде не приписывает своим героям той религиозной чувствительности, которая усваивается более раннему периоду как норма социального поведения. Понятно, что ссылку на Толстого легко отвергнуть как относящуюся к слишком позднему времени и к кругу представлений европеизированной социальной элиты (хотя этнографические наблюдения Толстого, как правило, достаточно точны). Это, однако, не снимает вопроса о том, как и когда подобная религиозная чувствительность перестает быть социальной нормой и – шире – была ли она социальной нормой вообще.

Здесь следует иметь в виду характер тех источников, на основе которых делаются выводы о религиозной психологии русского средневековья. За исключением современных этнографических данных, это источники преимущественно обличительные или религиозно-дидактические. В

тех случаях, когда мы располагаем прямыми личными свидетельствами (типа покаяния кн. И.И.Хованского, принужденного участвовать во Всешутейшем и всепьянейшем соборе Петра I, или аналогичных фактов времени Ивана Грозного), речь идет не о традиционных календарных обрядах, а о четко выраженном и намеренном кощунстве. Что же касается обличительных и дидактических сочинений, скажем, указов Алексея Михайловича и патриарха Никона против суеверий, то в них, можно думать, религиозный ригоризм авторов актуализирует языческое содержание десемантизированных обрядовых элементов. Такая актуализация, скорее всего, не отражает общезначимого религиозного сознания как социальной нормы.

Более того, естественно предположить, что религиозный ригоризм, акцентирующий нечистое происхождение народных обычаев, как раз и обусловлен тем, что общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству. Когда, например, в "Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом..." обличается двоеверие, то говорится о целой школе религиозного "безразличия", допускающего нечестивые языческие обычаи в христианский обиход: "... єгда же оу кого будет пиръ. тогда же кладут въ в[є]дра ї в чаши и пьют ѡ ідолѣхъ своїхъ веселящеся. Не хужьши суть еретиковъ ни жидовъ. їже в вѣре ї во крещеньї тако творят. не токмо невѣжи. но ї вѣжи. попове ї книжници аще ж[є] не творят того вѣжи да пьютъ ї ждат моленое то брашно. аще ж[є] не пьютъ ни ждат да видат дѣаниѧ їхъ злаѧ, аще ж[є] не видатъ да слышать, ї не хотать ихъ пооучити" [4] (ср. [1]). Очевидно, что обличается здесь именно социальная норма, допускающая смешение христианского благочестия с нечестивыми обрядами. Их нечестивое, языческое содержание для общества в целом не ясно, т.е. они десемантизированы, и именно поэтому необходимо это общество "поучити" – именно потому, что нормальный его член двоеверцем себя не сознавал. На основании подобных источников совершенно неправомерно говорить о дуалистическом столкновении благочестия и антиповедения как парадигме религиозного сознания русского средневековья. Святочные или масленичные игры могли быть таким же не требующим рефлексии элементом традиционного быта, как и карнавал в Италии или Франции.

Таким образом, систематическая критика источников по русской народной духовной культуре Средних веков приводит к выводу, что никаких принципиальных отличий этой культуры от народной духовной культуры Западной Европы не наблюдается. В обоих случаях возникали одни и те же проблемы сочетания языческого наследия с христианским просвещением и их решение реализовало одни и те же модели: сознательная ассимиляция одних элементов в локальных христианских верованиях, сохранение других в качестве нечестивой магической практики и постепенная десемантизация третьих в результате смешения обычаев и верований разного происхождения. Различия же имеют не принципиальный, а количественный

характер и связаны с тем, что соответствующие процессы в Западной Европе начинаются раньше и протекают в обществе с несколько иной социальной структурой (большее развитие города и тех типов религиозного менталитета, которые характерны для городских сословий).

Вместе с тем в Западной Европе конец средневековья и эпоха Ренессанса обозначены чрезвычайным развитием и влиянием того религиозного ригоризма, который на Руси замыкался, по существу, в сфере книжной культуры. Рост религиозного ригоризма, наиболее ярким проявлением которого было преследование ведьм в XVI-XVII вв., был обусловлен различными факторами (рационализация религии и стремление к ее "очищению", развитие магических учений и реакция на них), но в любом случае приводит к актуализации десемантизированных элементов и к их последующему устранению. Деревенская ворожея, более или менее благополучно существовавшая в Средние века, в эпоху Ренессанса, по необходимости разделяет судьбу своего ученого городского коллеги: традиционные верования превращаются в вероотступничество, поскольку они отождествляются с нетрадиционным магизмом, развившимся в рамках городской (или элитарной) культуры (ср. [5]). Эти процессы, естественно, усугубляют различия между западноевропейской и русской культурно-религиозными ситуациями и как раз и закладывают основу того непонимания, которое позднее создает у европеизированного наблюдателя представление о специфике русского двоеверия. Все же, видимо, и эти процессы не разрушают окончательно тождество общей модели (поскольку в Западной Европе в какой-то степени сохраняется и календарная обрядовость, и антихристианская магическая практика), и во всяком случае они протекают вне рамок народной духовной культуры средневековья, которая и является предметом сопоставления. В рамках же этой культуры ни о какой принципиальной специфике восточнославянской модели говорить не приходится.

4. Сказанное отнюдь не означает, что мы следуем концепции Д.С.Лихачева, А.М.Панченко и ряда других исследователей, приписывавших русскому средневековью ту смеховую карнавальную культуру, которую М.М.Бахтин рассматривал как свойство средневековья западного (см. [8; 9]). Такая концепция порождена в конечном счете некритическим стремлением описать русское культурное развитие с помощью тех же культурных типов, которые устанавливаются для западноевропейских культур (ср. поиски соответствий западному Ренессансу, приведшие к появлению расплывчатого понятия русского предвозрождения, и т.п.). При этом никак не обосновываются методологические основания сравнения, а поставленные в соответствие феномены не могут не вызвать недоумения. В этом плане мне представляется справедливой критика Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского [11]. Это, в частности, относится к трактовке поведения юродивого. Антиповедение юродивых ни в какой мере не является карнавальной игрой (хотя генетически, возможно, эта модель поведения и имеет

общие корни с карнавалом – в поведении исцеленных бесноватых, живших у гробниц святых в позднеантичную эпоху, – ср. [3; 12]), но своеобразным проявлением религиозного ригоризма, при котором актуализируется оппозиция христианской веры и народных обычаев (как элемента отвергаемого – "бесовского" – социального порядка).

Однако неудачная экстраполяция "карнавальной" модели на русскую культурную историю обусловлена прежде всего недостатками самой этой модели: аналогии оказываются ложными не столько потому, что на Руси не было сходных явлений, сколько в силу произвольного и необоснованного концептуализирования, свойственного самому построению Бахтина. Это построение обнаруживает несомненную зависимость от специфической позиции наблюдателя, рассматривающего этнографические данные через призму литературоведческих проблем.

Действительно, Бахтин исходит из предположения, что роман Рабле дает репрезентативную картину народной духовной культуры романского средневековья [2]. Однако, как это очевидно и Бахтину, Рабле ни в какой мере не был "народным" или "фольклорным" писателем, его роман являет собой изощренный синтез гуманистических идей, эразмовского евангелизма, ренессансной утопии (Телемское аббатство) и гротескных элементов разного происхождения (идущих как из средневековой народной культуры, так и из античных литературных источников – см. [15; 6]). Так же как в "Похвале глупости" Эразма или в комедиях Шекспира, в "Гаргантюа и Пантагрюеле" широко используются элементы средневекового карнавала, но подобные элементы получают при этом совсем иное значение, чем они имели в народной культуре, а отнюдь не находят здесь, как думал Бахтин, "свое высшее выражение". Для суждения о народной культуре они никак не пригодны. С одной стороны, они как раз и воплощают гуманистическое отталкивание от "темных веков", протест против средневековых социально-религиозных институтов (монашества, паломничеств и т.д.), с другой – они входят (по крайней мере, у Рабле и Шекспира) в новую парадигму ренессансного герметического магизма и в этом контексте могут сочетаться с идеей освобождения и построения новой гармонии. В любом случае бахтинская концепция освобождающего карнавального смеха не имеет никакого отношения к народной духовной культуре (нерефлективному традиционному поведению), а то, к чему она может иметь какое-то отношение, принадлежит к интеллектуальному (рефлективному) гуманистическому компоненту, с народной культурой никак не связанному.

Из сказанного не следует, что раблезианское карнавальное обыгрывание полностью независимо от культуры средневековья. В качестве феномена культуры роман Рабле включает фольклорные (в широком смысле) традиции в репертуар сталкиваемых культурных текстов. В качестве же литературного творения он трансформирует те традиции интеллектуальной

игры, – включая приемы столкновения культурных пластов, – которые вырабатывались в средневековой латинской литературе (прежде всего в литературе вагантов, средневековой пародии и т.д.). Подобная интеллектуальная традиция в русской средневековой книжной культуре действительно отсутствует (или, во всяком случае, ограничена лишь второстепенными периферийными явлениями). Именно отсюда, на наш взгляд, возникает то представление об отсутствии в русской средневековой культуре смехового компонента, о ее религиозной строгости (отрицании любой игры), которое Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский противопоставляют подыскиванию случайных соответствий западной традиции, действительно чуждой русскому православию.

Таким образом, конститутивные различия между русским и западным культурным развитием лежат не в сфере народных верований и обычаев, не в двоеверии как специфике русской духовности, а исключительно в области книжной культуры; искомая специфика относится к верхам, а не к низам русской культуры (в терминологии Н.С.Трубецкого). Эта специфика состоит в том, что в древнерусской культуре практически отсутствует традиция интеллектуальной игры, пародирования, сознательного столкновения разнородных культурных пластов. Отсутствие данной традиции обусловлено, видимо, иным, чем на Западе (и в Византии), освоением античного наследия. Каким бы глубоким ни было в романском мире падение классической образованности в "темные века" и сколь бы сильным ни был церковный ригоризм, античное наследие оставалось там живым и генерирующим новые явления компонентом культуры. Пародированные церковные службы были в определенном смысле параллельны христианизированному Виргилию: в обоих случаях мы имеем дело с продуктами ученой интеллектуальной деятельности, соединявшей в разных сочетаниях крайние точки своего интеллектуального кругозора и обыгрывавшей это сочетание.

Подобная традиция в России действительно отсутствовала (вплоть до середины XVII в.). "Еллинские хитрецы" – от Омира до Аристотеля – практически всегда выступали лишь как носители языческого безбожия и в интеллектуальный кругозор русских книжников не входили (ср. [7]). Поэтому на Руси не было почвы для ученой игры, и русское православие воспринимало всякое "играние" как бесовский соблазн – по крайней мере, тогда, когда обращало на него внимание. Эта специфическая особенность входит в комплекс фундаментальных характеристик русского культурного развития, образующих особый путь русской духовности. Другими элементами этого комплекса являются отношение к античной мифологии, специфическая рецепция римского права, особое восприятие книжного (церковнославянского) языка и т.д. Взаимосвязь и взаимодействие всех этих компонентов должны быть предметом отдельного пространного исследования, очевидно выходящего за рамки настоящих кратких заметок.

1. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь // СПб., 1914. С. 155 и след. (Зап. ист.-филол. ф-та Имп. С.-Петербург. ун-та. Ч. 117).

2. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 6, 83, 111 и др.

3. *Brown P.* The Cult of the Saints. L., 1981. P. 110-111.

4. *Буслаев Ф.* Историческая христоматия церковно-славянского и древне-русского языков. М., 1861. Стлб. 520.

5. *Гуревич А.Я.* Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 12-46.

6. *Yates Fr.* The Last Laugh // Yates Fr. Ideas and Ideals in the North European Renaissance. Collected Essays. London; Boston; Melbourne; Henley, 1984. Vol. 3. P. 153-163.

7. *Живов В.М., Успенский Б.А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII-XVIII вв. // Античность и культура в искусстве последующих веков. Гос. музей изобразительных искусств. Материалы науч. конф. 1982. М., 1984. С. 204-285.

8. *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* "Смеховой мир" Древней Руси. Л., 1976.

9. *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

10. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 12. (Труды по русской и славянской филологии. [Вып.] 28: Литературоведение.)

11. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопр. лит. 1977. № 3. С. 148-166.

12. *Magdalino P.* The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century // The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. Hackel. L., 1981.

13. *Миллер В.Ф.* Исторические песни русского народа. XVI-XVII вв. Пг., 1915. С. 586-588. (Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т. 93.)

14. *Пуцко В.Г.* Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С.303-309.

15. *Screech M.A.* L'évangélisme de Rabelais. Paris, 1959.

16. *Толстая С.М., Толстой Н.И.* Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 95-130; *Они же.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб - Любляна, сентябрь 1978 г.: Доклады советской делегации. М., 1978. С. 364-385.

17. *Толстой Н.И.* Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам: 1. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 122-129.

18. *Успенский Б.А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале "Хожения за три моря" Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59-63; *Он же*. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326-336.

Г. И. Кабакова (Москва)

ЗОЛОТЫЕ РУКИ

Утверждение о том, что рука в мифологической топологии тела занимает центральное место, не требует особых доказательств. Сознавая обширность сюжета, остановимся лишь на символических функциях руки в обрядах, приуроченных к моменту рождения ребенка в восточноевропейских традициях.

У славян рука нередко оказывается метафорой единства семьи: укр. "Матери кожної дитини жаль, бо которого пальця не вріж, то все болить" [1, *177*]. Тот же образ последовательно реализуется в терминологии младшего ребенка в семье. Так, на Украине о женщине с грудным ребенком, вновь ожидающей пополнения, в шутку говорят: "Наш мізинчик уже чуде, поки другий буде" [2, *98*]. *Мизинец* в этом значении встречается во многих диалектах: рус. *мезенька, мезонька* (Арх., Волог.), укр. *мізинець, мізинчик*, пол. *mizynek, mizyniec*, словен. *mezinec, mezinek*, сербохорв. *мезимац, мезимица, mizinac, mijezinac, mezimče*, болг. *мизиня, мизинче, мизинец, мизул* [3].

В ином контексте – в магических приемах, чья цель обеспечить временное бесплодие, – пальцы вновь символизируют детей, но только нерожденных. Новобрачная, желая отсрочить первую беременность, во время свадебного пира подкладывает под себя пальцы: сколько пальцев она подложит под себя, столько лет она не будет иметь детей (Польша, Украина, Сербия). В Боснии она закладывает их за пояс во время венчания; в Ибре к этому же "контрацептивному методу" прибегает роженица, ополаскивая пальцы водой, оставшейся после обмывания новорожденного [4]. На плодовитость (и наоборот, бесплодие) могут по закону смежности влиять и рукава: сербы верят, что закатанные рукава на "бабинах", т. е. при проведывании роженицы, могут положить конец деторождению (Грбаль) [5, *27*].

Анализ родильных обрядов свидетельствует скорее о пассивности, страдательной (в прямом и переносном смысле) роли роженицы. Центральное же место и в обрядах, и в мифологии, "обслуживающей" роды, отводится повитухе и тем, кто на символическом уровне исполняет ее функции. Одним из главных мотивов, организующих "родильный" текст, становится рука, протянутая навстречу новой жизни.

В Румынии в связи с праздником Рождества Христова довольно широкое хождение имел апокриф, главный герой которого – Крэчун (Crăciun), персонификация праздника. Крэчун – хозяин дома, которого Богородица молит о приюте. Он не только не пускает ее к себе, но и запрещает своей жене, бабе Крэчуне, оказать ей какую бы то ни было помощь. Она

тем не менее нарушает запрет и помогает Богородице разродиться. Многочисленные версии содержат ряд дополнительных деталей и мотивировок. Так, например, Крэчун в одном тексте предстает отцом Богородицы, ничего не подозревающем об истинном происхождении младенца Иисуса.

Парадоксальным образом в центре предания оказывается не дева Мария, а повитуха. Супругу свою Крэчун жестоко наказывает за непослушание, отрезая ей руки. Помимо строптивости, упоминается и иная причина, пробудившая его жестокость: Крэчун не может простить своей жене, что она осквернила свои руки кровью женщины, чужой им по вере и по происхождению.

Но свершается чудо. Разные варианты по-разному представляют обстоятельства, при которых оно происходит. По одной версии руки, обагренные кровью Богородицы, вырастают сами собой. Но чаще метаморфоза объясняется вмешательством "роженицы". В благодарность она советует повитухе омыть младенца Иисуса водой или просто прикоснуться к нему, и тем самым она возвращает бабе Крэчуне руки, на сей раз золотые или серебряные. Сколько бы раз разгневанный супруг ни прибегал к кровавой расправе, руки вырастали вновь, исполненные в благородном металле. Но когда он сам отрезал себе руки, Богородица лишь возвратила ему их в прежнем виде – из плоти и крови. Крэчун, под впечатлением увиденного, вынужден признать свое заблуждение и раскаяться в содеянном: он принимает христианство и побуждает свою жену последовать его примеру. Богородица прощает ему его вину и, более того, называет праздник Рождества в его честь Крэчуном [6, *204–209*].

Если легенда в таком виде известна только румынам, то мотив рук, отрезанных за добрые дела и возвращенных Богородицей, встречается достаточно широко и в сказках (прежде всего), и в апокрифах. А.П.Стоилов в своей небольшой статье, озаглавленной "Мария с отрезанными руками", дает краткую сводку вариантов сказки (AT 706), известных русским, немцам, сербам, латышам и финнам, упоминая также и литературные версии: средневековый "Роман Манекина" Филиппа де Бомануара (XIII в.) и "Новеллу о дочери короля Дакии". В качестве возможного первоисточника он упоминает переведенную с греческого легенду "Ѡ исцѣленїи рѹкъ царицы Галлїовъ". Кажется, А.Стоилов не знал статьи Р.Бассе, в которой приводятся иные версии того же сюжета [7]. В том же ряду следует упомянуть и этиологию иконы Троеручицы [8, *194*]. Но наиболее точной параллелью нам представляется молитва, записанная в центре Франции в Пуату и опубликованная в прошлом веке:

La bonne Vierge est accouchée;
Alla at appelé sainte Jouine:
– Sainte Jouine, venez donc m'aider?
– Comment voulez-vous qu'i vous aide,

I n'ai pu de bras sus mes coustés,
Ni de mains pour vous soulager,
La bonne Vierge a fait miracle,
Lui en a envoyé de tout nus
Des mains plus blanches que la fleur
Pour recevoir notre Seigneur [9].

("Пресвятая Дева лежала в родах; она призвала святую Жуину: Святая Жуина, не придете ли вы ко мне на помощь? – Как я могу помочь Вам, коль не стало у меня ни рук, ни кистей, дабы облегчить Ваши страдания. – Пресвятая Дева свершила чудо, ниспослав ей новые руки белее цветка, чтобы та восприяла Господа нашего").

Помимо частого появления в качестве дарительницы Богоматери, прежде чем вернуться к образу повивальной бабки, отметим в этих текстах также мотив исцеляющей воды.

Если наиболее распространенные названия повитухи в славянских языках и у румын отождествляют ее с женщиной, старухой или предком (*баба*, рум. *тоаşă*), то другие, более локальные, мотивируются совершаемыми ею действиями: рус. *пупорезная бабка, повитуха, приемница*, укр. *пупорізниця, баба бранка*, серб. *примаља* [10]. Естественно, что повитуха, первой принимающая новорожденное дитя, должна обладать легкой рукой, а для этого ей следует поститься по понедельникам (Калуга) [11, *150*].

По завершении своей миссии она должна очистить от скверны свои руки, а на символическом уровне – и свою душу. Таким образом, весь "ритуальный текст" повитухи может быть прочитан как двойная перемена статуса: от чистого к нечистому, а затем от нечистого – к чистому. При этом одинаково существенно "качество" и изначальной и конечной "чистоты". Чистота толкуется прежде всего в моральном плане. В Полесье, например, старались приглашать к роженице "чистую" бабу, т.е. без месячных, желательно после климакса, в противном случае у новорожденной девочки в будущем была бы долгая менструация. Если же повивальная бабка сама рожала, то позор ложился не столько на нее, сколько на всю деревню. Дабы искупить ее грех, женщины должны были опоясать местную церковь гигантским рушником. Точно так же "бабка должна быть безупречного поведения, не замечена в неверности мужу" (Пенз. губ.), иначе "повитые ею дети не будут жить" или же "желт на ребенка нападет на сорок дней, косолапые бывают" (Владимир. губ.) [11, *149-150*]. Из тех же соображений ей не позволяют обмывать покойников (Полесье) [12, *293*]. И тем не менее мысль о смерти подспудно присутствует в рассказах о родах: "Як людина родица на полу, то и легче помирать на полу, а як ў руках – то бачишь – умирае – руку подложить, легче сканае" (Берестье Дубровиц. Ровен.). Так многочисленные анало-

гии между первым и последним актами жизненного цикла подкрепляются использованием одного и того же жеста.

Кровь, символ жизни и смерти, может выступать и как метафора биологического родства. На Балканах, где и по сей день сохранились наиболее разветвленные семейные структуры, не меньшее значение имеют и символические, "духовные" родственные связи – побратимство, кумовство, а также и "молочное" родство. В контексте обсуждаемой проблемы упомянем лишь один пример. В силу целого ряда причин (страх перед "порчей", представление о нечистоте роженицы и младенца, низкая оценка молозива) вскармливание новорожденного поручается посторонней женщине, которая тем самым всегда будет почитаться как вторая мать. В Боснии роль кормилицы отводится той, которая "отрезала пуповину и повивала младенца". О *ебе*, как называют кормилицу, говорят, что она "приняла на руки кровь", "помишала и крв и млико" [13, *43*]. Ее родные дети не имеют права вступать в брак со вскормленными и повитыми ею детьми, поскольку в символическом плане она ничем не отличается от родной матери: молочное родство скрепляется дополнительно "кровными узами" (как и в обряде побратимства).

У восточных славян, где кормилица не имеет столь выраженного статуса, повитуха занимает весьма почетное место в иерархии символического родства. Ее чтят как "бабушку", а повитые ею дети считаются (и называются) внуками.

Т. Листова, исследуя русские представления об акушерке, отмечает противоречивость в оценке самого ее ремесла. Оказываемый ей почет успешно уживается с подозрительностью и страхом. Постоянный контакт с кровью, нечистотами наводит на мысли о греховности ее занятий. Дабы искупить свою вину, она будет, как полагают, таскать на том свете отрезанные ею пупы. Чтобы справиться с этой задачей, она должна при жизни подарить нищему мешок (Пореч. у. Смоленск.). Или же ей после смерти придется выжать поле пшеницы. Желая облегчить ей ее повинность, женщины кладут в гроб повивальной бабке варежки, чтобы она не исколола рук (Шенкур. у. Арханг.). На Украине, в Харьковской губернии, считали, что после смерти ее "внуки" будут мстить ей за все неудачи, которые постигли их при жизни [11, *151–152*]. Румыны же убеждены в том, что ей стоит большого труда попасть в рай, куда ее так же не хотят впускать, как и в ад [14, *43*].

Пик "нечистоты" повитухи, естественно, приходится на роды. Она не имеет права отправляться к другой роженице, пока не смоет с себя кровь. Этот символический жест принципиально важен для восточнославянской традиции. *Зливины*, *жмурінкі*, *обмываня*, *размываня рук*, приуроченные к третьему (второму, девятому, двенадцатому) дню после родов, являются неотъемлемой, а часто и центральной частью родильной обрядности.

Обычай этот мотивируется двояко. С одной стороны, в качестве доказательства необходимости такого очищения приводится апокриф, рассказывающий, что так в свое время поступила Богоматерь. С другой – указывается на то, чем грозит неисполнение ритуала: у повивальной бабки будут болеть всю жизнь руки (Ласицк Пинск. Брест.) или на том свете у нее руки будут по локоть в крови (Алатыр. у. Симбирск.; Румыния). В народной традиции домашняя церемония омовения рук соответствует воцерковлению, происходящему на сороковой день.

Поскольку обряд в его трех основных вариантах (омовение рук акушерки, омовение роженицы и, наконец, взаимное омовение рук повитухи и роженицы) был неоднократно описан, подчеркнем лишь, что главной его целью всегда было очищение, реальное и моральное: "Смываю (очищаю) свою руку, а твою душу", – как толковала смысл происходящего сама повитуха (Нежин. Чернигов.). Вода, часто "непочатая", может заменяться водкой или даже овсом, поскольку символический смысл процедуры несравнимо важнее гигиенической необходимости. Очистившиеся от скверны молодая мать и акушерка достойны войти в "рай": именно так обозначался у жителей Купянского у. Харьковской губ. переход от церемонии размывания к родинному застолью.

Омовение может иногда просто подразумеваться. Так, на Печоре повитухе преподносят мыло и полотенце со словами: "Ты у нас, бабушка, испачкалась, вот, тебе, бабушка, мыло" [11, *154*].

Размывание рук, происходившее вскоре после рождения (или после крестин), было особенно распространено на Украине, но также и в центральной и южной России, в Белоруссии и в Молдавии, там, где контакты с украинцами были особенно интенсивны. В других зонах румыны, как и болгары, совершали те же действия в последний день святок, 8 января – болг. *бабин ден*, рум. *ziua moaşelor*.

Перенесенный из семейного цикла в календарный, обряд, разумеется, претерпевает ряд существенных изменений. Разворачивается он не в доме роженицы, а у повивальной бабки, куда приходят все те, у кого в течение последних трех лет она приняла роды. Женщины приносят с собой воду, мыло и полотно, чтобы омыть и вытереть ей руки. Иногда ее обливают целиком [15, *420–421*]. В контексте календарного цикла празднество это носит коллективный характер: все село чествует ту, кто помогает женщинам разрешиться от бремени. Факт индивидуальной человеческой судьбы становится социальным институтом. И в то же время эти почести логическим образом замыкают рождественский цикл, историю Рождества с большой буквы, так сказать, прото-Рождества. Таким образом, народная культура последовательно достраивает картину родильного цикла, дополняя евангельский рассказ недостающей фигурой восприемницы.

Повсюду, даже там, где обряд омовения рук был неизвестен, обычай одаривать повитуху за ее труды соблюдался неукоснительно. И вновь

упоминаются ее руки. На крестинах, считают в Белорусском Полесье, надо бабе "руки отвязать", т.е. принести ей в подарок кофту, платок или отрез на платье. Неисполнение этого предписания чревато тем, что повитые ею дети будут привязаны на том свете (Барбаров Мозыр. Гомел.). Ее надо одарить, чтобы она не осталась "голоручь", поскольку на том свете Матерь Божья поинтересуется тем, как ее отблагодарила роженица (Подолье) [16, *210*]. Отсюда и постоянно встречающаяся метафора, часто реализуемая буквально, – "покрывание рук".

Так, среди наиболее частых подарков мы встречаем, помимо полотенца, рукава или отрез ткани, называемый *рукавами* (*mînesi*, нижнее Поднестровье) [17, *80*] или *пупцом* (Украина). Сроки же одаривания варьировались в разных традициях: если чаще всего старались сделать подарок на родинах или крестинах, то подчас это происходило год спустя, иногда полотно приносили в дар уже покойной повитухе. Помимо благодарности и желания вернуть долг, побудительным мотивом служило также и убеждение, что повитуха и в другой жизни будет заниматься своим земным ремеслом. Поэтому так называемый *бабын ручнык* ей "кладут у труну – и шоб там, на тум свиты тожэ ходыла за бабу" (Чудель Сарнен. Ровен.) (с той же мыслью в гроб акушерке кладут ее фартук или пеленки). Подарок, однако, может и не иметь практического значения, а быть лишь "знаком почета": покойнице-повитухе руки повязывают шелковыми лентами, чтобы "внуки" узнали ее на том свете (Калуж., Саратов.), или такие ленты завязывают на запястье женщины в знак уважения на похоронах повивальной бабки (Калуж.) [18, *253*].

Значение повитухи в родильном цикле еще более возрастает, если она выступает также в роли крестной матери, а в том случае, когда состояние новорожденного вызывает опасения, – и священника. В нормальной же ситуации она лишь присутствует при крещении. По сути, крестные родители повторяют ее жесты, воспроизводя ситуацию родов: принимают в свои руки ребенка, обтирают его и повивают. Аналогия двух главных актов цикла может быть усилена за счет повторения омовения рук, на этот раз повитуха ополаскивает руки крестным и вытирает их килимом, "чтобы хорошо велись овцы" (Тудора, Нижнее Поднестровье) [17, *81*].

Все же самым распространенным подарком представляется полотенце, оно выделяет руку, символизирующую человеческое естество. Полотенце дарят повитухе, первой притронувшейся к новорожденному, полотенце дарят крестным родителям, приобщающим младенца к социальному бытию, полотенце дарят и священнику, главному исполнителю этого ритуала. И ни один этап социализации немыслим без прикосновения человеческой руки. Как немыслим ни один обряд перехода без главного символа человеческой жизни – крови. Так формулируют суть обряда крещения в Молдавии: "Крестный поднимает рукой кровь со святой земли. Когда же поп поднимает ребенка и передает крестному, то поднимает он уже ангела" (Михалча) [19, *1136*].

Итак, поднять ребенка с земли (а из многих описаний известно, что новорожденного часто клали наземь, чтобы он был силен, как земля), приблизить его к огню (ср. магию у очага или печи), а затем к воде – все это последовательные этапы освоения земной реальности, знаки приобщения ребенка к этому миру. И только человеческая рука может ввести его в человеческий универсум. "Рука, как и человек, – это перекресток: в ней сходятся все силовые линии космоса, в ней сосредоточена и вся весомость мира и возможность его преобразования". Это скрещение вертикалей и горизонталей [20, *107*]. Родильная обрядность как раз и построена на постоянном чередовании движений по вертикали и по горизонтали (поднимание с земли, из купели, передача), а за каждый жест, повышающий статус младенца, помимо подарка, следует и другой символический жест благодарности, поцелуй.

До сих пор речь шла о главных действующих лицах родильных обрядов: об акушерке, о крестных родителях и священнике, которые, по сути, повторяют ее движения. Возвращаясь к румынской легенде о Крэчуне, следует признать, что дар, полученный ею от Богоматери, в принципе ничем не отличается от того, что получает каждая повитуха. Последняя если и не лишается в буквальном смысле своих рук, то и не обладает ими в полной мере до тех пор, пока обряд очищения не будет совершен и не будет выдана плата за труды. Причем вопрос о том, кто должен расплатиться, "развязать руки", оказывается второстепенным: как правило, это забота не только одной роженицы, но и всей общины.

Поскольку Богоматерь была первороженицей, она становится и главной покровительницей родов. Повивальная бабка может действовать лишь от ее имени. В молитвах, читаемых при родах, она просит о помощи Божью Матерь (или Господа):

На Сиянской горе,
На братаньской земле
Божья мати ходила.
Золотыми устами,
Золотыми перстами,
Золотыми ключами
Золотые ворота открывала
И рабе Божьей ...
Младенца (младенку) на цей свет пускала

(Возничи Овруч. Житомир.)

Просьба "приложить ручки" может адресоваться и конкретной святой, "специализирующейся" на родах: упоминавшейся выше французской св. Жуине, неизвестной вне родильного обряда, у русских соответствует "бабушка" Соломонида [11, *147*]. Даже там, где подобные молитвы прак-

тически неизвестны, например на Балканах, верят, что рука Богородицы способна облегчить родовые муки. Богородичной рукой (болг. *богородична ръчица, богородична трава,* макед. *бугуро̑чина рки́чка,* рум. *mîna ali stă-Măre,* серб. *прекриштени гостин цвит,* у мусульман Боснии *Фатимина ручица*) называются разные растения с лапчатыми листьями (hypericum perforatum, adiantum capillus veneris и др.). Вполне возможно, что именно типично мусульманский мотив "рука Фатимы" повлиял на балканскую ситуацию, хотя мотив этот хорошо адаптирован к апокрифической христианской традиции: "К числу священных предметов, облегчающих роды, относится веточка от дерева, под которым якобы Богородица родила Иисуса Христа, в форме ручки с сложенными пальцами. Эту веточку кладут в воду, в воде она расправляется, воду дают пить родильнице и смачивают ею же ея лоб" (болгарское село Кашлоу Феодосийск. у.) [21, *109*]. Симпатическое применение этого средства основано на убеждении, что и чрево роженицы раскроется, как раскрывается в воде "рука".

Свидетельства о покровительстве Богородицы, как видим, присутствуют на разных уровнях родильного текста: на уровне лексики, на уровне магических предметов, носящих ее имя, в молитвах и поверьях. Подобно повивальной бабке, согласно представлениям болгар, Божья матерь не покидает роженицу до полного завершения родильного цикла. Знаком его окончания служит праздник "богородичной питы" (*богородична погачка, богородично кулаче, богородичен леб*), которую выпекает либо повитуха, либо девушка, у которой живы оба родителя. Повивальная бабка поднимает питу над головой младенца, разламывает ее, раздавая куски пришедшим проведать молодую мать женщинам. Лишь после этого Богородица может отправиться к другой роженице [22]. Кроме того, полагают, что ее присутствие при изготовлении "повойницы" (другое название родинного хлеба и праздника) – лучшая гарантия того, что новорожденный в будущем не останется без потомства.

В обряде преломления пирога, характерном не только для Болгарии, но и для Сербии, мы встречаем важную группу участников, чья главная функция – освятить появление нового члена сообщества. Раздавая богородицын хлеб, бабка следит за тем, чтобы никто из гостей не был обойден. Мотивироваться ритуал может по-разному: обеспечить ранний и удачный брак, узнать пол следующего ребенка, но главным, на наш взгляд, является сам жест прикосновения всех присутствующих к пирогу.

Подобный жест прикосновения, причастности, участия упоминается и при описании поведения домашних в случае тяжелых родов. В Болгарии повитуха заставляет всех присутствующих, от мала до велика, омыть руки в воде, которую она затем дает пить роженице и которой она обмывает ей лицо [23, *65*]. Еще чаще сходные ритуальные действия адресуются новорожденному младенцу. На крестинах гости моют руки над тазом,

вытирают их одной тряпкой. Затем этой водой промывают ребенку глаза от сглаза, а тряпкой накрывают лицо в течение сорока первых дней (с. Самораново, р-н Дупницы, зап. Ф. Бадалановой). Веря в то, что чем больше людей прикоснется к новорожденному, тем сильнее и здоровее он будет, свекровь, которая устраивает "повойницу", следит за тем, чтобы младенец побывал на руках у всех гостей и описал тем самым полный круг вокруг софры (мусульмане Косова и Метохии) [24, *320*]. Так же и в Кюстендильском крае, все гости должны подержать новорожденного "за здрав'е" [25, *131*].

На окружающих, т.е. на всем сообществе, помимо заботы о вознаграждении повитухи лежит и обязанность обеспечить – на символическом уровне – безбедное существование нового члена. И вновь возникает уже упомянутый образ "голой руки", символа потенциальной бедности. К новорожденному ни в коем случае нельзя идти с пустыми руками, утверждают румыны, украинцы и поляки, используя одно и то же выражение (*nie można iść z golą ręką, ca s'nu s'duică cu mîñile goale* [26]), поэтому ему приносят всевозможное угощение. Подарки, разумеется, носят прежде всего символический смысл. Так, в Румынии матери и младенцу желают: "Чтобы твои руки были полны, дом полон удачи, чтобы он рос хорошо, а Господь пошлет остальное" [27, *266*].

Правда, прикосновение посторонних в ритуально отмеченных ситуациях может быть осмыслено и как сугубо негативное, чреватое опасностями для ребенка или для матери. Румыны часто объясняют осложнения в ходе родов неосмотрительностью роженицы, которая, должно быть, дала кому-то напиться из своих рук. В таком случае следует призвать этого человека на помощь, чтобы ускорить роды (Дрэгуш) [28, *44*]. Точно так же поступают крымские болгары: если женщина не может разродиться, зовут соседку, с которой она находится в ссоре, и просят, чтобы она напоила роженицу из рук [23]. Если упомянутый запрет вызван страхом, что околоплодные воды отойдут преждевременно, то позже, в течение всего периода, когда женщина кормит грудью, широко известный на Балканах запрет передавать что бы то ни было "из рук в руки" и даже здороваться за руку мотивируется риском потерять молоко.

Подобно матери, ребенок чрезвычайно уязвим при любом контакте, прикосновение к его руке самых безобидных предметов способно пагубно отразиться на его развитии. Так, сербы и македонцы запрещают давать в руки ребенку до года яйцо: его "золотые" руки (еще один отголосок румынской легенды!) будут осквернены навеки, и ангел, что стоит у его изголовья день и ночь, не даст ему золотого яблока [29]. Румыны не дают ребенку в руки цветка, иначе он долго не будет говорить [30, *116*], не целуют его в ладонь, иначе он станет вором [31, *129*].

Итак, весь рассмотренный материал свидетельствует о множественности контекстов, в которых предстает рука в родильной обрядности.

Основные жесты – прикосновение, омовение, поцелуй – становятся предметом часто противоречивых интерпретаций. Опасность пограничной ситуации – родов – диктует страх, а следовательно, и множество предосторожностей, заставляющих избегать прямого физического контакта с матерью и ребенком. С другой стороны, прикосновение многих рук должно обеспечить им поддержку, удачу и защиту от нечистой силы.

Омовение, подарки, поцелуи рук предназначаются главным исполнителям родильных и крестильных обрядов, это не что иное, как "плата за страх", компенсация за риск, которому они подвергались, находясь в контакте с ритуальной нечистотой. Таким образом, рука – центр и одновременно главное средство контактов – символизирует собой – в зависимости от контекста – акт интеграции, отрицания и даже обожествления [32].

1. *Номис М.* Українськи приказки, прислівья и таке инше. СПб., 1864.

2. *Плавюк В.* Приповидкы або украин'ско-народния философия. Едмонтон, 1946.

3. *Szymczak M.* Nazwy najmłodszego dziecka w języku polskim // Prace filologiczne. 1970. T. 20. S. 328; Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1904-1910. D. 6. S. 782, 852; Словарь русских народных говоров. Л., 1982. Т. 18. С. 94; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2. С. 620.

4. Гласник Етнографског музеја у Београду. 1936. Књ. 11. С. 47; Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. 1895. [Knj.] 7. S. 14.

5. Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50.

6. *Fochi A.* Datini şi eresuri de la sfirsitul sekolului al XIX-lea. Bucureşti, 1976.

7. *Стоилов А.П.* Мария с отсѣчени ржце // Известия на народни етнографски музей в София. 1929. С. 8-9, 193-196; *Basset R.* La fille aux mains coupées // Mélusine, 1894. Vol. 2. P. 309-310, 391-397, 446-448.

8. *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1881. Т. 27.

9. *Desaivre L.* Priéres populaires de Poitou // Bulletin de la Société de la statistique des Deux-Sévres. 1883.

10. К сожалению, обобщающего исследования по славянским названиям акушерки пока нет. На немецком материале этой теме посвящена диссертация М. Вирккунен: *Virkkunen M.* Die Bezeichnungen für Hebamme in deutscher Wortgeographie nach Benennungsmotiven untersucht. Marburg, 1957; на скандинавском – статья *Lid N.* Light-mother and Earth-Mother

// Studia Norvegica ethnologica et folkloristica. 1946. Vol. 1. № 4.

11. *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989.

12. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1916 Вып. 3.

13. *Филиповић М.С.* Сродство по млеку код Јужних Словена // Etnološki pregled, 1963. Br. 5.

14. Sezătoarea. 1901. Vol. 6.

15. *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Тракийски сборник. 1935. Кн. 5.

16. *Казимїр Е.П.* Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии // Этнографическое обозрение. 1907. № 4.

17. Anuarul Arhivei de folklor. 1937. Vol. 4.

18. Этнографическое обозрение. 1911. Кн. 88-89.

19. *Niculiţa-Voronca E.* Datinile şi credinţele poporului român. Cernăuţi, 1903.

20. *Brun J.* La Main. Paris, 1968.

21. Сборник за народни умотворения и народопис (СбНУ). София, 1914. Кн. 29.

22. Пирински край. София, 1980. С. 384; Добруджа. София, 1974. С. 269-270. СбНУ. 1905. Кн. 21. С. 36-37; *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2. С. 493-494.

23. СбНУ. 1905. Кн. 21.

24. *Milosavljević V.* Prilog proučavanju običaja oko novorođenčeta // Glasnik Muzeja Kosova i Metohije. Priština, 1959-1960. [Knj.] 4-5.

25. *Захариев Й.* Кюстендилско краище // СбНУ. 1918. Кн.32. С.131.

26. *Dworakowski S.* Zwyczaje rodzinne w pow. Wysoko-Mazowieckiem. Warszawa, 1935. S. 30; *Nenitescu I.* De la Românii din Turcia europeanà. Bucarest, 1895. P. 302-303.

27. *Gorovei A.* Datinele noastre la nastere // Literatura populară. Bucureşti, 1944.

28. *Cristescu-Golopentia S.* Drăgus, un sat din ţara Oltului (Făgăras). Bucureşti, 1944.

29. Гласник етнографског музеја у Београду. 1932. Књ. 7. С. 83; *Цепенков М.К.* Македонски народни умотворби во десет книги. Скопје. 1980. Кн. 9. С. 27.

30. *Gorovei A.* Credinţe şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915.

31. *Burada T.T.* Opere. Bucureşti, 1978. Vol. 3.

32. Разнообразные обозначения и значения мануальных жестов в рамках крещения исследованы в монографии: Isebaert J. Greek baptismal terminology. Niejmegen, 1962.

Ф. Д. Климчук (Минск)

К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОГЕНЕЗА СЛАВЯН

Первые бесспорные сведения о славянах в письменных источниках относятся к VI в. н.э. В это время славяне уже были великим народом: согласно раннесредневековым авторам и археологическим данным, они жили тогда от Балканского полуострова на юге до Чудского озера на севере, от Лабы на западе до Дона на востоке. Следовательно, к этому времени славяне прошли длительный период этнической истории.

Вопрос о том, где находилась прародина славян, остается дискуссионным. Если исключить те области, которые разные исследователи к славянской прародине не относят, то окажется, что славянам не остается места в Европе. Поэтому, рассматривая проблему славянского этногенеза, используем другой подход – выделим область возможной славянской прародины. В нее включим регионы, принадлежность которых к славянской прародине хотя и не доказана, но и не опровергнута. В эту область входят: Польша без северной ее части, Лужицы, Моравия, часть Чехии, Словакии, Венгрии, Трансильвании, Южная Белоруссия, большая часть Правобережной Украины, некоторые районы России.

Попытаемся дать краткую характеристику важнейших этнокультурных этапов древнего периода основной части той территории, которую мы назвали областью возможной славянской прародины, иначе говоря, произведем наложение ареалов археологических культур (рис. 1, 2).

Древнейшая археологическая культура, которая включала основную часть возможной славянской прародины, – свидерская (16–8 тыс. до н.э.) [1]. На ее основе сформировались культуры свидероидного типа (8–6 тыс. до н.э.) [2]. Это культуры северноевропейского круга. Свидерцы были охотниками на оленей. В связи с потеплением они переселялись на север и северо-восток. Часть их, очевидно, осталась, приспособившись к новым климатическим условиям.

В VI тыс. до н.э. происходило массовое переселение населения с Балканского полуострова и Среднего Подунавья через Моравскую Браму на север. Это были земледельцы и скотоводы. Результатом их расселения к северу от Карпат и Альп и смешения с автохтонным населением явилась археологическая культура линейно-ленточной керамики (4500–3750 гг. до н.э.) [3]. Она занимала территорию от Франции на западе до Подолии на востоке.

На части бывшего ареала культуры линейно-ленточной керамики, в значительной степени там, где ранее жили свидерцы, сформировалась культура накольчатой керамики (3500–2500 гг. до н.э.) [4] . Ее ареал – восточная Германия, Польша без северной ее части, Чехия,

часть Словакии и Австрии. Создателями этой культуры, вероятнее всего, являлись потомки тех выходцев из Балкано-Дунайской области, которые смешались со свидерцами.

Лендельская культура (3500-2500 гг. до н.э.) [5] синхронна культуре накольчатой керамики. Ее ареал - Лужица, Польша без ее северной части, часть Словакии, Австрии, Венгрии, юго-западная Волынь, включая районы Луцка и Ровно. Сформировалась она в результате продвижения из Среднего Подунавья группы населения на север и его смешения с потомками племен культуры линейно-ленточной керамики. Ареалы культур лендельской и накольчатой керамики в значительной степени накладываются. Группы поселений обеих культур зачастую располагались чересполосно [6].

В IV-III тыс. до н.э. на территории Польши, вкючая районы Вроцлава и Кракова, с северо-востока распространилась культура гребенчатой керамики [7]. Ее ареал включал также Белоруссию, восточную Прибалтику, значительную часть Украины (Полесье и др.) и прилегающие районы России.

Культура воронковидных кубков (3350-2100 гг. до н.э.) [8] занимала территорию от Нидерландов на западе до линии Волковыск, Пинск, Ровно, Тернополь на востоке, от южной Швеции на севере до Моравии на юге. Первоначальный очаг ее формирования - север Германии и Ютландия. Формирование большого ареала этой культуры в значительной степени связано с продвижением населения с запада на восток.

Культура шаровидных амфор (2900-2000 гг. до н.э.) [9] на западе занимала значительную часть Германии. На востоке ее граница проходила по линии Волковыск, Брест, Ковель, Овруч, Чернигов, Киев, Черкасы, Винница, южная граница - по линии Прага, Краков, Перемышль, Черновцы. Ученые называют эту культуру великой загадкой европейского энеолита. Загадочность эта заключается в усложнении хозяйственных и социальных форм [10]. Одна из ярких особенностей культуры - каменные гробницы, свидетельствующие о большой роли вождей. По мнению ряда исследователей (Т.Вислянский и др.) [11] в формировании "шаровиков" приняли участие следующие основные компоненты : 1) местные неолитические племена, т.е. потомки племен культур линейно-ленточной керамики, накольчатой керамики, лендельской; 2) племена воронковидных кубков; 3) племена культур гребенчатой керамики. Формирование культуры шаровидных амфор на Правобережной Украине, видимо, в значительной степени связано с продвижением населения с запада. На новых местах оно создало устойчивые этнические очаги. При формировании юго-восточной ветви "шаровиков", вероятно, существенную роль сыграл трипольский субстрат [12].

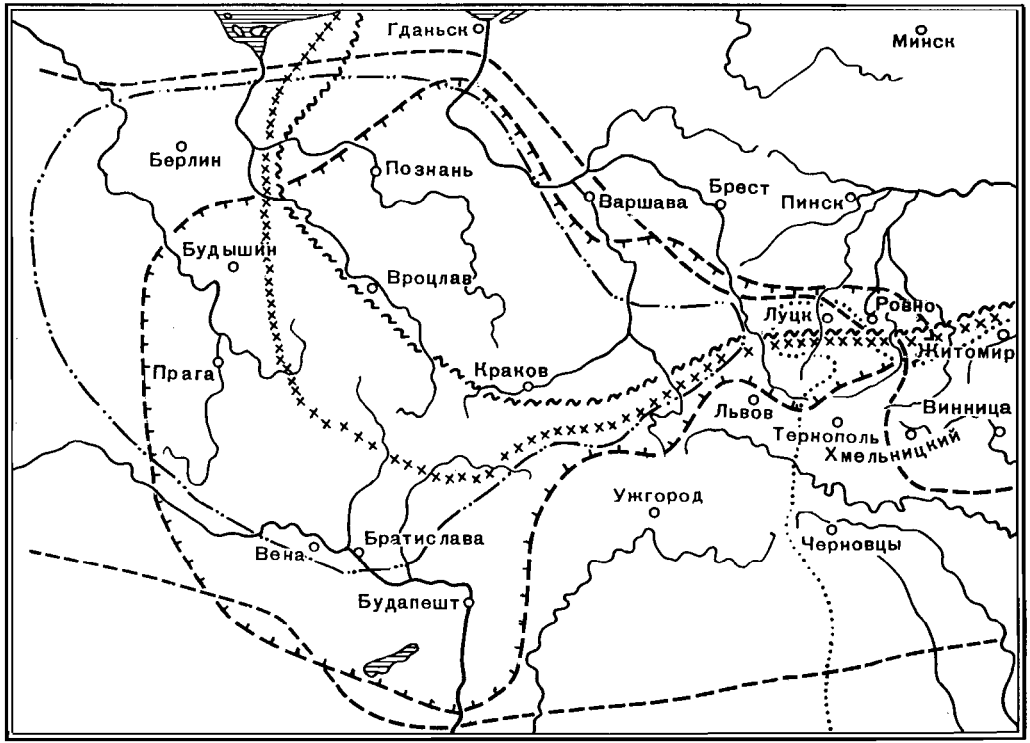


Рис. 1. Границы археологических культур: ×××× свидерской (XVI–VIII тыс. до н.э.) и свидероидных (VIII–VI тыс. до н.э.), — — — — линейно-ленточной керамики (4500–3750 гг. до н.э.), —·—·—·— линейно-накольчатой керамики (3500–2500 гг. до н.э.), ⊤⊤⊤⊤ лендельской (3500–2500 гг. до н.э.), ~ ~ ~ ~ гребенчатой керамики (V–нач. II тыс. до н.э.), ····· трипольской (4250 – 2350 гг. до н.э.).

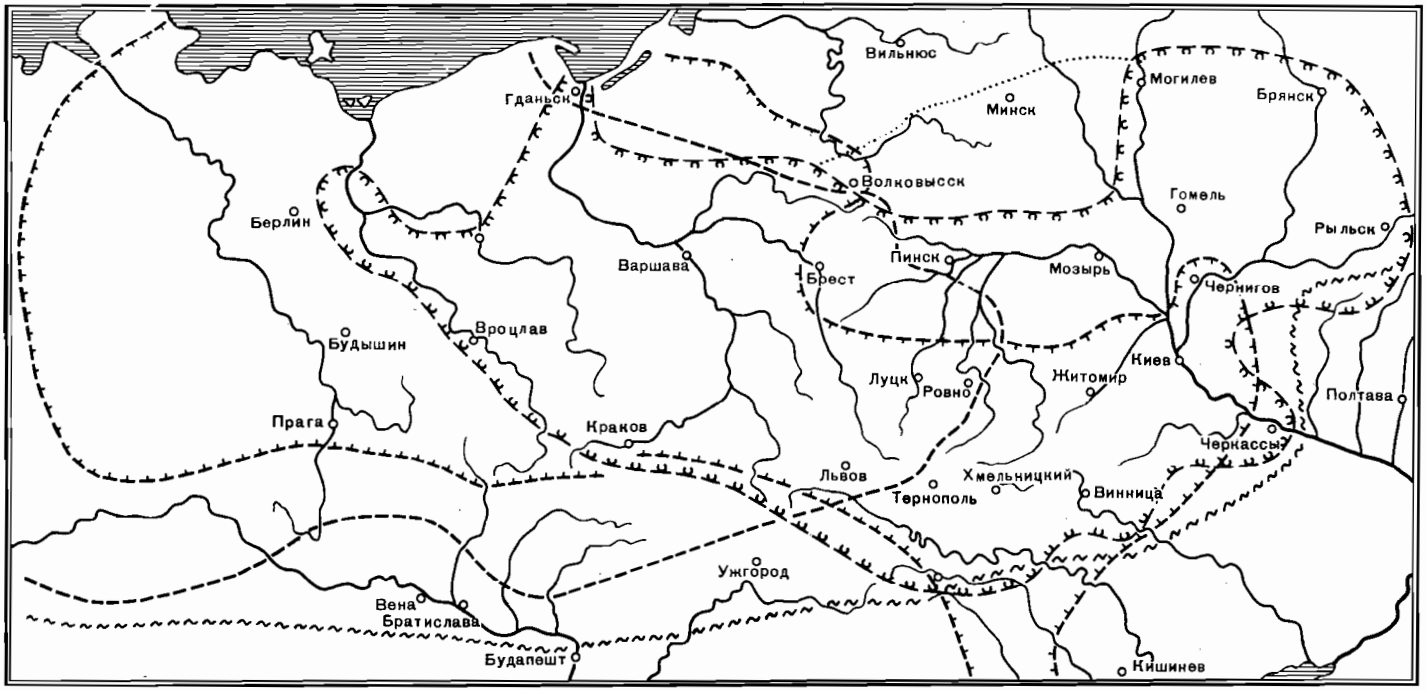


Рис. 2. Границы археологических культур: – – – – воронковидных кубков (3350–2100 гг. до н.э.), т т т т шаровидных амфор (2900–2000 гг. до н.э.), ~ ~ ~ ~ шнуровой керамики или боевых топоров (конец III–середина II тыс. до н.э.), ж ж ж ж тшцинецко-комаровской (1500–1100 гг. до н.э.), ····· граница проникновений тшциневцев в иноэтничную среду.

Таким образом, с VI по конец III тыс. до н.э. на территории "возможной славянской прародины" происходило взаимоналожение одних этнокультурных групп на другие, их продолжительное взаимовлияние и возможная консолидация. В этом процессе принимали участие группы северные (свидерцы, носители культур гребенчатой керамики), южные (выходцы из Балкано-Дунайской области) и западные (носители культуры воронковидных кубков). В результате взаимовлияний и взаимоассимиляции формировались местные этнокультурные группы: носители культур линейно-ленточной керамики, накольчатой керамики, лендельской, шаровидных амфор. Апогеем этой консолидации, своего рода "золотым веком" формировавшегося этноса (праславян?), по-видимому, являлась культура шаровидных амфор. Консолидация различных племен в этническое единство, очевидно, происходила не на всей территории культуры шаровидных амфор, а там, где состав рассмотренных выше этнокультурных компонентов был более или менее одинаков. Зоной такой консолидации можно считать: Польшу южнее Познани и Варшавы, часть Чехии, Словакии, Моравии, Венгрии, Западное Полесье (до Пинска), Волынь, Правобережную Украину (без среднеукраинского Полесья).

Следующим этапом в истории рассматриваемого региона является эпоха культуры шнуровой керамики или боевых топоров (рубеж III-II тыс. до н.э. - середина II тыс. до н.э.) [13]. Ее ареал простирался от Рейна на западе до верхней и средней Волги на востоке, от Скандинавии на севере до Альп на юге. Вероятно, одной из причин образования этой культуры является переход к производящему хозяйству (земледелию, скотоводству, металлообработке) на больших пространствах. Культуру эту создали несколько этносов, среди которых предположительно были и праславяне.

Одна из культур, сформировавшихся на основе культуры шнуровой керамики, - это культура (или культурная группа) тшцинецко-комаровская (1500-1100 гг. до н.э.) [14]. Ее ареал - Польша без северо-запада, юго-запада, северо-востока, Припятское и Деснянское Полесье, восток Белоруссии, Волынь, Галиция, Подолия и Среднее Поднепровье. Данный ареал близок к бывшему основному ареалу культуры шаровидных амфор. По- видимому, это не случайно: вероятно, тшциневцы являются преимущественно потомками шаровиков. Существует точка зрения, что тшциневцы-комаровцы - это праславяне (А.Гардавский, Б.В.Горнунг, В.Генсель, П.Н.Третьяков, А.И.Тереножкин, С.С.Березанская, Б.А.Рыбаков и др.) [15, *206- 209*]. Рассмотренный материал дает основание говорить, что это весьма вероятно. Не исключено, что часть праславян "входила" в состав другой культуры, синхронной тшцинецко-комаровской.

На основе тшцинецко-комаровской сформировались другие культуры: лебедовская (рубеж XII-XI вв. - начало VIII в. до н.э., распространена преимущественно в Среднеприпятском и отчасти Деснянском

Полесье), белогрудовская (1100-900 гг. до н.э., включала украинскую лесостепь к юго-востоку от верховьев Горыни), восточные группы лужицкой (1200-400 гг. до н.э., на востоке ограничивалась рр. Горынь и Стырь) [16]. Возможно, такое деление ареала тшцинецко-комаровской культуры отражает одно из древних делений праславян. Следует обратить внимание, что с границами указанных трех культур совпадают некоторые современные диалектные границы: по р. Горынь [17] по границе леса и лесостепи. Заметим также, что указанные культуры, сформировавшиеся на основе тшцинецко-комаровской, были тесно связаны с этносами соседних регионов: лужицкая - с центральноевропейцами, лебедовская - с населением Верхнего Поднепровья, белогрудовская - с потомками трипольцев.

Дальнейшая этническая история области возможной славянской прародины - это неоднократные "схождения" и "расхождения" проживающих здесь этнических групп (праславян?) [15, *195-209*].

Границы между западными и восточными группами славян в VIII-I вв. до н.э. переместились с Горыни, Стыри, Збруча к верховьям Сана и на Западный Буг [18].

Таким образом, при наложении ареалов археологических культур на территорию возможной славянской прародины выделяется регион, где накладываются ареалы большинства культур. Это относится в первую очередь к периоду от заселения региона человеком до конца II тыс. до н.э. Условно мы называем этот регион среднеевропейско-полесской этнокультурной зоной [19]. Она распределяется треугольником: Средний Дунай-Одра-Припять. В этой зоне выделяется своего рода "ядро", где наблюдается максимальная степень наложения археологических ареалов. Это Малопольша, часть Великопольши и юго-западная Волынь. Именно этот регион-"ядро" близок ареалу славянской прародины, выделенной Й.Удольфом на основании данных гидронимии [20].

1. Палеолит СССР // Археология СССР. М., 1984. С. 171, 223-224; *Зализняк Л.Л.* Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита. Киев, 1989; Археология Украинской ССР: Первобытная археология. Киев, 1985. Т. 1. С. 95.

2. *Телегін Д.Я.* Мезолитичні пам'ятки України. Київ,1982. С.143.

3. *Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы: Каменный век. М., 1973. С. 198, 224, 229-232; Археология Украинской ССР. Т. 1. С. 112, 126-133.

4. *Кухаренко Ю.В.* Археология Польши. М., 1969. С. 56-58; *Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. С. 229, 246-247.

5. *Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. С. 234, 237, 246-247; Археология Украинской ССР. Т. 1. С. 192, 268-273; *Кухаренко Ю.В.* Археология Польши. С. 37-39.

6. *Кухаренко Ю.В.* Археология Польши. С. 38.

7. *Исаенко В.Ф.* Неолит Припятского Полесья. Минск,1976. С.108-126; *Кухаренко Ю.В.* Археология Польши. С. 43, 47-49.

8. *Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. С. 273, 246-247, 254-255; *Кухаренко Ю.В.* Археология Польши. С. 42-45; Археология Украинской ССР. Т. 1. С. 224, 273-280; Беларуская Савецкая Энцыклапедыя. Мінск, 1972. Т. 6. С. 296.

9. *Свешников И.К.* Культура шаровидных амфор // Археология СССР: Свод археологических источников. М., 1983. Вып. В 1-27.

10. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 230.

11. Археология Украинской ССР. Т. 1 С. 290-291.

12. Трипольская культура (4250-2350 гг. до н.э.) земледельческо-скотоводческая с высоким уровнем металлообработки, гончарного производства, а также первобытного искусства. Ее ареал - Правобережная Украина (без Полесья), Молдова, восточная Румыния.

13. *Свешніков І.К.* Історія населення Передкарпаття, Поділля і Волині в кінці III - на початку II тисячоліття до нашої ери. Київ, 1974. С. 169-187.

14. *Березанская С.С.* Средний период бронзового века в северной Украине. Киев, 1972; *Кухаренко Ю.Ф.* Археология Польши. С. 61, 69-70; *Чарняўскі М.* Бронзавы век на тэрыторыі Беларусі. Мінск, 1981.

15. *Рыбаков Б.А.* Геродотова Скифия: Историко-географический анализ. М., 1979.

16. Археология Украинской ССР. Т. 1. С. 445-451, 499-512; *Крушельницька Л.І.* Взаємозв'язки населення Прикарпаття і Волині з племенами Східної і Центральної Європи. Київ, 1985. С. 60-86; *Поболь Л.Д.* Археологические памятники Белоруссии: Железный век. Минск, 1982. С. 18-21.

17. *Толстой Н.И.* О лингвистическом изучении Полесья // Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика). М., 1968. С. 5-17.

18. *Клімчук Ф.Д.* К генезису брестско-пинских говоров // Проблеми української діалектології на сучасному етапі. Тези доповідей та повідомлень. Житомир, 1990. С. 49-50.

19. *Клімчук Ф.Д.* Культурна-моўныя зоны і этнагенез славян // Славяне: адзінства і мнагастайнасць: Міжнародная конферэнцыя 24-27 мая 1990. Тэзісы дакладаў і паведамленняў. 2 секцыя. Этнагенез славян. Мінск, 1990. С. 33-35.

20. *Udolph J.* Zum Stand der Diskussion um die Urheimat der Slawen // Beiträge zur Namenforschung. 1979. Bd. 14, H. 1 S. 1-25. (карты - S. 24, 25).

Б. Конески (Скопје)

ТРЕСКАВЕЦ И ТРЕСКА

Манастирот *Трескавец* се наоѓа на десетина километри северно од Прилеп (Централна Македонија) високо во планината под импозантните гранитни блокови на Златоврв (1422 m). Црквата е посветена на Успение на Богородица, празник што во народот се наречува *Голема Богородица* и се држи на 28. август. Меѓутоа народниот собор на овој манастир е поместен поради некоја причина подоцна до денот на *Мала Богородица* (Рождество на Богородица) на 21. септември [1]. Во Прилепско е манастирот подеднакво познат под името *Трескаец* и *Богороојца*.

Манастирот постоел веќе во XIII в., како што може да се заклучи од грчкиот натпис над влезната врата во црквата, во кој се споменуваат византискиот император Андроник II Палеолог и неговиот син и совладар Михаил IX. Бил обновен во XIV в., најверојатно од крал Милутин. Името *Трескавец* (*Трѣскавьць*) за овој манастир се среќава уште во тоа време, во грамотите што меѓу 1335. и 1346. му биле издадени од кралот Стефан Душан [2]. Тој го задржал своето големо значење не само за Прилепско, ами и пошироко, и во турскиот период, како што може да се види особено од манастирскиот кодик, но и од ред други податоци [3]. Во народот живее предание дека манастирот бил долго време запустен и дека во него се населила некоја страшна лишка (ламја или змев) што не оставала никој да стапи внатре. Така било дури еден ден не трештил гром од ведро небо и го убил чудовиштето [4]. Така и за ова место се врзала, секако не случајно, една варијанта од древниот мит за громовникот и демонот.

Дека овде било паганско култно место се забележува според археолошките остатоци во близината на манастирот. Тие траги ги водат археолозите до заклучокот дека тука имало некогаш светилишта на Артемида и Аполон. Митолошки мотив и за името *Трескавец* претположи М.Павловиќ, укажувајќи на еден од атрибутите на Јупитер (*Jupiter tonans*, Jupiter Tonitrator) [5].

Реката *Треска* се образува од две помали реки во Кичевско (Западна Македонија) и тече на северо-исток до својата утока во Вардар кај Скопје. Со споменатото име таа се означува денеска официјално по целиот нејзин тек. Меѓутоа, поинаку е на самиот терен. Како единствено име за неа – *Треска* е познато само во нејзиниот долен тек од Здуње во Пореч е, низ кањонот долг 28 km до Матка во Скопско, само три-четири километри пред утоката. Во горниот тек низ Кичевско и низ Пореч е до Брод таа се вика *Ве́лика* (или, поретко, *Велика́ река*), а од Брод до Здуње – *Голема́ река*. Притоа името *Треска* за реката е релативно ново, ка-

ко што може да се заклучи од тоа што уште во XIV в. и во самото Скопје *Велика* било име за реката што денеска се вика Вардар [6]. Името *Треска* за реката, во нејзиниот каньон, се споменува во еден запис од средината на XVII в. [7]. Смената станала, значи, во првите два века на турското владеење. Навистина, *Треска* се споменува уште во Милутиновата грамота на ман. Св. Георги Горг во Скопје од 1299/1300 г., но од контекстот јасно се гледа дека тоа било тогаш име на реон или селски синор. Погрешно го преведуваат неком *винѡград вь Трѣсцѣ* со "лозје на Треска", како да станува збор за реката. Реонот *Треска* во најмала рака граничел со *Матка*. Не е исклучено дури дека, пред да се изврши диференцијација на двете имиња, *Треска* се јавувало, како назив за исти реон, наспоредно со *Матка*, со кое денеска се наречува селото Матка, манастирот при него и целата месност со влезот во каньонот. Тогаш би имале некаква паралела со употребата на имињата *Трескавец* и *Богородица*, особено поради тоа што се смета за несомнено дека *Матка*, познато по натпис од 1336/7. над влезната прата на црквата во с. Љуботен, Скопско, ја кондензира синтагмата *Матка Божија* [8].

Аналогиите меѓу двата локалитета можат да се следат не само во приведените називи. Црквата на манастирот *Матка*, којшто се наоѓа на левиот брег на Треска пред клисурата, е посветена исто на Успение на Богородица. Манастирскиот собор овде се држи на самиот ден 28. август. Од другата страна на реката, во составот на с. Шишево, се наоѓа црквата Св. Атанасие (Св. Никола), со вградени антички материјали што сведочат дека тука негде во миналото имало паганско култно место [9]. Во самиот почеток на клисурата на левиот брег на реката е манастирот Св. Андреја, а спрема него од спротивната страна Св. Никола Шишевски, над којшто се издигаат право в небо стрмни карпи, еднакво импресивни како оние на Златоврв над Трескавец. Овде не е позната легендата за громовникот и ламјата, но сепак нешто потсетува на древните времиња и нивните обичаи. Забележано е дека околните жители велеле: "Светио тражи курбан", раскажувајќи за тоа дека на тие места не ретко луѓе го губеле животот, било да се удавил некој во реката или да паднал од стрмна стена [10]. Сето ова заедно чини што да побараме врска меѓу имињата *Трескавец* и *Треска*, подразбирајќи ја поранешната примена на последново име спрема некој локалитет над реката во реонот на денешна Матка.

Трескавец ни е познато и како име на испустено село во областа Лакавица, Радовишко (Источна Македонија). Тоа се споменува како населба со 8 семејства и 4 неженети во турскиот пописен дефтер од 1570 г. [11]. Во почетокот на XX в. селото уште суштествувало, иако имало само 96 жители [12]. В меѓувремето тоа сосем запустело. Се наоѓало на рамно место во подножјето на низок брег. Со други податоци за месноста, за жал, не располагаме.

Етимолошката врска на имињата *Трескавец*, *Треска* со глаголот *трѣскати* и именката *трѣскъ* е повеќе од очевидна. Меѓутоа, кога се работи за топоними треба да имаме посебна причина да ги доведеме во непосредна врска со природните појави, во овој случај со громот, грмежот и молнијата. Така со удар на гром сигурно ќе го поврземе микротопонимот *Трештеко дрво* (име на пасиште) [13]. Меѓутоа, во повеќе случаи тешко можеме да излегуваме од една ваква претпоставка за непосредна врска со природните феномени. Пред сè, тука се испречува можноста да се јави посредство на лични имиња. Во стариот чешки именослов се нотирани имињата: *Treska*, *Tresknař*, *Treskovec* [14]. На такви лични имиња укажуваат и старите руски презимиња: *Трескинъ*, *Трещенко* [15]. Името на село *Трескавец* во Лакавица би можело да потекнува просто од лично име, до колку некои посебни околности, што засега не ни се познати, не би наложиле поинакво објаснение.

Такви посебни околности секако се согледуваат кога станува збор за стари култни места, какви што биле *Трескавец* во Прилепско и *Треска* во Скопско. Имајќи го тоа постојано предвид, не треба да превидиме дека во јужнословенските области, па и пошироко, по ваков начин се именуваат повеќе, особено планински, предели и локалитети. Ќе приведеме овде неколку такви називи: *Трѣскавец*, во грамотите споменато како межник на село, сега ороним *Трескавец* во Призренско [16]; *Трескавац* – планина кај Плав [17], *Трескавица*, планински предел во Босна и Херцеговина, со врв *Велики Тријесак* (1954 m) [18]; *Trijeskavac* – име на брдо во Модрушка госпоштина (XV в.) во Хрватска [19]; *Treskъvъc*, *Treskovъc* – шума во романскиот Банат [20].

Овој список може да се дополни. Сепак, и овие примери се доста да покажат дека еднаквото именување во сите овие случаи не било резултат на проста коинциденција само поради врската со споменатите природни појави или лични имиња. Впрочем, веќе порано е забележано дека Словените повеќе планински месности нарекле по името на громовникот Перун [21].

Тоа, како и кардиналниот факт дека *Трескавец* во Прилепско и *Треска* во Скопско се сврзани со стари култни места, ни дава основа да помислиме дека со тие имиња се изразува еден од атрибутите на словенскиот громовник. За жал, располагаме само со еден, можеби недоволно уверлив пример, за тоа дека *Трѣскъ* било име на громовникот. Rječnik JAZU под 2. *Trijesak* го цитира тој пример откај хрватскиот писател од XVIII в. A. Kanižlić, и тој гласи, заедно со претходното објаснение: "Ime boga u starih Rusa. Samo u primjeru: Rosi (štamp. *Roshi*, t.j. *Rusi*) štovali su boga svoga Triska iliti Groma". Не знаеме од каде дошла оваа вест. Руските извори не ја потврдуваат. Но не е без значење, и покрај тоа, барем самото асоцирање на тоа име со божеството на громот. Со оглед на честата употреба на називите како *Трескавец* во

јужнословенската топонимија, може дури да се помисли дека Канижлиќ само им припишал на Русите нешто што дошло до него во нејасно предание во средината, во која самиот се движел.

Секако не е случајно што две пагански културни места во Македонија биле заменети со храмови на Богородица. Можеби нејзиниот спомен на 28. август бил најблизок голем христијански празник до денот на народните годишни собори наследени од паганството. Новата религија наоѓала така начин да внесе нова содржина во древните длабоко вкоренети обичаи. Очевидно таа замена станала доста рано, штом можело веќе во XIV в. во Душановите грамоти *Трескавец* да се приведува спокојно како име на еден манастир. Тоа име не будело веќе никакви непријатни спомени.

1. Ова поместување секако станало заради подобро усогласување со времето на одржување на познатиот прилепски годишен панаѓур. Имено, од 60-те години на минатиот век тој почнувал околу Голема Богородица и траел 15 дена. За тие години имаме опис на народните собори во Трескавец на 21. септември во спомените на еден тогашен прилепски учител (сп. *Ганчев Еничерев Н.* Възпоминания и бележки. София 1906. С. 310 – 318).

2. *Мошин В.* (ред.). Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1981. [Т.] 4. С. 96 и др.

3. *Селищев А.М.* Македонские кодики XVI–XVIII веков. София, 1933. С. 123–240.

4. Легендата, жива и денеска во народот во Прилепско, е соопштена порано во повеќе варијанти. Сп. *Хаџи Константинов-Џинот Ј.* Избрани страници. Скопје, 1987. С. 54; *Цепенков М.* Преданија. Македонски народни умотворби. Скопје, 1980. Кн. 7. С. 165–167; *Трайчев Г.* Град Прилеп. София, 1925. С. 58.

5. *Бабиќ Б.* Манастирот Трескавец со црквата Св. Успение Богородичино // *Мошин В.* Op. cit. С. 37; *Павловић М.* Miscellanea toponimica macedonica II // Македонски јазик. 1966. [Г.] 17. С. 114.

6. Тоа се гледа од неколку места во Милутиновата грамота на манастирот Св. Георги Горг во Скопје. Сп. *Мошин В.* Op. cit. С. 215–218.

7. Во тој запис од почетокот на 40-те години од XVII век, во минеј што му припаѓал на Св. Никола Шишевски, стои дека тој манастир се наоѓа "въ Нире, на реце Треска" (*Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Ср. Карловци, 1923. Књ. 4. Бр. 6802).

8. За *Треска* во Милутиновата грамота сп. *Мошин В.* Op. cit. С. 215, а за *Матка* – *Суботиќ Г.* Охридската сликарска школа од XV век. Охрид, 1980. С. 141 (белешка).

9. *Николовски А.* и др. Споменици на културата во НР Македонија. Скопје, 1961. С. 58. Станува збор за "вградени елементи, кои јасно

покажуваат дека на ова место или во негова непосредна близина се наоѓала богато декорирана, со мермерни столбови и друга пластика, култна зграда".

10. *Хаџи Васиљевић Ј.* Скопље и његова околина. Београд, 1930. С. 427 (белешка за манастирот Св. Андреја).

11. Турски документи за историјата на македонскиот народ. Опширен пописен дефтер за Ќустендилскиот санџак од 1570 година. Скопје, 1982. Т. 5. Кн. 3. С. 323.

12. *Кънчов В.* Избрани произведения. София, 1970. [Т.] 2. С. 535.

13. *Ђирић Љ.* Ономастика Изморника // Ономастички прилози. Београд, 1989. [Г.] 10. С. 374. Посебната мотивација за називот *Трескавац* за мочурна ливада, во која почвата се тресе под нозете, произлегла очевидно од вкрстувањето со коренот *трас-* (*Стијовић С.* Ономастика средишњег дела метохијског (пећког). Подгора // Ономастички прилози. Београд, 1981. [Г.] 2. С. 297.

14. *Svoboda J.* Staročeská osobní jména a naše příjmení. Praha, 1964.

15. *Тупиков Н.М.* Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903.

16. *Пешикан М.* Стара имена из доњег Подримља // Ономастички прилози. Београд, 1986. [Г.] 7. С. 43.

17. *Џоговић А.* Топонимија југословенског дела Проклетија // Ономастички прилози. Београд, 1983. [Г.] 4. С. 293.

18. Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, 1971. [Knj.] 8.

19. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1962–1966. D. 13. S. 658.

20. *Tomić M.* Toponimi srpskih i hrvatskih naselja u Rumuniji // Ономастички прилози. Београд, 1986. [Г.] 7. С. 199–245.

21. Сп. Słownik starożytności słowiańskich. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1970. T. 4. S. 65 (под *Perun*).

Г. Г. Литаврин (Москва)

"ПРИХОДЯЩЕ РУСЬ ДА ВИТАЮТЬ У СВЯТАГО МАМЫ"

Используя представившийся случай – участие в сборнике, посвящаемом одному из ученейших лингвистов нашего времени, академику Н.И.Толстому, я осмеливаюсь высказать одно предположение, которое пришло мне в голову еще в студенческие годы и которое, насколько я знаю, еще не делалось в историографии – хотя, может быть, по вполне очевидным для лингвиста причинам: либо оно слишком тривиально, либо совершенно ошибочно. Но я не лингвист.

Речь идет о предместье Константинополя, лежавшем за Золотым Рогом, которое называлось по имени основанного здесь в V в. монастыря в честь великомученика Маманта. Квартал располагался на высоком европейском берегу Стена (Босфора), у самого входа в пролив из Мраморного моря, примерно в двух километрах по прямой от северных стен столицы. Ныне на месте этого пригорода – Бешикташ, часть Перы (Галаты), наиболее респектабельного квартала Стамбула.

В 469 г., после опустошительного пожара в Константинополе, император Лев I в кратчайший срок построил по соседству с монастырем великолепный загородный дворец с портиками, ипподромом и благоустроенной близлежащей гаванью. Загородная резиденция стала надолго любимым местом отдыха и развлечений василевсов, особенно при Михаиле III Пьянице (842–867), который с еще большей роскошью украсил дворец и почти постоянно пребывал в нем. Здесь он был и убит в результате заговора Василия I Македонянина.

Дворец, безусловно, окружали разные бытовые заведения, обслуживавшие не только августейшую семью, но и прислугу дворца и сторожевой отряд императорской гвардии (оказавший, кстати говоря, непосредственную помощь узурпатору, основателю Македонской династии Василию I – тому самому, который пытался установить с Киевом постоянные дипломатические отношения). Вполне вероятно, что в квартале св. Маманта находились зимние квартиры для наемных войск (тагм): до прибытия в Византию 6-тысячного корпуса, посланного на помощь Василию II князем Владимиром в 987 г., столичные тагмы насчитывали всего 6–7 тысяч воинов. На зиму они располагались в пригородах Константинополя, т.е. в предместьях за Золотым Рогом (где и находился квартал св. Маманта) и у западной стены города. Состояли тогда тагмы в основном из иноземцев. Особенно много среди них в X в. было варягов и русов. Они славились своей выносливостью, мужеством и воинским искусством. Из наемников-иноземцев комплектовались, как правило, отряды и царских телохранителей, и воинов, охранявших дворцы. Так, в середине X в. охрану

6*

большого императорского дворца нес отряд "крещеных русов" [1]. Скорее всего, подобную службу и при загородном дворце (у св. Маманта) несли в первой половине X в. также варяги и русы. Известно, что в 30-х годах этого столетия более 400 русов (как особый отряд – турма, или банда, центральных наемных войск империи) воевали за интересы василевса в Южной Италии.

Все эти детали (уже достаточно хорошо известные) мы приводим для того, чтобы читатель разделил мою убежденность в справедливости пока двух предварительных заключений: 1) в квартале св. Маманта в рассматриваемый период имелись достаточно обширные меблированные помещения, способные единовременно принять несколько сот человек и обеспечить все их бытовые нужды, – причем эти помещения должны были быть свободными от постояльцев в летне-осенний период (примерно с конца мая до начала октября), т.е. как раз в то время, когда наемные войска освобождали зимние квартиры, находясь либо в военном походе, либо в летних лагерях на учениях; 2) русы и варяги, во всяком случае служившие в имперской армии в качестве наемников, свели тесное знакомство с предместьем св. Маманта, скорее всего, уже на рубеже IX-X вв.

Естественно поэтому, на мой взгляд, что по договорам X в. русских с греками именно предместье св. Маманта было определено как место пребывания русских послов и купцов, которые ежегодно (с конца мая по начало октября) вели торговые операции на рынках Константинополя.

Наше предположение относится, однако, к другому – к различию в наименовании монастыря на греческом (в византийских источниках) и на русском, или старославянском языках (в русских летописях, точнее – в текстах русско-византийских договоров). Имя Мамант в им. падеже (Μάμας) у византийских авторов почти не упоминается, когда речь идет об интересующем нас пригороде, так как обычно служит определением к слову *монастырь* (μονή, μοναστήριον) или употребляется с предлогами, а поэтому, как правило, приводится в косвенных падежах (Μάμαντος – род. п., Μάμαντι – дат. п. и Μάμαντα – вин. п.). То же самое имело место, несомненно, и в устной речи. Соответственно слышалось: *Мáмантос* (или *Мáмандос*), *Мáманти* (*Мáманди*), *Мáманта* (*Мáманда*) и весьма редко – *Мáмас* (им. п.).

В русских же летописях (один раз в договоре 907 г. [2, 64-65] и дважды в договоре 944 г. [2, 32]) это имя передано в род. п. формой *Маты* (*Приходяще Русь да витають у святаго Маты; и приходящим им да витають у святаго Маты; да не имеють власти зимовати у святаго Маты*), т.е. формой, мало отвечающей (или вовсе не отвечающей) звучанию этого имени на греческом, да и склоняющейся как старославянское (русское) имя нарицательное *мама*.

Этому предположению, казалось бы, решительно противоречит неизменно сопутствующее имени *Мама* в приведенных выражениях в летописи

определение в муж. роде *святаго*. Но договор - официальный документ, сверенный с греческой версией, где стояло соответствующее ἁγίου (в муж. роде). Однако, во-первых, воспроизведение этого определения вряд ли казалось совершенно необходимым язычникам-русам при наименовании места своего проживания в Византии. Во-вторых, сами греки в просторечии также обходились, называя квартал, без этого прилагательного: κατὰ τὸν λεγόμενον Μάμαντα ("в так называемом Маманте") [3], т.е. *в Маманте*, или по-русски - *у Маны*.

Иначе говоря, имя святого применительно к названию квартала, в котором останавливались русы, было переосмыслено ими и приобрело эмоциональный оттенок. Даже во время своих военных походов на Византию в 941 и 1043 гг. русы строили свои ладьи в боевой порядок под крутым берегом *Маны*, принимая здесь бой с имперским флотом [4] (здесь они хорошо знали побережье, глубину пролива и особенности течений в нем, да и немало из участников битв когда-то проживали *у Маны*, находясь на службе в войске империи или приезжая ради торговли в ее столицу).

Пребывая в чужой, заморской стране в годы мира, вдали от родины, совсем или мало понимая греческую речь, испытывая постоянный настороженный надзор при посещении Константинополя со стороны полиции и агентов градоначальника (эпарха), лишенные привычного средства самозащиты (русов впускали внутрь стен без оружия и малыми партиями), русы действительно должны были чувствовать себя в безопасности, почти как дома, только *у Маны*. Здесь они имели даровой кров и пищу, общались с соотечественниками, слышали родную речь, мылись в банях "елико хотять", получали необходимые сведения и советы от бывалых людей, от отслуживших в империи договорный срок воинов, ждущих, также *у Маны*, отплытия торговой флотилии, чтобы вернуться с ней на родину.

Впоследствии, уже в христианской Руси, св. Мамант стал весьма популярен среди русов, и, может быть, память о далеком приюте для них на Стене играла при этом некоторую роль.

1. Об условиях пребывания русских воинов, послов и купцов в Ви, зантии (и новейшую литературу об этом) см.: *Литаврин Г.Г.* О юридическом статусе древних русов в Византии в X столетии (Предварительные замечания) // Византийские очерки. М., 1991. С. 60-62; *Он же*. Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // Византийский временник. М., 1993. Т. 54.

2. Памятники права Киевского государства / Сост. А.А.Зимин. М., 1952.

3. Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Ed. I.Thurn. N.Y., 1973. P. 108. 73.

4. Ibid. P. 229.93-94, 431.61-62.

Ю. М. Лотман (Тарту)

"ЧЕЛОВЕК, КАКИХ МНОГО" И "ИСКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ" (К ТИПОЛОГИИ РУССКОГО РЕАЛИЗМА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.)

Самоопределение русского реализма первой половины XIX в. в значительной мере диктовалось отталкиванием от литературных норм и вкусов предшествующего периода. С одной стороны, это было стремление отделить своего героя от господствовавших и уже опошленных идеалов романтизма как французского, так и отечественного. С другой стороны, давало себя чувствовать стремление не просто отойти от признанных ложными литературных норм, но вообще выйти за пределы литературы, прорвать все условности искусства и найти пути к лежащей за его пределами действительности. Таким образом, отрицались и определенные, уже опошленные, нормы искусства, и само искусство как таковое. Создавалась ситуация, позже образно воссозданная Блоком в "Балаганчике": "Даль, видимая в окне, оказывается нарисованной на бумаге. Бумага лопнула. Арлекин полетел вверх ногами в пустоту" [1]. Этот постоянный порыв врываться за пределы текста, введя в искусство не образ действительности, а самое действительность как таковую, был в принципе обречен на нереализацию, так как все, вводимое в пространство искусства, немедленно само превращалось в искусство. Художественное проникновение во вне-художественное пространство неизбежно оставалось лишь нереализуемым порывом. Возникает антитеза. Резкое изменение представлений о сущности и задачах искусства неизбежно приводило к перестройке системы сюжетов и персонажей. Общая особенность русской литературы проявлялась в том, что результатом этого делалось изменение положительного героя. "Положительный герой" предшествующего литературного периода, возведенный в ранг типического персонажа эпохи, подвергался критической оценке. Пересмотр этот, как правило, имевший характер полемического "разоблачения", осуществлялся определенным образом: литературный персонаж выводился за пределы самой литературы и превращался в героя реальной жизни, сталкивающегося не с литературными сюжетами, а с действительностью. Введенный в действительность персонаж оставался наделенным чертами создания литературы, не способного вырваться за пределы вымысла и адекватно реагировать на реальность. Поэтому в литературе широкой популярностью пользуются сюжеты столкновения жизни и романтического ее отражения. Эта сюжетная проблема решается в двух планах: с одной стороны, жизнь осуждается как нечто низменное, неспособное подняться до своих же собственных идеалов; с другой – сами эти идеалы подвергаются сомнению как лишенные корней, связывающих их с

подлинной реальностью. Если в первом случае предметом осуждения становится пошлость существующего, то во втором удар направляется против мнимых, лишенных связи с жизнью, псевдоидеалов. Идеальной моделью становится Дон-Кихот с его принципиальной неспособностью отличить действительность от художественного вымысла. При этом активизируются обе стороны этого традиционного образа: вызывающая насмешку неспособность понять жизнь и адекватно ее воспринять и, одновременно, возвышение над жизненной пошлостью. Герой предстает то в комическом, то в трагическом облике, его неспособность поладить с реальностью делает его одновременно жалким и возвышенным.

Такой подход позволяет писателям, в зависимости от разнообразия их позиций, показать в двойном освещении мечтателя-романтика, идеалиста-революционера, носителя идеалов будущего или же дон-кихотствующего борца против реальности во имя недостижимых химер. Эта поддающаяся столь различным толкованиям модель могла накладываться на многообразные планы реальности – политический, общественный, литературный, что давало возможность как писателю, так и его аудитории очень широко трактовать отношения литературного героя и действительности. Поэтому образ Дон-Кихота выступает как многооценочный, освобождающий как писателя, так и читателя от заранее данных догматических истолкований.

Возникает антитеза человека "исключительного", воплощающего в себе черты романтической личности, и человека, стоящего на почве реальности, во всей разновидности его характеров: от путешественника во "Фрегате Паллада" Гончарова до героев "Детства. Отрочества. Юности" Л. Н. Толстого. "Романтический герой" предстает при этом в двойном освещении: с одной стороны, в своем самосознании он противостоит реальной действительности, третирует ее как пошлую и стремится погрузиться в запредельный жизни поэтический мир. С другой стороны, сам он – воплощение романтической "банальности" и его стремление возвыситься над "пошлостью жизни" представляет собой проявление этой же самой пошлости. Поэзия же реализуется как смелое погружение себя в "непоэтическую" жизнь. Такой подход в принципе базировался на полемическом отталкивании от романтизма. Он не только мог существовать лишь наряду с романтизмом, но, более того, вопреки своим намерениям, продлевал активное бытие романтизма. Так, "Бювар и Пекюше" Флобера своим полемическим пафосом, возможно, в неменьшей степени способствовал культурной активности романтизма, чем романы Гюго. Полемика, если она наполнена художественной силой, может не только уничтожать, но и парадоксально наполнять новой жизнью те явления, с которыми борется. В этом смысле длительное существование романтизма в русской и французской литературе XIX века отчасти обязано энергии и таланту борцов с этим же романтизмом.

Борьба с романтизмом отливалась в форму борьбы с литературностью литературы. Слово "искусство" начинало осознаваться в семантической связи со словом "искусственность". Отсюда, борьба за художественность искусства принимала форму борьбы против "художественности", облекалась в стремление заменить "художественность" непосредственной жизнью. В области жанра это реализовывалось в порыв замены "жанровой условности" якобы неорганизованными кусками реальности: рассказ вытеснялся очерком, лирика – дневником; "писатель" – "мемуаристом", "очеркистом" – непосредственным свидетелем событий, а не творческим их создателем.

Этот "бег от искусства" шел по тем же дорогам, по которым прежде совершался бег от романтизма, и так же приводил не к исчезновению искусства, а к его расцвету. Громогласные декларации, отрицавшие искусство как таковое, фактически подменяли направление удара: разоблачению подвергались лишь те формы искусства, которые нельзя было непосредственно отождествить с жизнью. Так, например, у Гаршина художник ставит своей задачей изобразить рабочего – "глухаря", грудь которого выполняет роль наковальни. Ужас реальности заслоняет искусство и как бы отменяет его необходимость. Однако непосредственная жизнь неспособна раскрыть свой собственный ужас с той силой, с какой это делает ее художественный двойник. Только нарисовав "глухаря", герой Гаршина понимает ужас жизненного положения того, кого он рисует. Показательно, что рассказ Гаршина о том, что его герой вообще бросает искусство ради непосредственного изменения жизни, завершается скептической фразой о том, что в этой сфере он успеха не достиг. Таким образом, отрицание искусства логически превращается в его прославление [2].

Показательно, что в сложном диалоге между литературой и живописью, который развертывался в русском искусстве, начиная со второй половины XVIII века, очевидную победу одерживает живопись, а именно портрет. Он оказывает доминирующее воздействие не только на саму живопись, но и на словесные искусства: лирика насыщается мемуарной портретностью. Однако эта "мемуарность" принципиально отличается от романтического автобиографизма. Художественное "я" не делается, как это было у романтиков, центром субъективного миросозерцания. Наоборот, оно само превращается в объект социального анализа. Не художник смотрит на внешний мир (или на себя в зеркале самонаблюдения), а мир глазами художника и его аудитории наблюдает его самого. В этом смысле типично развитие автопортрета, который так же, как лирика натуральной школы, становится отражением объективной действительности в зеркале искусства.

Такой поворот эволюционного движения подготавливал переход к автобиографическим романам и психологической прозе в ее разновидностях – Толстого и Достоевского. Принцип превращения искусства – в

зеркало для самонаблюдения, с одной стороны, и в научный социально-психологический анализ – с другой, завершает эволюцию русского реализма середины XIX века от дневника и лирической поэзии к роману и широким историко-эпическим полотнам.

При всем резко ощутимом читателем отличии романов Толстого и Достоевского, очерков Гончарова и Тургенева, они отмечены глубокой типологической общностью, которая остро чувствовалась именно чуждым западно-европейским читателем второй половины XIX века. Русский же читатель в первую очередь воспринимал отличия художественного видения мира Толстого и Достоевского, Тургенева и Гончарова. Для западного читателя все это складывалось в единый образ "русского романа".

Новый этап начался в прозе Чехова. Отрыв от традиции, начавшейся натуральной школой, оформленной Толстым и Достоевским настолько, что, казалось, отделиться от нее в рамках русской литературы совершенно невозможно, позволил Чехову взглянуть на русскую литературу свежим, отчужденным взглядом, занять двойную позицию: естественного продолжателя русской литературной традиции и вне ее находящегося общеевропейского писателя. Чехов противоречиво соединял самую высокую степень "русскости" с позицией изумленного иностранца. Для него привычное сделалось чужим, вызывающим не только гнев (что было в традиции русской литературы), но гамму отчуждения – от трагедии и удивления до смеха. Особенность же Чехова заключалась еще и в том, что действительность тем сильнее воспринималась как чужая, чем острее переживалась кровная, родственная с ней связь. Чехов предвосхищал формулу Блока: "и мир опять предстанет странным", связывая этим "обе полы времени".

Когда-то еще Достоевский пророчил, что в русской литературе всемирность и национальность сольются, но осуществить это пророчество удалось только Чехову, писателю, пожалуй, наиболее далекому от Достоевского.

Чехов показал возможность соединения двух принципиально различных путей, и оба эти пути оказались пророческими предсказаниями дорог, по которым пошла русская литература начала XX века. Один из этих путей шел через возвышение прозы до поэзии, другой – через снижение поэзии до прозы. Эти возможности ощущались уже во второй половине XIX века, но там они воспринимались как несовместимые антитезы. В новую эпоху они сделали попытку слиться в нераздельном единстве. Основной пафос прозы Чехова-в совмещении таких традиций искусства, которые прежде представлялись несовместимыми. Причем, с каждой из них стиралась пыль традиционных предрассудков предшествующей культуры. Перенесение на прозу критериев, органичных для поэзии, связано было с одним существенным результатом: переводимость поэзии всегда труднорешимая проблема. Художественная проза находится в вечном колебании

между принципиальной переводимостью художественной речи и столь же принципиальной непереводимостью поэтического слова. Эта двойная позиция делает прозу мостом между различными формами словесного искусства. Маяковский когда-то в воображаемом разговоре с Верленом писал:

"Я раньше Вас
никогда не читал
А нынче
вышло из моды.
И рад бы читать –
не поймешь ни черта
По-русски – дрянь переводы."

Конечно, такой воображаемый разговор с любым из французских прозаиков был бы просто невозможен.

Таким образом, столкновение литератур высвечивало своеобразие того места, которое искусство занимает в каждой из них, в первую очередь, в отношении искусства к внехудожественной действительности. В результате можно заметить, что пересечение двух крупных литератур может активизировать одну из тенденций: литература, испытывающая влияние, может в определенной мере стирать черты своего своеобразия, усваивая мировой опыт. С другой стороны, столкновение с инолитературной традицией может быть катализатором самосознания своей собственной природы. "Свое" делается заметнее и значимее, отражаясь в зеркале "чужого". Таким образом, Чехов оказался как бы зеркалом сложного переплетения культурных традиций на рубеже двух эпох и вместе с тем катализатором литературных процессов. Эта сложность чеховского пути определила разнообразие его интерпретаций.

Как бы повторяя в новых исторических условиях судьбу Пушкина, Чехов одновременно самый всемирный из русских писателей и самый русский из всемирных.

1. *Блок А.* Собрание сочинений в 8 тт. М.; Л., 1961. Т. 4. С. 20.

2. Такое построение было как бы перевернутым отражением романтизма, в котором прославление искусства логически приводило к его отрицанию.

В. В. Мартынов (Минск)

СВЯТОГОР - БЫЛИННАЯ ИПОСТАСЬ ПЕРУНА

Целью предлагаемого исследования является доказательство гипотезы о трансформации мифологического Перуна в эпического Святогора. При этом мы ограничимся данными, необходимыми и достаточными для решения поставленной задачи, ибо различного рода материал, не имеющий прямого отношения к выдвинутой гипотезе, способен скорее затемнить ее формулировку и верификацию, чем подсказать путь к ее обоснованию.

Известно, что мифологические персонажи обладают способностью переходить в эпос, меняя или не меняя свое имя и свой статус, точно так же, как в ходе последующей эволюции они могут стать героями волшебной сказки. Что касается восточнославянского народного творчества, то мифологические истоки былинных сюжетов еще недостаточно выявлены. Разнообразные и многочисленные поздние напластования чрезвычайно затрудняют реконструкцию прототипов, поэтому для успеха в такого рода исследованиях необходимо выработать и испытать серию верификационных приемов.

Применительно к сфере языка и мифа общие методологические принципы верификации были нами сформулированы в работе, посвященной теонимии "Слова о полку Игореве" [1]. Кратко напомним их. Это установление необходимых связей между функциональным анализом текстов, мифологическими подсистемами и этимологией имен. Каждая из этих характеристик, взятая отдельно, не может претендовать на достоверность, вместе же они способствуют взаимоподтверждению и тем самым повышают доказательность выдвигаемых тезисов.

Начнем с того, что два эпизода из былин о Святогоре имеют явно праславянскую древность, что было доказано нашими предшественниками с достаточной надежностью [2]. Мы имеем в виду эпизод с сумой переметной и эпизод с нечувствительностью героя к ударам соперника. В первом из них противопоставлены Святогор и Микула Селянинович, во втором - Святогор и Илья Муромец. Мы ограничимся этими двумя эпизодами, поскольку они не затемнены позднейшими наслоениями. Гарантией их праславянской древности служат параллели в южнославянском эпосе и сказках.

Южнославянские и особенно сербские языковые параллели к восточнославянским языкам давно уже рассматриваются нами как гаранты праславянской древности. То же самое можно сказать и о сербско-восточнославянских мифологических параллелях.

Существо первого эпизода сводится к следующему: "Не с кем Святогору силой померяться, а сила-то по жилочкам так живчиком переливается. Вот и говорит Святогор: «Как бы я тяги нашел, так я бы всю землю

поднял!»". "Наезжает Святогор в степи на маленькую сумочку переметную". Пытается ее всячески поднять, но это оказывается ему не под силу. Слезает он с коня, берется за нее двумя руками, "поднял сумочку повыше колен, и по колена Святогор в землю угряз, а по лицу не слезы, а кровь течет". Здесь ему и смерть пришла. "Тяги-то земли он нашел, а Бог его и попутал за похвальбу" [3].

Соответствия к этому эпизоду, обнаруженные в юнацкой песне "Крали Марко загубва силата си" (македонский вариант песни о знаменитом герое сербского эпоса), более глубокие, чем это принято считать. Буквально каждый мотив процитированной версии былины о Святогоре имеет в южнославянской песне своего двойника [4]. Как и Святогор, Марко Королевич тяготится своей силой, не зная, что с ней делать, если достойного противника ему нет. Как и Святогор, он утверждает, что подымет землю, если найдет ее "край" (соответственно русский богатырь похваляется, что подымет землю, если найдет "тягу земли"). Как и Святогор, Марко Королевич совершает несколько неудачных попыток поднять торбу (суму). Наконец, им обоим удается чуть приподнять ее. При этом оба проваливаются по колено в землю, и кровь струится по лицу Святогора (у Марко "кървав пот му капе от лицето"). Святогор в этой версии погибает, но в другой остается в живых, как и Марко Королевич.

На этом можно было бы закончить сравнение двух сюжетов, если бы не важные дополнительные мотивы. Чрезвычайно лаконичная первая версия первого эпизода былины о Святогоре явно страдает неполнотой, и одиночество богатыря оказывается призрачным. Очевидно, появление сумы переметной, в которой заключена тяга земная, – вызов в ответ на похвальбу героя, вызов неизвестного персонажа. В другой версии того же эпизода этот персонаж появляется:

Увидел-то Святогор да в чистом полюшке,
Как идет-то старик да ноне с сумочкой.
Наезжает Святогор да на старичка,
Старичок-то ведь сумочку наземь бросил он [5].

Далее Святогор совершает все те же попытки поднять суму и после очередной неудачи обращается к старику:

"Уж ты гой еси, ведь старый многосильный же
И чего у тебя в сумочке накладено?"
Говорит ему старец таковы слова:
"Тяга в сумочке у меня да от сырой земли" [5].

Загадочный старик этой версии былины о Святогоре имеет совершенно недвусмысленную параллель в юнацкой песне о Марко Королевиче. Это

сам Господь Бог, спустившийся на землю, чтобы наказать героя за бахвальство. На земле он предстал перед глазами юнака в виде старика с сумой. Наполнил старик суму землей, и стала сума столь же тяжелой, как и сама "матушка черная земля".

Важны здесь не столько текстуальные совпадения восточнославянского и южнославянского эпоса, сколько то, что это несомненно возникшее еще в праславянский период произведение отражало тогда (в дохристианскую эпоху) столкновение иных персонажей.

В русской былине загадочным стариком оказывается другой старший богатырь – Микула Селянинович. И в третьей версии первого эпизода между двумя старшими русскими богатырями происходит следующий диалог. Микула говорит: "Если сумочку мою поднимешь на волос, то будем братья крестовые. – А как тебя по имени звать? – А как Ильин день придет, рожь нажну, пива наварю да мужиков напою, так зовут меня Микулой Селяниновичем" [6].

Рассмотренный нами эпизод перекликается с былиной "Микула и Вольга", где дружина Вольги пытается поднять сошку Микулы, что также завершается неудачей. К тому же в последней версии былины о Святогоре герой не может догнать на коне пешего Микулу:

"Святогор стал нахлестывать коня, скорей поехал, а прохожий ближе не ставится; он вскок поехал, а прохожий все ближе не ставится" [6].

Соответственно в былине "Микула и Вольга":

Ехал Вольга до ратая
День с утра он до вечера,
Со своею дружинушкой хороброй,
А не мог он ратая доехати [7, *319*].

Сума переметная, как и соха, – атрибуты Микулы, и общий смысл этих былин заключается, как известно, в том, что ратный труд (Святогор, Вольга) уступает крестьянскому (Микула). Ведь Микулу любит "матушка сыра земля", а в суме его "вся тяга земная".

Отказываясь от дальнейших выводов, заключаем, что Святогор и Микула противопоставлены друг другу [8, *77*], а это чрезвычайно важно, ибо мифологический прототип второго уже получил недвусмысленную атрибуцию. Это Велес (Волос), "скотий бог", божество крестьянское, репрезентирующее восточнославянский север, противопоставленное Перуну, богу дружины киевского князя, божеству военному, репрезентирующему восточнославянский юг [9]. К тому же это противопоставление четко очерчено в одном из недавних исследований [10, *33*, *35*]. Св. Никола и его былинная ипостась определены здесь как результат трансформации второго главного бога славян – Велеса. Нам уже приходилось писать об этом [11, *63*].

Схематически все вышесказанное выглядело бы следующим образом:

В этой схеме остается незаполненной правая нижняя позиция, т.е. не определена былинная ипостась Перуна, что и поддерживает гипотезу о противопоставлении Микулы Святогору, или схематически:

Такая мифоэпическая подсистема хорошо вписывается в сакральные представления славян в эпоху перед принятием христианства. Для нее характерны два божества первого ранга, которые одновременно являются исконными славянскими и балтославянскими [11, 62]. Все остальные известные нам боги славянского мира имели иранское происхождение [12].

Заканчивая рассмотрение первого эпизода былины о Святогоре, нам остается его интерпретировать. Прежде всего следует ответить на вопрос: что означает гибель Святогора в результате его погружения в землю при попытке поднять переметную суму. В общем виде этот эпизод толкуется как демонстрация превосходства крестьянского героя над военным (ср. аналогичный мотив в былине о Вольге). Однако существуют иные, не использованные еще возможности истолкования. Мы имеем в виду обряд "вождения стрелы" в Восточном Полесье. Коротко напомним его основные черты [13]. "Вождение стрелы" предохраняет урожай от грозы. При этом "стрела" осмысляется участниками обряда как молния (это практически общеславянское и праславянское значение) [14]. Ее водят на Юрия (весеннего Егория). Обычно женщины ходят по улицам села под песни "стрелы", хоронят "стрелу", закапывая ее в землю ("стрелу" могут символизировать разные предметы). В литературе уже приводилось убедительное истолкование обряда как трансформации культа Перуна [15]. Таким образом, земля принимает стрелу Перуна, как бы нейтрализуя его действие. Приурочивание (по крайней мере в некоторых местностях) к весеннему Егорию прямым образом связывает обряд со св. Георгием и Святогором [16]. Так, можно считать, что погружение в землю Святогора выражено в обряде закапыванием в землю "стрелы".

Обратимся теперь ко второму эпизоду былины о Святогоре. Илья Муромец встречает в чистом поле спящего на коне Святогора, окликает его, но богатырь не просыпается. Илья трижды ударяет Святогора палицей булатной. "Тут богатырь на кони просыпается. Говорит богатырь таково слово: «Ох, как больно русски мухи кусаются!»" [7, 30].

Древность этого мотива была доказана параллелью из сербской сказки [17], где герой Медведович встречает загадочного Усача, который подобным же образом не реагирует на удары его тяжелой палицы, спрашивая, кто его кусает [17]. Исследователи уже обращали внимание на то, что сербский Усач может быть отождествлен с русским сказочным героем Усыней [18, *12*]. Это сравнение тем более впечатляет, что с тремя героями русской сказки Усыней, Дубыней и Горыней странствует Ивашко-Медведко [19], и, следовательно, обнаруживается двойное сербско-русское соответствие:

Усач ——— Медведович
| |
Усыня ——— Медведко

Оставляя в стороне происхождение имени, представленного в правой паре соответствий, остановимся на имени сказочного героя, отраженного в левой.

Прежде всего вызывает сомнения вторичность этимологии Усыня < Ус [20], ввиду древности соответствия Усыня – Усач, подкрепляемого к тому же аналогичной разносуффиксной корреляцией Медведко – Медведович. Поэтому мотив русских волшебных сказок о герое, который "усами реку запер", "рыбу ловит усом" [21], следует рассмотреть особо. Вспомним, что характерной чертой идола Перуна были усы. Обращалось внимание на "главу его сребрену а оусъ златъ" [22]. Это уникальное описание внешнего вида восточнославянского идола не было случайным. Оно совпадало с единственным словесным портретом киевского князя. Речь идет об описании облика Святослава в "Истории" Льва Диакона. Согласно этому описанию Святослав был "... безбородый, с густыми, чрезмерно длинными волосами над верхней губой. Голова у него была совершенно голая, но с одной стороны ее свисал клок волос – признак знатности рода" [23]. Облик киевского князя и облик первого божества Киевской Руси, естественно, могли совпадать.

Если Усыня – сказочная ипостась Перуна, то кого представляют его спутники Дубыня и Горыня? Дуб и гора, как известно, также относятся к атрибутике Перуна [24]. Появление в других сказочных вариантах персонажей типа Вырвидуб и Вернигора является, по-видимому, следствием того, что первичная символика была забыта, а новые имена великанов символизировали их необычайную силу. Весьма показательно, что в записанной в Брестской области сказке рядом с Вырвидубом и Вернигорой вместо Усыни фигурирует Илья-пророк, т. е. одна из ипостасей громовержца Перуна. При всей тривиальности замены Усыни Ильей-пророком могли бы возникнуть сомнения в том, что последний продолжает трансформационный ряд Перун (миф) – Святогор (эпос) – Усыня (волшебная сказка), если бы не сюжет сказки, согласно которому Илья похваляется силой и в то же время "не может поднять выкованный кузнецами волосок, и те завлекают

его в железный гроб" [25]. Здесь налицо повторение трех мотивов, связанных со Святогором: похвальба богатыря, неспособность поднять маленький предмет (у Святогора это сума переметная, у его дублера в сказке – железный волосок), завлечение в гроб. Совпадение, таким образом, исключается. Если в былинах о Святогоре его бессилие определяется превосходством Микулы, то в сказке Микула заменен кузнецом [26]. И, наконец, летописное описание последнего пути идола Перуна после крещения Руси близко напоминает мотив Усыни в русских сказках. После того как идол Перуна был низвергнут в Днепр, "<...> Володимер рекъ аще кде пристанет, вы то отрѣваите его от берега доньдеже порогы проидеть. Тогда охабитсѧ его. Они же повѣленое створиша. Яко пустиша и. И проиде сквозѣ порогы. Извѣрже и вѣтръ на рѣнь. Яже и до сего дни словет Перунѧ рѣнь" [27].

Таким образом, Перун оказался изгнанным из святой Руси. Это было именно изгнание. Плывущий по течению идол сопровождался людьми Владимира, которые по приказу его не позволяли идолу пристать к берегу. Так они сопровождали его до порогов, после чего его выбросило "на рѣнь". Людям Владимира пришлось выполнить весьма трудное задание: пройти, сопровождая идола, более пятисот километров. Ясно, что это была целенаправленная акция. Вспомним, что непосредственно за порогами расположился остров Хортица, который греки называли островом св. Григория. Там, согласно известному сообщению Константина Багрянородного, славяне совершали свои жертвоприношения у огромного дуба [28]. Нетрудно понять, что это был дуб Перуна. Таким образом, Перуна возвратили в его родные места. И если Святогор – былинная ипостась Перуна, становится понятным, почему ему не позволено ездить на Святую Русь [8, *74*].

В связи со всем сказанным приходится отказаться от идеи "нерусскости", "чуждости" Святогора и переинтерпретировать те места в былине, которые дают мнимое основание для такой трактовки [18, *89–94*].

Во-первых, Святогор изолирован от других русских богатырей, как и Микула Селянинович, потому что эта пара соответствует мифологической паре Перун – Велес, также стоящей особняком в славянском пантеоне как главная и старшая. Во-вторых, его связь с мотивами гор и дубов определяется происхождением от Перуна, имеющего ту же атрибутику. В-третьих, не ездил Святогор на Святую Русь, потому что был изгнан оттуда, как его предшественник Перун, с принятием христианства. В-четвертых, мотив "русских" комаров и мух, с укусами которых Святогор сравнивает удары русского богатыря Ильи Муромца, может быть объяснен в том же ключе, в каком объясняется "русский дух" в волшебных сказках как противопоставленный "нечистой силе" [29]. В-пятых, иное этническое происхождение Святогора противоречит признанию того, что основные древние мотивы былины имеют южнославянские параллели и

восходят, таким образом, к праславянскому периоду. Во всяком случае, говорить здесь можно лишь о древнейших праславянских и протославянских инфильтрациях. Сравнение с иранской традицией показывает существенные отличия ее от славянской. Герой "Нартов" Батраз сражается с грозовыми божествами Уациллами (Уацилла переводится как святой Илья). Он поражает их своими стрелами, но сам, благодаря тому что тело его вылито из стали, остается невредимым. Было обращено внимание на то, что, согласно Геродоту, фракийцы, давние соседи скифов, пускали стрелы в небо навстречу молниям, угрожая при этом божеству [30]. Славянская традиция, наоборот, предполагает защиту от небесных стрел Перуна путем погребения их в земле (ср. рассмотренный выше обряд "стрелы").

Свойства Святогора, роднящие его с Перуном, можно свести к трем основным:

1. Как и Перун, он представляет военную элиту и противопоставлен воплощению крестьянского люда (Микула – Велес);

2. Он имеет общую атрибутику с Перуном: а) его местопребывание – горы. Этот мотив уже рассмотрен подробно и убедительно [31]; б) для него характерна связь с дубом [32].

3. Его имя одного происхождения с именем св. Георгия (Свят – Егор), который бесспорно является христианской трансформацией Перуна. Последнее вызывает наибольшие сомнения, поскольку в ряде случаев выступает как figura etymologica и тем самым создает впечатление вторичной этимологизации. Уже это обязывает нас рассмотреть предложенные к настоящему времени этимологии антропонима *Свѧтогор*. Их три: первая связывает имя богатыря со Святыми горами; вторая объясняет вторую часть его имени как производную от праслав. **gorěti*; третья принимает происхождение антропонима *Свѧтогор* от Свят Егор.

Автор наиболее фундаментального исследования о Святогоре фактически принимает множественность решений. Он пишет: "Несомненная (?) соотнесенность Святогора со Святыми горами объясняет без остатка (?) этимологию имени этого былинного героя, по крайней мере, для определенного круга (разрядка автора – *В.М.*) контекстов и, следовательно, для соответствующей культурно-исторической общности, характеризующейся некими заданными пространственно-временными условиями. Разумеется, это утверждение не означает признания неправомерности поисков других этимологий и самих этих этимологий. Как всякое ключевое слово (и особенно, конечно, имя в мифоэпическом контексте) русск. *Свѧтогор* и его предшественники в диахроническом ряду не могли не стать объектом многократных этимологизаций, каждая из которых по идее должна была соотноситься с соответствующим нарративным мотивом, связанным со Святогором..." [18, *24*]. Вне всяких сомнений, множественность этимологических решений определяется многократной деэтимологизацией и вторичной этимологизацией, связанной со сменой сюжетов, однако всегда

существует некоторая первичная внутренняя форма, хотя и далеко не всегда определимая. Кроме того, принципы этимологической верификации могут помочь установить относительную надежность каждого из этимологических решений.

Против этимологии *Святогор* < *Святые горы* свидетельствуют, во-первых, неудачные попытки локализовать Святые горы [33], во-вторых, неубедительность объяснения имени *Святогор* как производного с нулевой суффиксацией от топографического названия (ожидалось бы *-ъskъ, -ъcъ, -ěninъ, -janikъ, -akъ, -itjь* и т.д.) [34]. Как уже отмечалось, модель *Святые горы* > *Святогор* "выглядит как вторичная и более или менее искусственная (ср. *Черное море* > *Черномор*)" [35]. В-третьих, как показывают контексты, Святые горы идентифицируются с "горами Елеонскими" и "Араратскими", т.е. не как реальный локус, а как любые горы, имеющие обычное сакральное значение. В этом смысле "гора", как и "дуб", просто входят в атрибутику Святогора. Против этимологии *Святогор* < *свят* + *горетъ* [36] свидетельствует, во-первых, крайняя искусственность семантического обоснования. Если бы и были возможны образования типа *svęto-gorъ* 'one burning with power', то как их применить по отношению к Святогору, остается непонятным. Во-вторых, необходимо сперва доказать жизненность модели слова, в котором первая основа произведена от прилагательного, а вторая – от глагола. В-третьих, для славянских языков вообще не характерны сложные слова, а сложные собственные имена (антропонимы) являются кальками. В-четвертых, имя *Святогор* за пределами былинных текстов не встречается.

Таким образом, низкая относительная надежность двух рассмотренных этимологических решений косвенно усиливает аргументацию в пользу третьей. Здесь главное заключается в том, что Святогор представлен в былинах, посвященных ему, во всех трех вариантах его имени, т.е. как собственно Святогор, как Свят Егор (Егор-Святогор) и просто Егор. Особенно сильна эта вариативность в некоторых версиях. В одной из них Егор-Святогор встречается 15 раз, Егор – 5 раз, в том числе в виде противопоставления Егор большой — Илья меньшой [37].

Но самой надежной аргументацией в пользу третьей этимологии является суммарная аргументация нашей статьи, направленная на доказательство того, что Святогор является былинной ипостасью Перуна.

1. *Мартынов В.В.* Сакральный мир "Слова о полку Игореве" // Славянский и балканский фольклор. 1989. С. 61. Особое внимание к верификации диктуется не только общими соображениями надежности. В изучаемой области особенно много методологических промахов. Для иллюстрации укажем на ошибку, допущенную одним автором и обнаруженную другим. Так, В.Г.Смолицкий доказывает вторичность былины о Святогоре сравнительно с былинами об Илье Муромце: "Реакция Святогора на удары Ильи

явится впечатляющей только в том случае, если нам известна сила Ильи Муромца. А известна она может быть только по другим былинам, предшествовавшим былине о встрече со Святогором" (*Столицкий В.Г.* Былина о Святогоре // Славянский фольклор. М., 1972. С. 77). На этот довод откликнулся Д.М.Балашов: "<...> автор затем делает, на наш взгляд, совсем неоправданную (?) логическую ошибку". И далее: "Таким путем можно доказать «вторичность» чуть не всех персонажей былин, описывающих поединки героев..." (*Балашов Д.М.* Из истории былинного эпоса. Святогор // Русский фольклор. 1981. Т. 20. С. 11). Мы привели этот пример, во-первых, потому, что он относится непосредственно к нашей теме, во-вторых, потому, что "логическая ошибка" была обнаружена интуитивно.

2. *Балашов Д.М.* Из истории былинного эпоса. С. 11-12; *Столицкий В.Г.* Былина о Святогоре. С. 79.

3. Цит. по известному прозаическому варианту, где Святогор выступает как единственный персонаж. Его спутники Илья Муромец и Микола Селянинович появятся в других версиях (см. [7, *22, 507*]).

4. См.: Българско народно творчество. София, 1961. Т. 1. С. 413-420. Очевидное текстуальное сходство русской былины и македонской юнацкой песни уже давно привлекало внимание исследователей. См.: *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С. 84-85. Ср. в последнее время: *Столицкий В.Г.* Былина о Святогоре. С. 80; *Балашов Д.М.* Из истории былинного эпоса. С. 11-12. Детальное сравнение текстов проведено В.Н.Топоровым. См. [18, *125-126*].

5. Былины Печоры и Зимнего Берега. М.; Л., 1961. С. 224.

6. Онежские былины. М., 1948. С. 628.

7. Былины. М., 1958. Т. 1.

8. Ср.: *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. Л., 1955.

9. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 21-22.

10. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

11. Ср.: *Мартынов В.В.* Сакральный мир "Слова о полку Игореве".

12. Там же. С. 63-76. Иранское происхождение Сварога и Мокоши доказывается в другой нашей работе: *Martynov V.V.* Słowiańsko-niesłowiańskie kontakty językowe w okresie prasłowiańszczyzny // Polono-Slavica Varsoviensia. Warsawa, 1992. S. 12.

13. *Гусев В.Е.* Вождение "стрелы" ("сулы") в восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 63-76.

14. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 90-91.

15. *Гусев В.Е.* Вождение "стрелы" ("сулы") в восточном Полесье. С. 67, 69; *Барташевич Г.А.* Праславянские элементы в белорусской обрядовой поэзии весеннего цикла // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Минск, 1985. С. 53.

16. Это подтверждается этимологическим тождеством *Святой Егор – Святогор*, о чем подробнее ниже.

17. *Смолицкий В.Г.* Былина о Святогоре. С. 79.

18. *Топоров В.Н.* Русск. *Святогор*: свое и чужое. К проблеме культурно-языковых контактов // Славянское и балканское языкознание. М., 1983.

19. *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 147. В других случаях Ивашко Медведко (Медвежье ушко) как предводитель трех великанов может быть заменен Покатигорошком. На скрытой связи этих имен, на их мифологическом значении мы предполагаем остановиться особо в другой работе.

20. *Топоров В.Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология 1967. М., 1969. С. 16.

21. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. С. 170; Народные русские сказки А.И.Афанасьева. В 3-х тт. М., 1984. Т. 1. С. 245.

22. Полное собрание русских летописей: Лаврентьевская летопись. Л., 1926. Т. 1. С. 79.

23. *Лев Диакон*. История. М., 1988. С. 82.

24. *Усыня*, *Горыня*, *Дубыня* могут толковаться как прозвища Перуна, отражающие его определенные характеристики и заменяющие табуистически его собственное имя. В дальнейшем они были переинтерпретированы в имена трех великанов.

25. *Бараг Л.Р.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак. Мінск, 1978. С. 48.

26. О связи Святогора с мифологическим образом кузнеца см.: *Балашов Д.М.* Из истории былинного эпоса. С. 13-14. Этот мотив нуждается в специальном рассмотрении.

27. Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись. С. 102. Лежащий на отмели усатый идол Перуна действительно весьма напоминает сказочного Усыню, который лежит в реке (на отмели, следовательно) и запруживает ее течение усом.

28. *Константин Багрянородный*. Об управлении государством // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. М.; Л., 1934. Вып. 91. С. 9. По-видимому, *Перунья рѣнь* – это не безымянная отмель, так названная в связи с тем, что туда ветром выбросило идол Перуна. Более вероятно, что это славянское название Хортицы, возникшее гораздо раньше описываемых событий.

29. Ср., например, как Баба-Яга воспринимает сабельные удары героя ("Эх, как русские комарики покусывают"). См.: *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. С. 161.

30. *Абаев В.И.* Thraco-Scythica // Езиковедски проучвания в чест на акад. В.И.Георгиев. София, 1980. С. 111.

31. [18, *90–92*]. Следует обратить внимание на то, что литовский Перкунас также живет в горах, причем эти горы, как замечает сам автор, в некоторых случаях названы святыми (*šventa kalnis*) (С. 110).

32. [18, *108–109*]. Можно предположить: появлению славянского инновационного названия дуба – *dǫbъ* предшествовало как омоним к имени громовержца протослав. **perkъ* (~ лат. *quercus* 'дуб'). Этимологический словарь славянских языков. М., 1978. Вып. 5. С. 96.

33. *Mazon A.* Svjatogor ou Saint-Mont le géant // Revue des études slaves. 1932. T. 12. № 3–4. P. 160–201.

34. *Rudnićkyj J.B.* Svjatogor – the Name of the Hero of Bylina // Names. 1962. Vol. 10. № 4. P. 229.

35. [18, *99*]. Как это примирить со сказанным ранее: "Несомненная соотнесенность Святогора со Святыми горами?"

36. *Rudnyćkyj J.B.* Op. cit. P. 232; *Rudnyćkyj J.B.* Zum Namen Svjatogor // Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. 1964. Jahrgang 13. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. № 5/6 . S. 475–476.

37. Былины Севера. Л., 1938. Т. 1: Мезень и Печора. С. 147, 338.

L. Moszyński (Гданьск)

KIERUNKI ZMIAN SEMANTYCZNYCH PRASŁOWIAŃSKICH APELATYWÓW OKREŚLAJĄCYCH PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKICH CZAROWNIKÓW

Dążenie do rozwiązania problemu etnogenezy Słowian prowadzi też do ożywienia studiów nad ich życiem duchowym, religią, wierzeniami. Mimo wielu nowych prac na ten temat nie doczekaliśmy się jednak obrazu zaakceptowanego przez większość badaczy. Szczupłość źródeł stwarza wiele możliwości ich interpretacji, a postawa badawcza uczonego też odgrywa tu istotną rolę. Oto np. wśród rękopisów Wojny z Gotami Prokopiusza z Cezarei spotykamy dwie wersje zdania dotyczącego wierzeń słowiańskich: θεὸν (Codex Laurentianus) // θεῶν (Codex Vaticanus graecus) μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι [1, *170–175, 182–183, 211*]. Historyk polski H. Łowmiański nie przekonany do teorii o prasłowiańskim politeizmie przyjmuje za podstawę swoich rozważań wersję pierwszą, którą tłumaczy następująco: "boga bowiem jednego twórcę błyskawicy uważają za jedynego pana wszechrzeczy" [2, *82*]. Rosyjscy wydawcy tego tekstu z kolei nie przekonani do teorii mono- czy henoteizmu Prasłowian przyjmują wersję drugą tłumacząc ją w ten sposób: "Ибо они считают, что один из богов – создатель молнии – именно он есть единый владыка всего" [3].

Podobnie istotne znaczenie ma tu generalne podejście do problemu. Jedni badacze (jak np. Łowmiański [2]) dostrzegają u Prasłowian trzy zachodzące może na siebie ale jednak odrębne płaszczyzny życia duchowego: religię, demonologię i magię, inni, zwłaszcza zwolennicy rekonstrukcji prasłowiańskiej domniemanej mitologii, podobnej według nich do mitologii innych ludów, łączą je w jedną całość wzbogacając o wszelkie zbliżone motywy znane z późniejszych legend i podań. Tak na przykład idąc tropem wytyczonym przez Iwanowa i Toporowa [4] wiedeński slawista R. Katičić wszystkie spotykane u Słowian południowych ślady motywów smoczych wiąże z hipotetyczną walką prasłowiańskiego boga Peruna ze smokiem, a nawet bogiem-smokiem Welesem [5]. Motyw walki ze smokiem jest oczywiście motywem znanym wielu ludom [6], niekoniecznie jednak jest odbiciem ich pierwotnych wierzeń przedchrześcijańskich. Ze smokiem walczył bowiem i archanioł Michał (Apoc. 12, 7–8), i św. Jerzy, i Zygfryd z pieśni o Nibelungach. Wawelskiego smoka zgładzili według relacji kronikarza Kadłubka synowie księcia Kraka, ale w obiegowej, dochowanej do dziś wersji staropolskiej legendy wawelski smok nie zginął ani z ręki przedchrześcijańskiego bóstwa, ani z ręki archanioła, świętego, rycerza czy księcia. Pokonał go podstępem zwykły szewczyk.

W badaniach moich rozpatruję osobno trzy wspomniane wyżej płaszczyzny prasłowiańskich wierzeń, a przenoszenie w odległą przeszłość motywów późniejszego folkloru uważam za bardzo ryzykowne. Synteza mych poglądów ukaże się niedługo w postaci książkowej [7], tu chciałbym przyjrzeć się historii wyrazów, które uchodzą za nazwy prasłowiańskich czarowników, szamanów, wróżbiarzy. Być może rejestr mój okaże się niepełny, wystarczy on jednak do sformułowania pewnych wniosków ogólnych.

Balьji. W tekstach scs. to wyłącznie 'lekarz' [8, *I*, *69*], np. *ne trěbujętь sъdravii baliję nь bolęštei* Mr II 17 Mar. [9] (οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες). Natomiast etymolodzy zgodni są co do tego, że jest to stara formacja z sufiksem *-l-* rozszerzonym o *-ьji-* utworzona od rdzenia *ba-* jak w *bajati* 'mówić, opowiadać' o pierwotnym znaczeniu 'czarownik, zaklinacz' [10].

Čarodějь. Problem *czarodzieja* nie jest dotychczas rozwiązany (najwięcej informacji zawiera [15, *269*]). Oczywiste stwierdzenie Trubaczowa, że jest to tworzące nomen agentis złożenie **čarъ + *dějati* [12, *IV*, *24*] nie wyjaśnia ani historii ani pierwotnego znaczenia wyrazu. Wyrażone przez K. Polańskiego, autora hasła *čarodějь* w Słowniku prasłowiańskim [11, *II*, *113*] podejrzenie, że jest to stosunkowo późna formacja książkowa, jest w pełni uzasadnione. W tekstach kanonu scs., jak świadczy indeks a tergo Sadnik i Aitzetmüllera [16], utrwalone zostały tylko trzy formacje tego typu: *(prě)l'ubodějь*, *zъlodějь* i *čarodějь* (por. też [15, *240*, *248*]). Znaczenie tego ostatniego słowniki etymologiczne podają za Lexiconem Miklosicha jako 'incantator'. Wyraz ten wystąpił tylko w Supr. w żywocie św. Terentiusa w znaczeniu 'zaklinacz zwierząt': καλέσας πάντας τοὺς ἐπαοιδοὺς τῶν θηρίων – *prizъvavъ vьsę čaroděję zvěrinyę* 183, 19 (i dalej 184, 15, 17, 19). Relacja ὁ ἐπαοιδός – *čarodějь* nie pozbawia cech prawdopodobieństwa zarzuconej etymologii wiążącej prsł. rzeczownik *čarъ* z rdzeniem występującym w łac. *car-men* [17, *III*, *304*; 18]. Współcześni etymolodzy widzą tu pie. rdzeń **k^{u}er-* 'czynić' i rozwój znaczenia od 'czyn' do 'czary, gusła', jak w lit. *kẽras* [11, *II*, *115*; 12, *IV*, *22*; 13, *II*, *98*]. Ale w nowożytnych językach słowiańskich, jak świadczy materiał zebrany przez oba słowniki prasłowiańskie, znaczenie to ma najczęściej forma l. mn.; w liczbie pojedynczej, jak np. po polsku *czar* to 'powab, wdzięk, urok, uroda'.

Znaczenie wyrazu *čarъ* w scs. też nie jest pewne. Wystąpił on tylko 2 r. w Euch. Zwrot *čary l'ubę* 54a 16 oddaje greckie φαρμακόφιλον ew. φαρμάκου φίλον [19, *I*, *767*; 20, *133*], a więc *čarъ* – τὸ φάρμακον w znaczeniu 'zaczarowanego napoju' co nie wyklucza pierwotnego

znaczenia *čarъ* 'śpiewne zaklęcie'. Drugi przykład to wyrażenie *čaromъ obrětatel'ъ*, gr. ἐνοιχηματιχόν ew. ἐνοιχομαντίαις αἱρετιχόν 54a 18, gdzie *čarъ* 'wieszczby domowe' też nawiązuje do zaklęć słownych.

Jest jeszcze w tekście spowiedzi powszechnej, dla której nie znalazł Frček wzoru greckiego, złożenie *čarodějanije*, którego znaczenie można tylko w przybliżeniu określić na podstawie sąsiednich członów szeregowego wyliczenia grzechów: *vъpadajǫ* <...> *vъ svary, vъ prěstǫpoklętiě, vъ čaroděanię, vъ vraženię, vъ sǫmъněniě* itd. Euch. 68a 20-b2.

Wreszcie znana jest jeszcze zapisana tylko jeden raz w Supr. formacja *čarodějьca* jako odpowiednik gr. ὁ γόης użytego w znanym z tekstów wczesnochrześcijańskich znaczeniu 'Schwindler, Betrüger' [21], a więc znów w nawiązaniu do znaczenia *čarъ* 'zwodzenie słowem mówionym' (Supr. 114, 21).

Przytoczony tu pełen materiał scs. potwierdza wniosek Polańskiego, że był *čarodějь* okazjonalną formacją słowotwórczą, neologizmem Kodeksu Supraskiego nie nawiązującym bezpośrednio do tępionej przez duchowieństwo obyczajowości przedchrześcijańskiej.

Kъldunъ. Jak wynika z badań Trubaczowa [12, *XIII, 185*] i Vasmera [17, *I, 597*] wyraz ten znany jest tylko z języka rosyjskiego i gwar białoruskich. Jest on wschodniosłowiańskim neologizmem o niepewnej etymologii nieznanym jeszcze Prasłowianom.

Prorokъ. Jest to niewątpliwie cyrylometodejska kalka greckiego biblijnego προφήτης [17, *II, 442;* 15, *131*], formacja o genezie literackiej.

***Rodjanica.** Zwykle traktowana jest *rožđanica* jako bogini lub demon. Szerzej rozważam ten problem w innym miejscu [22]. Tu chciałbym zwrócić uwagę na stosunkowo późną "demonizację" *rož(d)anicъ* związaną z czysto książkową "demonizacją" *roda*. Już Miklosich zauważył, że scs. znaczenie wyrazu *rodъ* 'piekło' polega na pomieszaniu przez tłumacza czy rewizora greckich wyrazów γενεά 'ród' i γέεννα 'piekło' [23, *280*; 24, *67-69*]. Utrwaleniu się tej semantycznej pomyłki sprzyjać mogło znane z Ewangelii Mr. IX 29 zdanie wypowiedziane przez Chrystusa po egzorcyzmach i wypędzeniu z chłopca złego ducha: *tъ rodъ ne imatъ ničimъže iziti tъkъmo molitvojǫ i postomъ*, gdzie τὸ γένος - *rodъ* odnosi się do wymienionego nieco wcześniej złego ducha: τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον - *duch nečistъ* (Mr. IX 25). Z kolei wyraźny słowotwórczy związek formacji *rodъ* i *rožanica* sprzyjał wciągnięciu tego ostatniego w pole semantyczne demonów. Częsty w literaturze chrześcijańskiej zwalczającej przeżytki pogaństwa zwrot typu *molętъ sę Perunu i rodu i rožanicamъ* (zob. [25, *802;* 26, *III, 137-138, 141-142*]) znaczył: 'modlą się do pogańskiego bóstwa Peruna, do szatana i demonów

piekielnych', bo personifikacja 'gehenny' jest tu wyraźna: *rodъ* to nie miejsce typu Tartaru czy Hadesu, *rodъ* to uosobienie piekła.

**Rodjanica* jednak nie była ani boginią, ani demonem. **Rodjanica* to odimiesłowowa formacja apelatywna o pierwotnym znaczeniu 'ta, która została urodzona' [27], a po zleksykalizowaniu 'kobieta wieszczka' [28]. Najprawdopodobniej chodzi tu o przypisywanie magicznych właściwości osobom (zwłaszcza kobietom) od urodzenia upośledzonym umysłowo [29]. Zjawisko takie nie jest u ludów pierwotnych czymś niezwykłym. Była więc prasłowiańska **rodjanica* wieszczką przepowiadającą przyszłość, los człowieka. Wskazuje na to np. takie zdanie wynotowane przez Miklosicha: *iže vъ polučai věrujutъ i vъ rodъslovije rekъše rožanica* [25, *803*], który stwierdza wprost: "*rožanica* respondet gr. εἱμαρμένη". Jest to więc 'przeznaczenie, dola'. Dlatego też mogła *rožanica* zastąpić w Parimiejniku Grigorowicza grecką Tyche, boginię szczęścia kierującą losami ludzkimi (Is. 65, 11, [8, *III, 647*]; semicki *Gad* zastąpiony został w Septuagincie przez Τύχη, w Wulgacie przez *Fortunę*).

Velesъ. Pomimo że *Velesъ* obrósł już w bogatą literaturę naukową ciągle jeszcze stanowi tajemniczą zagadkę. Wielu badaczy utożsamia go z bogiem bydła – Wołosem, ale są i tacy (np. H.Łowmiański [30]), którzy go zdecydowanie od Wołosa oddzielają. Znanych jest kilka etymologii, a każda z nich gdzie indziej szuka jego początków.

Zwolennicy teorii prasłowiańskiej szukają prastarych związków z innymi językami indoeuropejskimi, ale żadna propozycja etymologiczna nie uzyskała aprobaty większości uczonych. Krytyczną ich ocenę znaleźć można w etymologicznym słowniku Vasmera [31, *287–288, 343;* 17, *I, 179–180, 221*].

Według teorii bałtyckiej był *Velesъ* pożyczką z litewskiego *vėlės* 'dusze zmarłych' względnie *vėlinas* 'diabeł'.

Zwolennicy teorii wpływów chrześcijańskich widzą w *Wołosie/Welesie* lokalną adaptację kultu św. Błażeja, którego imię mające w scs. oficjalną postać *Vlasii*, notowane jest również w postaci potocznej *Vlasъ* [8, *I, 198–199, 201*]. Zwolennikiem tej teorii był już F.Miklosich [23, *394*].

Utożsamianie Wołosa z Welesem napotyka na trudności i głosowe i semantyczne, dlatego też zdecydowanie ich rozłączam. *Volosъ*, staroruski *skotьjь bogъ* [32] to najprawdopodobniej lokalna adaptacja św. Błażeja – *Vlasa*, patrona zwierząt, w tym bydła domowego, cieszącego się w X wieku kultem zarówno na Wschodzie jak i Zachodzie chrześcijaństwa.

Velesъ to z jednej strony tajemniczy przodek staroruskiego wieszcza Bojana (*Вѣщей Боян, Велесовъ внуче* [33]), z drugiej – staroczeski zły duch, diabeł (np. *Ký čert aneb ký veles aneb ký zmek tě*

proti mně zbudil? [34]. Połączyć te dwa przeciwstawne znaczenia da się tylko wówczas, gdy przyjmiemy, że punktem wyjścia było znaczenie 'poeta, wieszcz, prorok, szaman'.

Pojawienie się *Velesa* wśród Słowian łączę z wpływami celtyckimi. Jest to, moim zdaniem, pożyczka celtyckiego **u̯el-ēt-s* > galijskie **veles* (rdzeń **u̯el-* 'patrzeć', tworzący atematyczne nomina agentis, sufiks **-ēt-*, sygmatyczny nom.sg.) [35, *1136*; 36]. Wprowadzenie wtórnego jeru pozwoliło na utrzymanie wygłosowego *-s*. Tak np. przyswojony został bezpośrednio z mowy żywej grecki acc. pl. μνᾶς, scs. *mъnasъ*, tak przyswojone zostało imię Ἰησοῦς, scs. *Isus*, żeby nie wymieniać tu wyłącznie literackiego *Jemausъ*, gr. Ἐμμαοῦς, czy *Vooanirǵisi* – Βοανηργές [37].

O celtyckich weletach (pie. nom. sg. **u̯el-ēt-s*, gen. **u̯el-ēt-es)* nazywanych z irlandzka *filidami* tak pisał celtolog J. Gąssowski: "Ogromną rolę odgrywało tu natchnienie poetyckie, które miało szczególną moc magiczną". Ale też: "Filidom przypisywano także moc miotania skutecznych zaklęć, a raczej klątw, które mogły spowodować nieszczęście lub przynieść pożytek". I dalej: "Filidowie znali sposoby wywoływania i zaklinania duchów" [38].

O ile na peryferiach kontaktów celtycko-słowiańskich, na Rusi Kijowskiej, celtycki **veles* dał się poznać jako wieszcz i pieśniarz, o tyle na terenie Czech utrwaliła się w pamięci jego druga rola, rola czarodzieja miotającego przekleństwa na przeciwników, co mogło się nasilić podczas wycofywania się Celtów z dzisiejszych Czech i Moraw. I gdy celtyccy Bojowie i Wolkowie opuścili te tereny wyparci za morze (symbol nieograniczonej dali; T. Rešel w przekładzie książki "Jesus Sirach" w r. 1561 pisał, że pewien mąż życzył sobie, by jego zła żona stała się dziką gęsią i poleciała gdzieś *za moře k velesu* [34]), pozostała pamięć o ich welesach/weletach jako o złych duchach. Dlatego też duchowni czescy nawoływali: *O nechme již těch hříchuov u velesa.*

Rozwój znaczenia: 'szaman, wieszcz, zaklinacz duchów' → 'diabeł' jest typowy. Sugerowany przez R. Jakobsona kierunek odwrotny, przesunięcie znaczenia stirl. *fili* od 'demona' do 'poety' jest nieprawdopodobny [39].

Vila. Zwykle łączony jest *vila* z rdzeniem **u̯ēi-* 'gonić' lub 'wiać' rekonstruowanym dla lit. *veja̰u, výti* 'gonić za kimś'. Nie ma jednak przeszkód w przyjęciu za podstawę rekonstruowanego przez Pokornego rdzenia **u̯ĭ-* występującego "in Schallworten" [11, *I*, *105*; 31, *314*; 40, *III*, *593*; 35, *1176*]. W takim wypadku byłoby to nomen agentis o znaczeniu 'człowiek dużo i niezrozumiale mówiący, bełkoczący', a znaczenie znane z języków zachodniosłowiańskich (czeskiego i polskiego) 'błazen, głupiec, szaleniec' [41; 42, *622*] trzeba by uznać za

pierwotne. U Słowian południowych rozwój znaczenia szedł w kierunku 'szaman, wróżbita' (np. śrbułg. z XIV w. szereg *vila proročica* [25, *63*; 43, *147-148*], nowsze słoweńskie *víla* 'maga', *vîlec* 'magus' [29, *391-392*]) a następnie 'nimfa, rusałka' [44]. Na Rusi, gdzie wiły były zwalczane przez duchowieństwo, włączane były do szeregu bóstw i demonów, np.: и приступиша къ идоломъ. и начаша жрети молнии и грому. и сл҃нцю и лунѣ. А друзии перену. хоурсу. виламъ. и мокоши. оупиремъ берегынамъ [45].

Vlъchvъ. Jest to wyraz o nie ustalonej dotychczas etymologii. Niektórzy podejrzewają, że jest to pożyczka ze stnord. *vǫlva* < **vǫlpva* 'wieszczka', inni widzą tu starą słowiańską formację na **-ua-* spokrewnioną z czasownikiem *vlъsnǫti* 'balbutire', a więc 'paplać, mówić od rzeczy'. Jakobson dopuszcza związek z *Velesem* [31, *346*; *17*, *I*, *223*; 40, *III*, *635*; 43, *166*; 46]. Nieznane jest też pierwotne znaczenie tego wyrazu. Fakt, że Nauczyciele Słowian wprowadzili go do swego przekładu Ewan- gelii w miejsce idących za gwiazdą betlejemską mędrców ze Wschodu (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν, *Magi ab oriente* – *vlъsvi otъ vъstokъ* Mt. II 1. 7. 13. 16 Ass. i Saw.), pozwala przyjąć jako znaczenie pierwotne 'astrolog; mędrzec wróżący z gwiazd', znane z tekstów staroruskich: Диви же ся господню смотрѣнию, како когождо своа другы привлачить; яко же бо волхвы звѣздою, тако и рыбаря рыбами [47, *13*]. Znaczenie 'czarownik', a także 'pogański kapłan' (Старѣишина волхвомъ введе я в церковь идолскую и понуди я отврещися Христа и поклонитися идоломъ [47, *13*]) jest zapewne wtórne. Gdyby w środowisku św. Cyryla *vlъsvi* byli aktywnymi przeciwnikami chrześcijaństwa, nie mogliby być w cyrylometodejskim przekładzie Ewangelii oddającymi pokłon Dzieciątku Jezus mędrcami ze Wschodu.

Vračь. *Vračь* 'lekarz' [8, *I*, *222-223*] występuje w tekstach scs. wymiennie z *balьji* (np. *ne trěbujǫtъ sъdravii vračevъ nъ bolěštei* Mr. II 17 Zogr.), a i pochodzenie mają podobne. *Vračь* to formacja na **-k-jo-* od rdzenia **vor-* 'kłamać' (zob. np. [17, I, *234-235*; 11, 1, *102*]), a drogę od znaczenia 'wróżbiarz, znachor' do 'lekarz' przebył dzięki wprowadzeniu go w tym znaczeniu do najstarszych przekładów cyrylometodejskich. Według Lwowa [14, *47-48*] zasięg geograficzny obu wyrazów wzajmnie się wykluczał (*balьji* właściwy był Słowianom zachodnim, *vračь* południowym).

Vorg-. Wątpliwości, czy wyrazy kontynuowane przez polskie *wróg* 'nieprzyjaciel' i *wróżka* 'kobieta wróżąca (zwykle dobra)' mają wspólną etymologię zasygnalizowane przez Miklosicha, nadal nękają slawistów. Wprawdzie Miklosich zrekonstruował dwa rdzenie: *vorg-* 'zaubern' i *vorgŭ* 'Feind', ale pod tym drugim, pomimo że włączył tam i znaczenie 'diabeł', napisał: "Ob *vorgъ* Teufel mit *vorg-* zaubern zusammen-

hängt, ist mir dunkel" [23, *394-395*]. Podobnie Brückner: "Jest to jedno z najciekawszych słów słowiańskich, bo narzuca się pytanie, czy *wróg* 'nieprzyjaciel', i *wróg* 'los', jedno, czy dwa zupełnie odmienne słowa, co się przypadkiem zbliżyły i spłynęły?" [42, *632*]. Dziś część slawistów znaczenie 'czarować' wywodzi od *vragъ* 'nieprzyjaciel' zestawianego z lit. *vãrgas* 'Not, Elend', część wiąże z czasownikiem **verg-ti* 'rzucać; rzucać los' (por. scs. *vrěšti žrěbiję* [8, *I*, *231*, *615*]), a miejsce, jakie między tymi dwoma biegunami zajmował *vragъ* 'diabeł' znany już w tym znaczeniu z tekstów scs. [8, *I*, *218*], wyznaczane jest różnie [48].

W Sl. j. stsl. znajdujemy tylko jeden zapis związany ze znaczeniem 'czarować' (*vraženije* 'ворожба, вещание' [49], ale słownik staroruski notuje czasownik *вражити* 'ворожить, гадать' już z w. XI [47, *97*]. Etymolodzy bułgarscy wywodzą czasownik "от *враг* 'дявол'" [43, *180*], Vasmer od *ворог* bez wskazania na znaczenie pierwotne 'wróg' czy wtórne 'diabeł'. Wydaje się, że nie można jednak wykluczyć formacji analogicznej do **vor-k-jo* > *vračь*, a więc od tegoż rdzenia **vor-* 'kłamać' z sufiksem **-g-* lub **-g-jo-* jak w prsł. *mǫžь* (zob. [11, *I*, *65*; 40, *II*, *493*]).

Podsumowanie. Prsł. apelatywy oznaczające 'szamana, czarownika' to w zasadzie nomina agentis, których podstawę stanowiły verba dicendi. Istotną rolę w rozwoju ich znaczenia odegrało chrześcijaństwo.

Dwa z nich, o pierwotnym znaczeniu zapewne 'zamawiacz choroby; znachor', wprowadzone do przekładów cyrylometodejskich jako ekwiwalent gr. ἰατρός nabrało znaczenia 'lekarz'. To *balьji* i *vračь*. *Vlьchvь* 'szaman wróżący z gwiazd; astrolog' wprowadzony do przekładu Ewangelii w miejsce gr. μάγος, zachował początkowo swe pierwotne znaczenie, które następnie ewoluowało w kierunku mniej wyspecjalizowanego czarownika. Podobny rozwój przeżył scs. neologizm *čarodějь*, odpowiednik gr. ἐπαοιδός, który od 'zaklinacza (śpiewem) zwierząt' przebył drogę do bardziej ogólnego czarownika.

Szamani zwalczani przez duchowieństwo traktowani byli na równi z demonami i pogańskimi bóstwami. Uzależnione to było od aktywności lokalnych duchownych. I tak *vila*, który u Słowian południowych zachował swe pierwotne znaczenie 'wróżbity', a u zachodnich ewoluował w kierunku 'błazna, głupca, szaleńca', zwalczany przez duchowieństwo ruskie awansował do rangi demona. Z kolei tępiony przez duchowieństwo czeskie *Velesъ* stał się tam synonimem diabła, podczas gdy w Kijowie zachowując znaczenie swego celtyckiego źródła stał się symbolem, praprzodkiem wieszcza, poety, gawędziarza. Czasami utożsamiany był z bogiem bydła *Wołosem* i wówczas tępiony był jako pogański *Velesъ* / *Volosъ*. Z kolei *Volosъ*, lokalna adaptacja św. Błażeja-*Vlasa*, raz przej-

mował jego patronat nad bydłem stając się pogańskim bogiem bydła, innym razem był antroponimem i to bynajmniej nie wulgarnym przezwiskiem, bo przecież zapisane w Latopisie Nowogrodzkim pod rokiem 1187 imię klasztornego igumena nawiązywało do chrześcijańskiego patrona św. Błażeja, a nie pogańskiego bóstwa, co zresztą zauważyli wydawcy zabytku umieszczając igumena *Wołosa* w indeksie pod hasłem *Власий* [50].

Także *rož(d)anica* 'wieszczka przepowiadająca przyszłość', tam gdzie była zwalczana, przekształciła się w demona spokrewnionego z piekłem (na zasadzie fałszywego kojarzenia scs. *rodъ* 'piekło'), ale *Рожаница Бога* była nacechowana pozytywnie.

Tam gdzie apelatyw związany z rdzeniem **vor-g-* 'wróżyć' nawiązywał do znaczenia *vragъ* 'szatan' wyrazy należące do tej rodziny miały wydźwięk bardziej negatywny, niż np. polska *wróżka*, która w przeciwieństwie do złośliwej *czarownicy* jest zawsze dobrotliwa.

Ukazane tu zmiany semantyczne wywołały deficyt apelatywów o znaczeniu 'czarownik, szaman', na które zawsze było "zapotrzebowanie społeczne". Pojawiają się więc nowe wyrazy, jak np. rosyjski *kъldunъ*. Nie znaleźli też Apostołowie Słowian wyrazu prasłowiańskiego, który by mógł być odpowiednikiem biblijnego προφήτης. Posłużyli się więc neologizmem *prorokъ*, który upowszechnił się w tekstach kościelnych także u Słowian żyjących poza zasięgiem misji cyrylometodejskej (np. polskie *prorok*).

1. Свод древнейших письменных известий о славянах: К XVIII Международному конгрессу византинистов. М., 1991. Т. 1: I-VI вв.

2. *Łowmiański H.* Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII). Warszawa, 1979.

3. Rozdział dotyczący Prokopiusza z Cezarei opracowali С.А.Иванов, Л.А.Гиндин, В.Л.Цымбурский. O wyborze wariantu zadecydowali Gindin i Cymburskij [1, *182-183, 221*].

4. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание: VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. М., 1973. С. 153-169.

5. *Katičić R.* Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien, 1988. Bd. 34. S. 57-75.

6. Por. np. hasło *Smok* w: Encyklopedyja powszechna S. Orgelbranda. Warszawa, 1866 (reprint 1985). T. 23. S. 722-723; *Kopaliński W.* Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa, 1985. S. 1080-1081.

7. *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavishen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992.

8. Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958-. [D.] 1-.

9. Materiał z zabytków scs. cytuję wg powszechnie znanych wydań.

10. Do najnowszych słowników należą: Słownik prasłowiański [11] (zob. [11, *I*, *188*]); Этимологический словарь славянских языков [12] (zob. [12, *I*, *150*]); Etymologický slovník jazyka staroslověnského [13] (zob. [13, *I*, *56*]). Zob. też [14, *39–48*].

11. Słownik prasłowiański / Pod red. F.Sławskiego. Wrocław etc., 1974–. T. 1–.

12. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н.Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.

13. Etymologický slovník jazyka staroslověnského / Red. E.Havlová. Praha, 1989–. [D.] 1–.

14. *Львов А.С.* Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1966.

15. *Цейтлин Р.М.* Лексика старославянского языка. М., 1977.

16. *Sadnik L., Aitzetmüller R.* Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955. S. 197.

17. *Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1953–1958. Bd. 1–3.

18. A.Walde rekonstruuje tu pie. rdzén **q̄ar- / *qer-* znany również z gr. *κήρῡξ*, dor. *κᾱ́ρῡξ* 'Herold', stind. *kārú-ḥ* 'Sänger, Dichter' (*Walde A.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1910. S. 132). Rdzeń ten przyjmuje É.Boisacq (*É.Boisacq*. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Heidelberg; Paris, 1938. P. 413–414); wyklucza nowszy słownik: *Walde A., Hofmann J.B.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1938. S. 169–170; oraz: *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1959. P. 100–101.

19. *Frček J.* (ed.). Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française. Paris, 1933, 1939. (Patrologia Orientalis. Vol. 24, 25).

20. Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik / Izd. R.Nahtigal. Ljubljana, 1942. D. 2: Tekst s komentarjem.

21. *Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1971. S. 326.

22. W druku znajdują się trzy moje artykuły: Prasłowiańskie duchy w oczah slawisty filologa (w Toruniu); Słowiańskie nazwy demonów w materiałach "Lexiconu" i interpretacji etymologicznej Franciszka Miklosicha (w Lublanie); Prasłowiański panteon w słowniku etymologicznym Franciszka Miklosicha (w Wiedniu).

23. *Miklosich F. von.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Amsterdam, 1970 (reprint wydania z r. 1886).

24. *Horálek K.* Evangeliáře a čtveroevangelia. Praha, 1954.

25. *Miklosich F.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Emendatum auctum. Vindobonae, 1862-1865.

26. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893-1912. Т. 1-3.

27. Jest też formacja męska *roždanikъ* 'ἀπόγονος, nepos; потомок' [25, *803*; 26, *III, 142*]. W znaczeniu czynnym *rož(d)anica* to 'родительница' w sensie pozytywnym, odnosi się bowiem i do Bogarodzicy: Богорожаница z rękopisu z r. 1096 [26, *III, 141-142*, Доп. 22]. Czasownik *rož(d)ati* notuje Srezniewskij [26, *III, 16*], Vasmer [17, *II, 529*].

28. Ten sam kierunek leksykalizacji wykazuje polski imiesłów *urodzony* → 'szlachcic', por. np. "jakiekolwiek gravamina ciążyłyby na *urodzonym* a nam wielce miłym panu Andrzeju Kmicicu, chorążym orszańskim, te coram jego następnych zasług i chwały zniknąć z pamięci ludzkiej mają" (*Sienkiewicz H.* Potop. Warszawa, 1977. T. 3. S. 341). "Słownik języka polskiego" pod red. W. Doroszewskiego użycie przymiotnikowe określił jako 'tytuł przysługujący osobom szlacheckiego pochodzenia, wymieniany zwykle przed nazwiskiem', użycie rzeczownikowe (np. "Bogaci i *urodzeni* witali go <...> uśmiechem" – Orzeszkowa) jako 'osoba szlacheckiego pochodzenia; szlachcic, szlachcianka' (Warszawa, 1967. T. 9. S. 656).

29. Antonimiczna formacja miała przedrostek negacyjny *ǫ-*: *ǫrodъ* 'μωρός, stultus', *ǫrodoslovъ* 'stulta loquens, μωρολόγος'; *ǫrodoslovije* 'μωρολογία, ineptiae' itd. [25, *1164;* 17, *II, 188;* 26, *III, 1255-1257*].

30. "Weles był najprawdopodobniej ruskim d e m o n e m, nie mającym nic wspólnego poza pewnym podobieństwem nazwy z bogiem bydła Wołosem" [2, *113*].

31. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1986. Т. 1.

32. Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку. С. 32, 73 / Reprint wydania Leningradzkiego z r. 1926.

33. *Виноградова В.Л.* Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". М.; Л., 1965. Вып. 1. С. 16, 65-66, 96-97.

34. *Niederle L.* Víra a náboženství // *Niederle L.* Život starých Slovanů. Praha, 1916. D. 1, sv. 1. S. 112-116.

35. *Pokorny J.* Indoeuropäisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. 1.

36. *Lewis H., Pedersen H.* A Concise Comparative Celtic Grammar. Göttingen, 1937; korzystam z przekładu rosyjskiego: *Льюис Г., Педерсен Х.* Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954. С. 27, 31-32, 36, 48, 74-77, 95, 219.

37. O sposobie przyswojenia tych wyrazów zob. *Moszyński L.* Język Kodeksu Zografskiego. Cz. I: Imię nazywające (rzeczownik). Wrocław etc, 1975. S. 73-74, 79-80, 84.

38. *Gąssowski J.* Mitologia Celtów. Warszawa, 1979. S. 120-121. J.Pokorny [35] określił znaczenie pie. **u̯elēts* jako 'Seher, Dichter'.

39. *Jakobson R.* Linguistic Evidence in Comparative Mythology // *Jakobson R.* Selected Writings. Berlin; New York; Amsterdam, 1985. Vol. 7: Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982. P. 12-32 (o *Welesie* p. 24-25); *Idem.* The Slavic God Velesъ and his Indo-European Cognates // Ibid. P. 33-48, zwł. p. 40. Stirl. *fili*, pl. *filid* wywodzi Jakobson z pie. **welēts*, natomiast w prsł. oboczności *Velesъ / Volosъ* widzi prastare złożenia tegoż rdzenia **wel-* i pie. rdzenia **esu- / *su-* 'good', co w efekcie dało prsł. oboczność **Velesъ / *Velsъ*. O pie. rdzeniu **esu-s* : **su-* 'gut, tüchtig' zob. [35, 342].

40. *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971-1974. Knj. 1-4.

41. Zob. np. *Linde S.B.* Słownik języka polskiego. Lwów, 1860. T. 6. S. 322; *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968. S. 689-690.

42. *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1927 (reprint: Warszawa, 1974).

43. Български етимологичен речник. София, 1971. Т. 1.

44. *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1894 (reprint: 1974). D. 2. S. 769.

45. Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.) / Ред. Р.И.Аванесов. М., 1988. Т. 1. С. 424.

46. *Jakobson R.* Op. cit. P. 45.

47. Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1976. Вып. 3.

48. Por. np. [31, *352-353*; 40, *III*, *617*]; A.Vaillant, który pol. *wróg* 'sort' uważa za dewerbatiwum od *vrěšti* < **vergti* ujął to w ten sposób: "Ce postverbal rejoignait pol. *wróg*, r. *vórog*, *vrag* 'ennemi' et la famille de *vraža* était trop proche de *vragŭ*, comme aussi la divination trop proche de la sorcellerie, pour ne pas en subir plus ou moins le discrédit, surtout là où *vragŭ* passait au sens de 'diable'" (*Vaillant A.* Russe *vorožít'*, *vorožejá* // Revue des Études Slaves. Paris, 1958. T. 35. P. 93-94).

49. [8, *I*, *219*]. Jest to zdanie przytoczone w punkcie 2: *čarodějь* (Euch. 68a 20-b2).

50. "Вь лѣто 6695 <...> Томь же лѣтѣ преставися игуменъ Моисѣи у святыя Богородиця Антонове манастыри, и поставиша на мѣсте его Воло-

ca". Zob. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. S. 38. (rkp. z XIII w., k. 47v). Podobnie w rkp. z XV w.: tam że. S. 229. Zob. też *Skulina T.* Staroruskie imiennictwo osobowe. Wrocław etc, 1973-1974. T. 1-2 (T. 2. S. 100, 229; patronimikum *Volosovič*. S. 215). O popularności imienia *Volosъ* świadczy też zapis: *Волосъ з женою и з детми* (przed rokiem 1147, odpis z XVI w.: Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. № 103. С. 160) i podobne wskazane przez Skulinę.

А. Е. Наумов (Краков)

СВ. КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ И СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

В "Повести временных лет" под 6545 (= 1037) годом читается известная похвала князю Ярославу Владимировичу и книгам. При этом князе *стала вера христианская плодиться и расширяться, и черноризцы стали умножаться, и монастыри появляться*. Сам Ярослав любил церковные уставы и духовенство, особенно черное, а книги читал часто – и ночью и днем.

"И собрал писцов многих, и переводили они с греческого на славянский язык. И написали они книг множество, ими же поучаются верующие люди и наслаждаются учением божественным. Как если бы один землю вспашет, другой же засеет, а иные жнут и едят пищу неоскудевающую, – так и этот. Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть крещением просветил. Этот же засеял книжными словами сердца верующих людей, а мы пожинаем, учение принимая книжное" [1].

И митрополит Иларион призывает св. Владимира встать из могилы и посмотреть на благосостояние Русского государства, Русской Церкви при его мудром сыне Ярославе-Георгии [2].

С эпохой Ярослава связан расцвет древнерусской христианской культуры, но появление целостной системы старославянской литературы на Руси надо определенно отнести ко времени самого Владимира. В Киевской митрополии долгое время сохранялся в богослужении и греческий язык [3], но у нас нет никаких доказательств против господствующей роли старославянской письменности с первых дней христианства в Киевском государстве.

Ввиду уничтожения Преслава, отдаленности Охрида, фрагментарности влияния церковнославянской письменности западного обряда, следует смотреть на самую организацию древнерусской литературной системы как на относительно самостоятельный факт. Литературная система Киевской Руси возникла по модели византийской системы-матери из южнославянских и частично западнославянских компонентов, составив таким образом часть единой церковнославянской литературы. Византийская модель не была воспроизведена полностью, зато возникли некие характерные местные особенности, которые в конечном итоге обогащают византийско-славянскую литературу в целом.

В центре средневековой культуры находится богослужение, которое в широком плане является сущностью жизни каждого христианина, а в

частности представляет собой главную, а вернее, единственную функцию Церкви как земной организации, изображающей Церковь мистическую. Конкретные формы богослужения в данном случае – это общественное и частное богослужение, монашеская общежительная, келейная и отшельническая практика, включая обеты, послушание и личный подвиг.

Среди богослужебных книг центральное место занимает Священное Писание вместе с книгами, содержащими произведения агиологических кругов и евхографию. Состав этих книг, т.е. принцип отбора и организации текстов, связан с уставом (типиконом), который в начальный период существовал на Руси как метатекстовые указания в богослужебных текстах и как устная традиция, а затем появился и как отдельная книга – устав студийский при преп. Феодосии Печерском [4], а иерусалимский младший, или же иерусалимско-афонский – с конца XIV в. Устав стал рядом с книгами церковно-государственного права, которые были кормилом в правлении Церковью и государством. Так надо понимать *церковные уставы*, которые, по словам святого летописца, любил Ярослав Владимирович. Можно видеть в этом также свидетельство благосклонного отношения князя к развивавшемуся монашеству и к распространению студийского устава, который, между прочим, значительно расширил круг богослужебных чтений и усугубил знание священных книг.

Самые древние русские списки библейских и других богослужебных книг относятся к XI в., а граница между текстом Св. Писания и остальными видами богослужебных книг никогда не была четкой. Самую большую обособленность имели библейские чтения: кафизмы и отдельные псалмы, паремии, чтения апостольские и евангельские, но даже они воспринимались в богословско-богослужебном окружении. В сознании средневекового человека библейские мотивы не отделялись от их толкований и обработок в гимнографии и гомилетике; "знание библейских книг редко выходило за пределы того, что читалось за богослужением. Поэтому и библейские цитаты, заполнявшие в большом количестве как переводные, так и оригинальные памятники письменности, обычно выступают в той языковой форме, какая характерна для служебного типа библейского текста" [5].

Таким образом, следует определить богослужение как моделирующий фактор культуры древней поры (хотя бы в смысле коммуникативной ситуации и как поле коннотаций и семантической экстенсии), а художественное мышление можно назвать мышлением богослужебным.

В церковнославянской письменности обретается ряд свидетельств нерасчлененности *святых книг*. Десигнатом этого понятия является чаще всего весь комплекс церковно-богослужебной литературы (ср.: *начатьк добрым делом поучение святых книг* или же: *да <...> поучаим ся выну книжным словесом, творяще волю их яко же велят* [6]), летописный рас-

8*

сказ о возникновении славянских книг, где, согласно с кирилло-мефодиевской традицией, Октоих не отделяется от Апостола, Евангелия и Псалтири [7], или текст в упомянутой выше похвале книгам:

"Если прилежно поищешь в книгах мудрости, то найдешь великую пользу душе своей. Ибо кто часто читает книги, тот беседует с Богом или со святыми мужами. Тот, кто читает пророческие беседы, и евангельские и апостольские поучения, и жития святых отцов, получает душе великую пользу [1].

Вот почему в Исповедании веры, которое мы находим в Изборнике 1073 года с именем Михаила Синкелла (и которое летописи под 6496 (= 988) годом вкладывают в уста и сердце св. Владимира), *святые книги* и *церковные предания* упоминаются рядом со святыми иконами, крестом, мощами и священными сосудами [8].

Это, конечно, не значит, что терялось представление о генезисе данного мотива или образа; люди прекрасно понимали исключительную роль Св. Писания, но воспринимали отдельные слова и сюжеты согласно их *праавторству*, т.е. самым большим авторитетом пользовались слова Бога Отца и Иисуса Христа (logia) и мессианские стихи, затем следовал авторитет евангельского повествования, апостольских поучений и деяний, текстов пророчеств, книг мудростей (насколько они вообще воспринимались как библейские – ср. случай с Книгой Иисуса сына Сирахова) и в конце – исторических книг Ветхого завета. Особо смотрели на Псалтирь – это была вневременная модель молитвы, которую воспринимали как свою собственную [9].

Таким образом, культура Древней Руси, как и всего византийско-славянского мира, отличается исключительно большим уважением к слову – самого Бога и Его апостолов, пророков, угодников – и не знает игрового употребления священных слов. Представление о божественности писаний распространялось и на творения небиблейские, но это ничуть не уменьшает роль Св. Писания.

Ниже я попытаюсь на материале проповедей, посланий, молитв и гимнографических произведений Кирилла, святителя Туровского [10], представить типичные взгляды эпохи на эти фундаментальные вопросы древней литературы, культуры и жизни [11].

Бог всевидец и вседержитель, сотворивый вся словом, видимыя и невидимыя [12, *341*] вначале создал человека, украсил подобием Своего образа и дал ему слово и разум, *соглаголькика хотя имети* ангельского лика. Но человек своим влечением ко греху растлевает *образ Создавшего, образ первой доброты* (М 246, 260, 315) и сам не может восстановить прежнего словесного общения с Творцом: *Ты бо еси Бог мой и вся-*

кого добра податель (М 327), *дайжь ми от семяни святого Твоего и напой благодати Твоея* (М 308). Единственное упование человека – на милость Божию и Его безграничное человеколюбие.

В основе, конечно, находится мысль, повторяемая за царем Давидом: *Ты еси Бог мой и аз раб Твой* (М 256, 306, 313, 323 и др., ср. Псалом 115, 7 (= 116, 16). На этом основании человек просит Бога ниспослать ему *дар слова* (12, 342; 15, 344), *дар удобопонимания* (12, 354; 15, 344), *дар очищающих слез* (К V, 2), очищения губ, мыслей, сердца и т.д. [12]. Дар слова является, таким образом, повторением акта создания, актом прощения и обожения через усыновление.

"Падший ми ум воздвигни Господи да жертву словесну исповедания уст принесу Ти и душевное кадило – сердца воздыхание; послушай моего моления яко отец чада немования и приими мою молитву яко мати младенца (К, блаженны, тропарь 4, с. 320).

Создание коммуникационной ситуации является главной заботой книжника. Он знает, что Господу Богу не нужны его слова: *и мне бо молчащу, Ты свеси* (М 239), пред Его лице приносятся не только дела человека, но и его слова и мысли (М 332). Человек грешит также и языком, и совсем не все его слова приятны и угодны Богу: *не прогневайся на мя, много бо глаголю пред Тобою, ниже отрини от Твоего лица неопасив язык имуща* (М 346), а ведь *мужь язычен не исправится на земли* (М 291, ср. Пс 139 (140), 12) [13]. Наш святитель замечает, что Христос никого не влечет *к покаянию нужею*, но *вещьми разум дает, да от тех познавшим Его и в небесное вводит царствие* (12, 350).

Человек как блудный сын возвращается к Отцу, зная, что *из Того, и Тем и в Нем всяческая* (Рим. 11, 36). Таким образом, в моменте вольного прихода к Господу человек как будто переносит на Него ответственность за дальнейший ход событий – Бог сохраняет семя своего Слова и в человеке-книжнике, и в его произведении: *Твоя бо суть вся, и от Твоих даxом Тебе* (1 Парал. 29, 14). Вот это и есть ключ к пониманию исключительной роли Св. Писания.

Яко всуе труждаешися, о душе, особе (*о собе*?) *ищуще спастися, аще не от Бога даст ти ся помощь* (К VI, 3, с. 317). *Особе* или *о собе, о себе* нет спасения. В другом месте св. Кирилл просит Бога Отца не отлучать его от ограды избранных овец, чтобы *яко свирепо животно, пасыйся особе* не попался в руки *злохитраго врага* (М 332). Это значит, что лишь только следуя разуму вещей, данному Христом, мы можем избежать участи неразумных дев, оставшихся за дверями брачного чертога (К 1, 4; второй седален, гл. 6 по 3. песни, см. Мф. 25, 1-13). Человеку остается роль настойчивого друга (Лк. 11, 8) и докучливой вдовы (Лк.

18, 5; ср. К V, 3, с. 171), что св. Кирилл толкует как человеческую душу, неотступно просящую Бога ниспослать ей дар Духа Святого – настоящее, вечное, подобающее слово. Слово не к многословию, злословию, сквернословию, срамословию, празднословию, буесловию, суесловию, лжесловию и пр., но к славословию, любословию и тихоглаголанию – *да не согрешу языком моим* (12, 350, ср. Пс. 38, 2). *Вся бо, рече, от Тебе чают: даси им пищу в время* (Пс. 103, 27; ср. Пс. 145, 15). *Пища же не брашно едино речется, но слово Божие, имже питается тварь* (12, 341; ср. 13, 416–417). И далее приводится цитата из пророка Моисея, что *не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящим из уст Божиих* (Второзак. 8, 3; Мф. 4, 4).

Восприятие божественных слов вводит нас на *пажить Божия закона* (15, 347), *рало евангельских словес* обрабатывает *олядевшую грехми наших сердец землю* (там же). Эта *негиблющая ядь* (13, 416) ведет нас к *неизреченным благам будущаго века* (12, 340), священные книги – это *сокровище вечныя жизни* (12, 340), это *пища* <...> *душам нашим* (13, 409), которой мы наслаждаемся, так как она слаще меда и сота и всякого брашна (12, 340, 348, 351; 13, 417; 15, 339).

Но, как каждый дар Духа Святого, так же и дар слова зависит от способности восприятия человека – туровский святитель говорит: *дадим по силе якоже можем* (13, 415), что надо понимать в контексте тропаря Преображения Господня: *показавый ученником Твоим славу Твою якоже можаху* и других церковных песнопений. Св. Кирилл учит, что грех, которым мы *акы рукама* разоряем благодать Божию (М 250–251) и презираем Его *благая словеса* (М 285) доводит нас до состояния грубости и неразумности; писатель не только ради литературного этикета вспоминает свой *мутный ум* (12, 341, 342; 13, 415), *худ разум* (12, 342), *язык груб* (12, 342, 354) и *ненаказан* (12, 341), *груб смысл разума* (12, 354 вариант) и вообще *грубость* (12, 343, 346; 15, 348) и *неразумие* (12, 354). Он указывает на греховность как на причину ограниченной возможности восприятия божественных слов (12, 354, 343).

"Яко же и по ногу вязящи птице несть мощно на аиерскую возлетети высоту, тако и мне, в телесных вязящу похотех, невозможно о духовных беседовати: не сольнут бо ся грешнича словеса, не имуща благодати Святаго Духа (12, 343).

Человек бо есмь грешен, – говорит он в ином слове (12, 354), а ведь в грешной душе не рождается *ни дело добро, ни слово полезно* (15, 336). Божественные слова он принимает лишь только как крупицы из святой небесной трапезы (12, 354; ср. Мф. 15, 27; Мк. 7, 28), он не жнец, а *класособиратель* (12, 361). *Аще бо в глубину Божиих книг вни-*

дох, – пишет он, – *но грубом языком ума простый изношу глас* (12, 354), и, как слепой стрелец, не может *намереннаго улучити* (12, 341).

Не так отцы Церкви и угодники Божии – им Господь оставил Св. Писание *да прилежат учением людем* (15, 335), они *органи Святаго Духа* (15, 347-348), *чистии сосуди Божие слово в собе носяще* (15, 348), которые, *как реки разумного рая*, напоили весь мир спасительным учением и струями наказания омыли всю греховную скверну (15, 347). Наш проповедник говорит, что он не учитель *якоже они церковнии и священии мужи* (12, 347), и потому вся его надежда на милость Божию (12, 354), заступничество Богородицы и всех святых, а также на молитвы тех, для кого он пишет (12, 354, 361; К IX 1.2.4, с. 318).

Итак, самое надежное функционирование слова – в Церкви, которой принадлежат и Св. Писание, и творения св. отцов (см. 12, 341; 15, 345). Безумный Арий проповедовал *от своего ума, а не от святых книг* и говорил то, что его *сердце умысли, а не еже Бог пророком и апостолом и Своему Сыну вписати повеле* (15, 345). Вот почему писатель много раз подчеркивает, что он пишет не *о собе* (12, 361), не *кроме святых книг* (12, 353), но *со многою боязнью* (12, 341) внемлет от божественных писаний. Он пишет *не от умышления* (12, 347) и *не от своего сердца* (15, 336) и таким образом *ничто же* <...> *от своего ума сде вписано* (15, 344).

Конечно, человеческая слабость отражается и здесь известной десакрализацией – писатель не может *порядних словес по чину глаголати* (12, 341; 15, 348), его писание имеет *нелеп образ* (12, 343), так как *нищи есмы словом и мутны умом, не имуще огня Святаго Духа на слажение душеполезных словес* (13, 415) и получается у него даже не *слово*, а просто *беседа* (12, 347) и *щербопохваление* (15, 348). Писатель представляет себя как *порядних словес слугу* и определяет свою деятельность не как творческий акт (*не бо мы сей повести творцы есмы*) и не как работу ремесленника, сплетающего – и к тому же не совсем удачно – готовые куски материала воедино [14].

Так зачем же вообще писатель берется за дело, когда Церковь – *славный честный дом* Христа Спасителя – имеет искусных строителей, которые благодатию Святого Духа получают неоскудно дары от царской трапезы, а на *украшение праздника* Церковь требует великого учителя и мудрого сказателя (12, 409)? Это потому, что *каждый раб своего господина хвалит* (там же), и хотя мы недостойны, но *пользы ради послушающих пишем* (12, 342) и *любве деля* <...> *мало нечто скажем* (13, 415). Развязывая, как говорит, *притче съуз*, св. Кирилл делает это *успеха ради простейших*, потому что *быстрии умом* знают иносказательный смысл притч без толкований (12, 343, 348). Особенно следует брать пример с

монахов, так как *мнишскаго образа трудолюбивая бчела свою мудрость показующи вся удивляет* и своим учением доставляет *человеком сладость и Церкви потребное* (13, 417) [15].

Приимите наша худая словеса, акы Бог две медницы оноя убогыя вдовица (15, 348; ср. Мк. 12, 42; Лк. 21, 3), ведь данное нам слово – это Господня мнэса (мина, талант), которую каждый книжник должен предоставить *жизненым торжником* (ср. Мф. 25, 14; Лк. 19, 11), а не скрывать *буестью*, так как проповедание слова удвояет *царское сребро, еже есть человеческыя душа*. Ведь божественное Писание *и душу целомудренну створяет, и к смирению прилагает ум, и сердце на реть добродетели извостряет, и всего благодарственна человека створяет, и на небеса ко Владычним обещанием мысль приводит, и к духовным трудом тело укрепляет, и приобидение сего настоящаго жития и славы и богатьства творит, и всея житискыя света сего печали отводит* (12, 340). Но читать и слушать надо *с рассмотрением* (там же) и *со вниманием* (12, 342, 344), *смотреть* и *разуметь* Писание (12, 341, 342; 15, 339) и стремиться делом исполнить все *пишемое*, так как самим чтением без подвига и добродетелей невозможно спастись (12, 353; ср. 2 Тим. 2, 5; К VIII, 1, с. 318).

Упоминая *божественных книг скровище*, св. Кирилл указывает на их неоднородность – среди слов Писания есть слова пророческие, псаломские, апостольские и самого Спаса Христа (12, 340), потому мы *на основании пророчесте и апостольсте зижем, имуще угольника самого Христа* (12, 346; Еф. 2. 20; Пс. 117, 22; 1 Кор. 3, 9). Туровский святитель очень ценит Ветхий завет, как образ Нового (12, 354); для него христианство – исполнение предсказаний в духе Ветхого завета (13, 409-411, 425; 15, 339). Природную связь между Заветами он видит именно в плане прообразовательном (12, 340, 346, 350, 354; 15, 340 и др.), но подчеркивает, что *ветхая конець прияша, и се быша вся нова, видимая и невидимая* (13, 416; см. 2 Кор. 5, 17), и, кроме обычного противопоставления Заветов в образах луны и солнца (12, 416) [16], он развивает интересное сравнение апостолов Петра и Иоанна, ходивших на гроб воскресшего Господа, с толкованием, что Иоанн представляет собой Ветхий завет, а Петр – Новый (13, 413). Комментируя притчу о впавшем в разбойники (Лк. 10, 30-35), св. Кирилл в образе двух динариев, данных содержателю гостиницы, видит тоже Ветхий и Новый заветы, данные святителям (15, 335, ср. 12, 358, 360; М 278-279, 320). Толкуя чудо о слепорожденном (Ио. 9, 1-38) Кирилл задерживается на слове из первого стиха: *мимоидый* – и из этого выводит мысль: *миноваше бо уже ветъхый закон* (15, 336, ср. 12, 358; 13, 415).

Чтобы смягчить неминуемую десакрализацию Св. Писания в маловре-

менной структуре своих произведений, св. Кирилл, как все другие писатели, употребляет ряд выражений, указывающих на библейское происхождение слов или образов. Первая группа – это обороты типа *рече* (Господь, Бог, Христос, пророк...) *глаголет, сказует, по апостолу, по Господне словеси, по Писанию* и мн. др. Вторая группа – это сигналы метафорического, переносного употребления слов или же сравнений. К ней относятся сочетания с прилагательными *разумный, умный, словесный, духовный, мысленый*. Есть выражения типа: *поидем* <...> *умомь и узрим мыслью* (15, 341), или *разумею разбойника*, или *блудницу помышляю* (К, икос, с. 317), или *уподобихся*, или *поревновах* и др. Святитель пользуется развитой и строгой терминологией. Сравнения – это для него *слогы подобны*, аллегория – *привод*, толковать – *разрешати соуз в притчах*, примеры – *мера*, буквальное понимание – *бес притчи слово*, переносное значение – выражение *притчею* и т.д. (прежде всего см. 12, 343-347, 355).

Широкое употребление библейских слов и образов в творчестве св. Кирилла Туровского, связанное и с его стремлением к поэтическому аллегоризму Св. Писания, предполагает довольно высокий уровень богословско-литературного образования не только у него, что подчеркивало уже его древнее жизнеописание, но также у слушателей-читателей его произведений.

Но независимо от этого, библейские элементы в церковнославянской письменности вообще, вместе со стилистической, композиционной и коммуникативной функциями, служат средством для включения описываемой действительности в священную историю творения Божия, делая единичное типичным, реальное и конкретное – идеальным и вознося в вечность то, что подлежит тлению.

"Си глагола мне о сих от книг, а не о собе сказавшу. Аще кто мудр, тъй инако протолкует, мы противу не вещаем. Несмь бо женьци, но класособиратели, ни хитреци книгам. Мы грубая чадь, паче всего от старейшиньства вашего требуем святыя молитвы о Христе Исусе Господе нашем, Ему же слава с Отцем и с Святым Духом ныне и присно и во веки веком. Аминь (12, 361).

1. Перевод Д.С.Лихачева см. в.: Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII века. М., 1978. С. 166-167; ср.: Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Л., 1926 (2-е изд. М., 1962). Т. 1. Стлб. 151-152.

2. Слово о законе и благодати см., напр.: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века // Slavia. 1963. R. 32. S. 168-169.

3. Надо помнить, что почти все древние монастыри Киевской Руси были заложены греками. Стоит здесь указать и на существующую доныне практику литургического билингвизма в русском монастыре Св. Пантелеймона на Афоне. В славянской письменности сохранилось довольно большое количество доказательств сосуществования в богослужении греческого и церковнославянского языков в разные эпохи и на разных территориях.

4. Преп. Нестор передает две версии получения устава – одну в Житии преп. Феодосия (один из братии отправляется в Константинополь в Студийский монастырь к киевскому монаху Ефрему скопцу), другую же в "Повести временных лет" под 6559 (= 1051) годом (устав перенят у студийского инока Михаила, бывшего при киевском митрополите Георгии), см.: Повести Древней Руси XI–XII вв. Л., 1983. С. 295; Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII века. С. 174–175; ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 159–160.

5. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 74.

6. Изборник 1076 года. М., 1965. С. 157–158 (л. 4–4 об.). В цитатах орфография упрощается.

7. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI – начало XII века. С. 42–43; ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 27.

8. Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М.,1983. Л. 23 об.; ср.: ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 113; Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII века. С. 128–129. Также в упомянутом воззвании Василию–Владимиру митрополит Иларион отмечает наличие в Киеве церковной архитектуры, икон, говорит о благоухании фимиама, святых хвалах и божественном пении, см.: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века // Slavia. 1963. R. 32. С. 169.

9. Вопрос соотношений и иерархии текстов в действительности гораздо сложнее, но разбор этого выходит за рамки нашего изложения.

10. Список использованных произведений и их сокращений прилагается в конце статьи.

11. См., например: *Калугин В.В.* Отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература. Изображение общества. М., 1991. С. 85–117.

12. *Naumow A.E.* Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich // Uniwersytet Jagielloński. Rozprawy Habilitacyjne. Kraków, 1983. № 75. S. 11–14. См.: *Idem.* O inspiracji pozaautorskiej w prawosławnym średniowieczu // Зборник во чест на Блаже Конески. По повод шеесетгодишнината. Скопје, 1984. С. 367–373; *Idem.* Гла-

голъ благовѣствоужщимъ. O średniowiecznym kulcie słowa // Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. София, 1983. С. 140–144.

13. Ср. здесь текст, не всеми приписываемый св. Кириллу Туровскому: *Хитроглаголиво слово и уветлива уста; быстро стружущь речью язык не избавит мене от муки* ..., см.: *Ангелов Б.Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Т. 2. С. 40 (песнь IV, троп. 2). В сопровождающей Канон стихире (на Хвалите первая, глас 4) находим: *Престол тщеславием собе поставих, ложным многословием на нем возлегох, самохвалением вся* (= ся?) *осуждаю* ..., см.: *Макарий*, митр. История Русской Церкви. СПб., 1888. Т. 3. С. 318.

14. Ср.: *аны от постава уимице и сия презъкъ плетем или же въ ушевенце сие преузъкые плетем* (12, 352).

15. Стоит здесь припомнить интересное замечание митр. Илариона, что говорить общеизвестные вещи *то дръзости образ есть и славохотию*, см.: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века // Slavia. 1963. R. 32. С. 153–154, ср. также с. 148. Однако св. Кирилл допускает возможность составлять поучения *младых ради и неразумных* (12, 360). Проповедь Слова Божия должна охватывать всех; кто понял божественных книг *разум*, тот должен радеть не только о своем спасении, но послужить и *инем многим послушающим его*, а тот, кто *тщеславием сказает болшим угождая, а мнози меньшая презрит*, похож на лукавого и ленивого раба (12, 340; ср. Мф. 25, 14–30).

16. См., например: Ђорђевић И. Стари и Нови Завет на улазу у Богородицу Љевишку // Зборник на ликовне уметности (Матице Српске). 1973. Књ. 9. С. 15–26. Ил. 1–2.

Использованные произведения св. Кирилла Туровского означены в статье следующим способом:

12, 340–347 – Повесть о слепце и хромце (= Притча о душе и теле), изд. *И.П.Еремин*, Литературное наследие Кирилла Туровского, ТОДРЛ 12, 1956; ср. ТОДРЛ 11, с. 342–344.

12, 348–354 – Повесть о белоризце человеке, ТОДРЛ 12, ср. ТОДРЛ 11, с. 344–346.

12, 354–361 – Сказание о иноческом образе, ТОДРЛ 12, ср. ТОДРЛ 11, с. 346–349.

13, 409–411 – Слово на неделю цветоносную, ТОДРЛ 13, 1957, ср. ТОДРЛ 11, с. 349–350.

13, 412–414 – Слово на Пасху, ТОДРЛ 13, ср. ТОДРЛ 11, с. 350–351.

13, 415–419 – Слово на неделю новую, ТОДРЛ 13, ср. ТОДРЛ 11, с. 351–352.

13, 419-426 – Слово на неделю третью, ТОДРЛ 13, ср. ТОДРЛ 11, с. 352-358.

15, 331-335 – Слово на неделю четвертую, ТОДРЛ 15, 1958, ср. ТОДРЛ 11, с. 358-359.

15, 336-340 – Слово на неделю шестую, ТОДРЛ 15, ср. ТОДРЛ 11, с. 359-360.

15, 340-343 – Слово на Вознесение Господне, ТОДРЛ 15, ср. ТОДРЛ 11, с. 360-361.

15, 343-348 – Слово на неделю седьмую, ТОДРЛ 15, ср. ТОДРЛ 11, с. 361-362.

К – Канон молебен Кюрила грешнаго, глас 5. (Римская цифра означает номер песни, а арабская – тропаря этой песни. Страницы приводятся по изданию *митр. Макарий*, История Русской Церкви, т. 3, СПб., 1888[3], с. 169-171 и 316-320.

М – Молитвы св. Кирилла приводятся за переизданным Д. Чижевским текстом из "Православного Собеседника" (1857, с. 212-260, 273-351): *Kirill von Turov*, Gebete, München 1965 (Slavische Propyläen Bd. 6). Страницы приводятся по этому изданию.

В. Я. Петрухин (Москва)

ИЗ ДРЕВНЕЙШЕЙ ИСТОРИИ РУССКОГО ПРАВА. ИГОРЬ СТАРЫЙ – КНЯЗЬ-"ВОЛК"

Право, "правда" – один из лейтмотивов древнейшей русской истории, донесенной до нас Начальной летописью, "Повестью временных лет" (далее – ПВЛ). Призванные князья – Рюрик, Синеус и Трувор – должны были, согласно ПВЛ, "володеть и рядить" по ряду, по праву [1]. Деяния первых русских князей закреплялись в правовых актах – "уставе Олега", "реформах" Ольги и т.д. [2]. В этом отношении фигура Игоря, сына Рюрика, выглядит во многом парадоксальной.

В русской традиции он упоминается уже митрополитом Иларионом как первый киевский князь [3]: "Похвалим же и мы... нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера, вънука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже в своа лета владычествующе, мужьством же и храбръством крепостию поминаются ныне и словуть". Илариону вторит Новгородская Первая летопись (далее – НПЛ), которая, как считается со времен А.А.Шахматова, отражает предшествующий ПВЛ Начальный свод: мужающий Игорь *бысть храборъ и мудръ*, он объявляет самозванцами Аскольда и Дира, княжащих в Киеве, и садится там сам, как законный князь [4]. Однако итоги этого княжения, судя по тем же летописям, таковы, что заставляют усомниться в "мудрости и храбрости" Игоря. "Рассмотрев записанные в летопись предания об Игоре, – писал знаменитый историк XIX в., – мы видим, что преемник Олега представлен в них князем недеятельным, вождем неотважным. Он не ходит за данью к прежде покоренным племенам, не покоряет новых, дружина его бедна и робка, подобно ему: с большими силами без боя возвращаются они назад из греческого похода, потому что не уверены в своем мужестве и боятся бури. Но к этим чертам Игорева характера в предании прибавлена еще другая – корыстолюбие, недостойное по тогдашним понятиям хорошего вождя дружины, который делил все с нею, а Игорь, отпустив дружину домой, остался почти один у древлян, чтоб взятою еще данью не делиться с дружиною" [5].

Конечно, "храбрость и мужество" князя в летописи – это дань средневековому этикету (Д. С. Лихачев), а не личным достоинствам Игоря. Но дело в том, что и НПЛ, и ПВЛ (где нет "этикетной" характеристики Игоря) подробно описывают несчастья, сопровождающие и неудачный поход на Царьград 941 г., и попытку Игоря собрать дань с древлян – деяния, действительно несопоставимые не только с удачливостью Вещего Олега, но и с шумной славой Святослава. Стало быть, летописцев и ту

среду, которая сохранила до конца XI в. предания ("сказания") о русских князьях, положенные в основу соответствующих летописных пассажей, интересовала не только "этикетная" слава. Вместе с тем в летописи нет и сурового приговора Игорю, который сближал бы точку зрения летописца с позицией современного историка; напротив, справедливой изображается месть вдовы князя Ольги восставшим древлянам за убийство Игоря. Конечно, было бы наивным следовать школьному учебнику и полагать, что летописец живописал расправу над Игорем, а потом и над древлянами, чтобы устрашить восстававших против "княжеского произвола". Чтобы понять тот интерес, который сохранялся к деяниям Игоря в древнерусском обществе, необходимо исследовать контекст – летописный и исторический, – в каковом эти деяния свершились.

Итак, после разгрома под стенами Царьграда в 941 г. Игорь вновь собирает войско, в 944 г. идет на греков, но останавливается на Дунае. Ситуация не свидетельствует об особой робости Игоря – на Дунае останавливались и Святослав, и Владимир Ярославич (в 1043 г.). Дунай оставался официальной границей Византии, и, прежде чем начать войну, русский князь, демонстрируя силу, стремился заключить выгодный мирный договор. Естественно, договор Игоря был менее выгодный, чем договор Олега, заключенный после победоносного похода (о котором, впрочем, ничего не знают византийские источники – возможно, он также завершился не у стен Царьграда) [6]. Но для Руси этот договор был совершенно необходим, так как внешняя (а во многом и внутренняя) политика при Игоре была ориентирована именно на Византию: Константин Багрянородный описывает ежегодный весенний сбор "росами" однодеревок, которые рубят в своих лесах, спускают в Днепр и продают росам их "пактиоты"-славяне; по Днепру русь отправлялась в Византию с торговыми и другими целями.

Из источников известно, что русь торговала на внешних рынках продуктами дани, собираемой со славянских племен во время полюдья. Константин Багрянородный дает ставшее хрестоматийным описание полюдья при Игоре: "Когда наступает ноябрь месяц, тотчас архонты их (росов. – *В.П.*) выходят со всеми росами из Киава и отправляются в полудия, что именуется «кружением», а именно в Славинии вервианов (древлян. – *В.П.*), другувитов (дреговичей), кривичей, севериев (северян) и прочих славян, которые являются пактиотами росов. Кормясь там в течение всей зимы, они снова, начиная с апреля, когда растает лед на реке Днепр, возвращаются в Киав. Потом... взяв свои моноксилы, они оснащают их и отправляются в Романию» [7]. Упоминание архонтов руси, выходящих на полюдье, а не одного князя, может быть, соответствует данным НПЛ об участии дружины Свенельда в сборе дани наряду с Игоревой дружиной. Термин же "пактиоты", как правило, однозначно воспринимаемый как обозначение данников, свидетельство односторонней зависимости

славян от руси, нуждается в комментарии, опирающемся на контекст сообщения Константина: славяне-пактиоты сами собирают однодеревки, а затем продают их росам. Таким образом, зависимость здесь не была односторонней: вероятно, термин "пактиоты" предполагал двусторонние отношения, выплату дани по договору – "пакту" [8]. Наличие такого договора между славянами и русью, как уже говорилось, можно предполагать и на основании "ряда" легенды о призвании варягов и "устава" Олега. С древлянами, названными среди пактиотов руси, отношения, судя по летописи, были сложнее – дань была увеличена Игорем после смерти Олега и отпадения этого племени от Киева. Это, видимо, и послужило основой коллизии, описанной и НПЛ, и ПВЛ и восходящей, судя по всему, к "сказаниям" о первых русских князьях, предшествовавших составлению первых летописных сводов.

Итак, под 945 г. в летописных текстах значится: "ркоша дружина Игореви: «Отроци Свеньлъжи изоделися суть оружьемъ и порты, а мы нази. Поиде, княже, с нами в дань, да и ты добудеши и мы». И послуша их Игорь, иде в дерева в дань и промышляше к первой (Свенельдовой? – *В.П.*) дани, и насиляше им и мужи его. Возьемавь дань, поиде в град свой. Идущу же ему въспять, размыслив рече дружине своей; «Идете с данью домова, а я возъвращюся, похожю и еще». Пусти дружину свою домови, с малом же дружины возъвратися, желая больша именья. Слышавше же деревляне, яко опять идеть, сдумаше со князем своим Малом: «Аще ся въвадить волк в овце, то выносить все стадо, аще не убьють его, то вся ны погубить». И послаша к нему, глаголюще: «Пошто идеши опять? Поимал еси всю дань». И не послуша их Игорь, и вышедше из града Изъкорьстеня деревляне убиша Игоря и дружину его; бе бо их мало. И погребен бысть Игорь, и есть могила его у Искорьстеня града в Деревех до сего дне" [9].

Здесь нужно отметить, что описание Игоревой смерти оказалось едва ли не единственным вполне достоверным свидетельством существования "сказаний" о первых русских князьях во второй половине X в. Дело в том, что этот мотив стал достоянием не только русской, но и византийской историографии. В "Истории" Льва Диакона (конец X в.) изложена речь послов императора Иоанна Цимисхия к Святославу, обосновавшемуся в Болгарии: император требует, чтобы Святослав покинул страну в соответствии с давним (944 г.) договором. "Полагаю, – угрожает он, – что ты не забыл о поражении отца твоего Ингоря, который, презрев клятвенный договор (очевидно, договор Олега 911 г. – *В.П.*), приплыл к столице нашей с огромным войском на 10 тысячах судов (поход 941 г. – *В.П.*), а к Киммерийскому Боспору прибыл едва лишь с десятком лодок, сам став вестником своей беды. Не упоминаю я уж о его (дальнейшей) жалкой судьбе, когда, отправившись в поход на германцев, он был взят ими в плен, привязан к стволам деревьев и разорван надвое" [10]. Это

послание подтверждает основную канву военной деятельности Игоря и важность для обеих сторон – Руси и Византии – договорных отношений; поход Игоря 944 г. не упомянут, потому что русь не перешла Дунай и не нарушила границ Византии [11]; наконец, сразу вслед за походом на Константинополь упомянут гибельный поход на "германцев". Неясно, почему в греческом тексте древляне названы "германцами": возможно, в конце X в. уже не было актуальным характерное для Константина Багрянородного и других ранних историков противопоставление руси и славян – в явной форме его нет у Льва Диакона; в сказании, передаваемом русской летописью, древляне противопоставляют себя руси – дружине Игоря: им приписываются слова – "се князя убихом рускаго" [12]. Вероятно, такого рода противопоставление дошло через информаторов и до Льва Диакона, который и отождествил древлян с германцами как с западными соседями славян и руси [13].

Однако самым существенным для наблюдений за "жизнью" предания об Игоре является то, что информация о его гибели осенью 944 г. достигла греков не сразу: в конце 40-х гг. X в. Константин Багрянородный еще не знал о смерти князя. Значит, это известие хранилось какое-то время в памяти информаторов византийского историка конца X в. Отличие этой информации от летописного "сказания" – описание казни Игоря – также обнаруживает "фольклорную" вариативность и вероятные фольклорные истоки предания об Игоре. Наконец, данные Льва Диакона существенно дополняют "сказание" летописи: Игорь не был убит в стычке, а был взят в плен и казнен.

А.П.Ковалевский обратил внимание на то, что казнь Игоря совпадает с подобными обычаями у тюркских народов – огузов и булгар. Он считал, что "древляне применили к Игорю указанный способ казни согласно действовавшему в то время местному праву, считая киевского князя вором и грабителем, или, как говорили древлянские послы Ольге: «мужа твоего убихом, бяше муж твой аки волк восхищая и грабя»" [14]. Можно продолжить исследование параллелей мотиву казни Игоря: в частности, нельзя не учитывать античных мотивов об убийстве Тесеем "сгибателя сосен" разбойника Синиса (Плутарх), казнившего путников, – они могли повлиять на рассказ Льва Диакона. Для русской истории существеннее сходный мотив у датского хрониста XII в. Саксона Грамматика, который приписывает такой же способ казни некоему Редону, "рутенскому" (= русскому) пирату". Е.А.Рыдзевская предполагала здесь знакомство хрониста с русским преданием [15], что позволяет нам вернуться к проблемам древнерусского – славянского – обычного права.

Точного соответствия описанному у Льва Диакона ритуалу казни в русских источниках неизвестно: так, ритуал повешения на дереве упомянут в связи с описанием расправы над волхвами в ПВЛ (под 1071 г.) – волхвы (языческие жрецы) со своими сторонниками во время голода в

Ростовской земле отбирали запасы, убивая зажиточных людей; родичи убитых отомстили волхвам и уже мертвыми повесили их на дубе [16].

Значительно больше для исследования конфликта между Игорем и древлянами дает лексика обычного славянского права. Терминология праславянского права стала предметом реконструкции в работах В.В.Иванова и В.Н.Топорова, приведших индоевропейские, в том числе скандинавские, параллели, из которых самая существенная – казнь преступника, называемого "волком" (др.-исл. *vargr* 'волк, изгой', сопоставимо со славянским "враг"), на дереве, именуемом "волчьим деревом" (др.-исл. *vargtré* и т.п.) [17]. У славян преступник, в том числе вор, традиционно именовался "волком" – как именуют и Игоря древляне: ср. в "Сборнике слов и поучений" конца XII – начала XIII в. о разбойнике – "*Отъложи вълчью къзнь... и приде яко овьча*" и т.п. [18]. Таким образом, известие Льва Диакона о казни Игоря и лексика русской летописи "совмещаются" в достаточно надежной реконструкции обычного права. Сама речь древлян в передаче летописца напоминает формулы договоров и ранних судебников: ср.: "*Аще ся въвадить волк в овце, то выносить все стадо...*"; "*Аще оутнеть мечем..., то 12 гривне за обиду*" (Русская правда, Краткая редакция, ст. 4) и т.п. [19]. А.П.Новосельцев справедливо считает, что древляне убили Игоря, так как он нарушил договор (ср. выше о "пакте") – собрал дань дважды [20].

Древлянские речи и далее в летописном "сказании" продолжают эту правовую тему. Древляне отправляют послов к вдове Игоря Ольге; они говорят княгине: "Мужа твоего убихом, бяше бо твой мужь аки волк восхищая и грабя, а наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьску землю, да поиди за князь нашь за Малъ".

Противопоставление Игоря-волка древлянским князьям – добрым пастырям напоминает прежде всего о евангельских притчах – их образность характерна для всей древнерусской литературы. Но В.П.Адрианова-Перетц считала слова древлян (*аще въвадить волк в овце* и т.д.) "древнейшей записью народной пословицы" [21]. Та же исследовательница отметила очевидную двойственность "волчьих" метафор древнейшей русской литературы: помимо обозначения "воровской" жажды наживы, метафора "волк" могла передавать образ князя-воина и княжеской дружины в походе. Самый известный пример – полоцкий князь Всеслав, былинный Волх: в "Слове о полку Игореве" и русском эпосе он наделен способностью превращаться в волка во время походов; в том же "Слове" воины-куряне *скачють аки серыи влъци в поле, ищучи себе чти, а князю славе* [22]. Эта связь "волчьей" символики с князем и его боевой дружиной обнаруживает в речи древлян не просто инвективу, а столкновение старого племенного права с зарождающимся государственным – княжеским. Их речь можно считать "ссылкой" на традиционную правовую основу отношений с князем и обоснованность расправы с Игорем. Далее Ольге предлагается "компенса-

ция" за убитого мужа – брак с древлянским князем Малом. Трудно сказать, относится ли такой обычай к реалиям славянского права [23], или этот эпизод передает традиционный мотив – стремление убийцы овладеть имуществом и женой убитого правителя (ср. "сагу" о Гамлете у Саксона Грамматика). Ближайшую параллель этому мотиву содержит та же ПВЛ, повествующая о том, как Владимир – будущий креститель Руси – "залежал" жену убитого им брата, киевского князя Ярополка, которая была к тому же беременна [24]: вероятно, о том, что эти деяния не противоречили варварскому праву, свидетельствует признание Владимиром родившегося "от двух отцов" Святополка своим законным сыном (старшинство его признавали и братья – сыновья Владимира) [25]. Во всяком случае, в летописном повествовании Ольга внимает речам послов отнюдь не как "противоправному" акту и даже коварно соглашается на их предложение, но выбирает другой, тоже вполне правовой, вариант разрешения конфликта: месть. Месть Ольги, как показали многие исследования [26], носит ритуализованный характер: Ольга троекратно мстит древлянам, завершая отмщение возведением кургана и убийством на тризне 5000 древлян. Четвертая месть – "избыточная" по фольклорным канонам – связана с захватом столицы древлян Искоростеня и, возможно, является вставкой – передает традиционный для средневековой литературы мотив, видимо, заимствованный летописцем из византийского хронографа [27]. Все это "сказание", расцвеченное диалогами, описаниями обрядов и т.п., завершается сухим повествованием о возложении на древлян тяжкой дани и установлении "уроков" и "уставов". В следующем 947 г., не менее лапидарно повествует летопись, Ольга идет к Новгороду, устанавливает дани по рекам Мсте и Луге, видимо, останавливается во Пскове, затем ставит "перевесища" (определяет охотничьи угодья) по Днепру и Десне и возвращается в Киев. Этот пассаж имеет чрезвычайно малый объем в сравнении со "сказанием" о смерти Игоря и мести Ольги, но полем деятельности княгини здесь является не одна древлянская земля, а вся Русь. Кроме того, эта деятельность по своей сути отличается от полюдья, во время которого погиб Игорь. "Реформа" Ольги состояла в повсеместной фиксации правовых норм ("уставы") и даней ("уроки"), которые отныне взимались (как предполагали Л.В.Черепнин, А.А.Зимин и др. исследователи) не во время наездов кормящейся дружины, а специальными представителями княжеской администрации [28]. Таким образом, древлянское восстание и смерть Игоря оказываются стимулом для установления государственных правовых норм от Среднего Поднепровья до Новгорода: при этом реформе подвергается и архаическое государственное право (полюдье), и "племенные" традиционные нормы, послужившие правовым основанием для казни Игоря.

В связи с этим следует отметить, что сама тематика летописных "сказаний" о русских князьях – от Рюрика до Ярослава – характеризует-

ся определенным структурным единством и соответствующим подбором сюжетов. Действительно, призванию варягов предшествует конфликт – насилие, чинимое варягами над словенами и другими племенами, изгнание их за море и призвание князей с дружиной-русью на основе договора – "ряда". Далее, правление Олега начинается с конфликта с узурпаторами – Аскольдом и Диром – и возведения на престол в Киеве законного наследника – Игоря, с последующим "уставом" – урегулированием даннических отношений со славянами. Этот "устав", видимо, действовал и при Игоре, судя по полюдью у славян-пактиотов, но новый конфликт и гибель князя вызвали не только вполне традиционную ритуализованную месть, но и очередное правовое усовершенствование государства, уже в правление Ольги, и т.д. вплоть до конфликта новгородцев с варягами при Ярославе в 1016 г. После этого конфликта князь кодифицировал традиционное право – дал "Русскую правду". Л. В. Черепнин обратил внимание на сходство эпизодов с описанием насилия, чинимого варягами перед призванием князей "по ряду", и конфликта 1016 г. и считал, что известия о позднейших событиях повлияли на составление "легенды о призвании" [29]. Как мы убедились, подобная структура свойственна многим эпизодам "сказаний" о первых русских князьях. Описание конфликтной ситуации и последующего юридического исчерпания ее – характерная черта древнерусского права (в том числе в "Русской правде" и т.п.) и традиционного права вообще [30]. "Правовая" основа, сохранявшаяся даже во фразеологии "сказаний", была, видимо, и основой для передачи, хранения в памяти преданий о первых князьях. Для архаического общества, в том числе славянского, был существен именно casus primus [31], поэтому частное столкновение первого киевского (общерусского) князя с племенной (догосударственной) традицией и его последствия имели для формирующегося государства и его летописания не меньшее значение, чем внешнеполитическая деятельность – выход на мировую арену. Отсюда значительный объем такого рода текстов, сохранявшихся в памяти нескольких поколений до составления первых летописных сводов XI в. Сказания об Игоре дают ясное представление о носителях этой традиции – дружине, ближайшем окружении князя, с которым князь совещается и чьим советам следует; с князем и дружиной заключался "ряд" еще при Рюрике, дружине платили дань по "уставу" Олега и по "пакту" Игоря – нарушение последнего привело к конфликту, занимающему столь значительное место на страницах ПВЛ.

Летописцы, равно как "заказчики" и "потребители" летописи, исходили из собственных критериев оценки деяний той или иной личности, подробно передавая не вполне блестящие, с точки зрения современного историка, поступки. Суть в том, что единичные исторические факты, будь то незавершенный поход на Царьград или неудачный сбор дани, формирующаяся историческая традиция превращала в важнейшие прецеденты – этапы становления русского государства, его идеологии и права.

1. Повесть временных лет (ПВЛ). М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 18 (Лаврентьевская летопись); ср. в Ипатьевской летописи: ПСРЛ. Т. 2. В. 1. Стлб. 15.

2. *Новосельцев А.П.* Образование Древнерусского государства и его первый правитель // Вопр. истории. 1991. № 2-3. С. 3-20.

3. *Молдован А.М.* Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 91-92. Упоминание Игоря как первого киевского князя естественно, ведь Рюрик правил в Новгороде, а Олег был "кормильцем" – правителем при малолетнем княжиче.

4. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л. 1950. С. 107.

5. *Соловьев С.М.* Сочинения. М., 1988. Кн. 1. С. 143.

6. *Литаврин Г.Г.* Византия и Древняя Русь в период между договорами 911 и 944 гг. // Внешняя политика Древней Руси: Тез. докл. М., 1988. С. 38-43.

7. *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М., 1989. Гл. 9. С. 50-51.

8. См.: Там же. С. 197.

9. ПВЛ. Ч. 1. С. 39-40.

10. *Лев Диакон.* История. М., 1988. С. 57.

11. См.: Там же. С. 197.

12. ПВЛ. Ч. 1. С. 40.

13. Ср. комментарий к изданию: *Лев Диакон.* История. С. 200.

14. *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921/922 гг. Харьков, 1956. С. 52.

15. *Рыдзевская Е.А.* Русь и Скандинавия. М., 1978. С. 193-194.

16. ПВЛ. Ч. 1. С. 117-119.

17. *Иванов В.В.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1975. Т. 34. № 5; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О языке древнего славянского права // Славянское языкознание: VIII Международный съезд славистов. М., 1978. С. 239.

18. Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. М., 1989. Т. 2. С. 165, 160. Ср.: *Steindorff L.* Wölflisches Heulen. Ein Motiv in Mittelalterlichen slawischen Quellen // Byzantino-Slavica. 1985. Vol. 46. № 1. Особое отношение к слову, в том числе к инвективе, очевидно в архаичном праве: за оскорбление, в том числе обзывание "волком", по "Салической правде" положен был штраф (Lex Salica XXX, 4; см.: *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 97).

19. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О языке древнего славянского права. С. 224-225.

20. *Новосельцев А.П.* Арабские источники об общественном строе восточных славян IX – первой половины X в. (полюдье) // Социально-экономическое развитие России. М., 1986. С. 26.

21. *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 96 и сл.

22. Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 24, 32. Учитывая скандинавское происхождение дружинников Игоря Старого (руси), следует отметить значение "волчьей" символики для боевой дружины, которая часто в скандинавской (и индоевропейской) традиции вообще ассоциировалась с волчьей стаей (*Иванов В.В.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов). Чередование в индоевропейских эпических и предправовых текстах упоминаний волка и пса заставляет также вспомнить во многом загадочную статью "Русской правды" об убийстве вора "в пса место" (см.: *Орешников А.С.* Примечания к тексту "Русской правды" // Восточные славяне: Языки. История. Культура. М., 1985. С. 267-271).

23. Некоторые исследователи усматривали в этом обычае пережиток матриархата у отсталых древлян (см.: ПВЛ. Ч. 2. С. 296-297), однако этот пережиток не более "матриархален", чем упомянутое в связи с отношениями Олега и Игоря "кормильство" – передача ребенка на воспитание брату матери.

24. ПВЛ. Ч. 1. С. 55-56.

25. Ср. речь князя Глеба – Там же. С. 90.

26. См.: Там же. Ч. 2. С. 297-303; *Рыдзевская Е.А.* Русь и Скандинавия.

27. *Завадская С.В.* Четвертая месть княгини Ольги в Повести Временных лет и византийский хронограф // Внешняя политика Древней Руси. С. 29-31.

28. *Черепнин Л.В.* Общественно-политические отношения в Древней Руси и "Русская правда" // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 146-152.

29. *Он же.* Русские феодальные архивы XIV-XV вв. М.; Л., 1948. С. 247-248.

30. "Во всех без исключения древних обществах, – пишет историк древнего права, – первыми законодателями считались личности легендарные, "культурные герои" или даже божества. Однако важно подчеркнуть, что общество рассматривало этот акт (фиксацию права. – *В.П.*) не как нововведение, а как исправление возникших несправедливостей" (*Якобсон В.А.* Некоторые проблемы исследования государства и права Древнего Востока // Народы Азии и Африки. 1984. № 2. С. 92).

31. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О языке древнего славянского права.

А. А. Плотникова (Москва)

ОБ ОДНОМ НОВОГОДНЕМ ОБРЯДЕ У СЕРБОВ

На значительной части динарского и отчасти паннонского культурных ареалов [1] зафиксирован сербский новогодний обряд, имитирующий летнюю молотьбу хлеба. Он совершался на гумне, как правило, в день св. Василия Великого (1 января ст. ст.). Различные действия, повторяющие реальную молотьбу (а в этих краях обмолот зерна осуществлялся с использованием лошадей), выполнялись с целью способствовать высокому урожаю хлеба в будущем году.

Один из наиболее распространенных вариантов новогоднего обряда имитации молотьбы отмечен у сербов западнодинарского ареала на бывшей Военной границе Н. Беговичем в конце XIX в. На "млади Божић" (день св. Василия) до восхода солнца хозяин будит детей, берет *ковртањ* (обрядовый хлеб в виде кольца, который выпекают на Рождество и хранят до Нового года) и солому, покрывавшую на Рождество пол в доме; после чего все отправляются на гумно. Хлеб насаживают на *стожер* (столб посреди гумна), а солому рассыпают вокруг, затем привязывают к *стожеру* веревку, за которую хватаются дети. Они обегают вокруг столба три раза и "ржут, как кони", а хозяин подгоняет их кнутом. После этого калач несут в хлев, где надевают на рог волу, гадая по тому, как хлеб упадет на землю, о будущем урожае. В конце концов *ковртањ* (здесь употребляется также термин *божићњак*) ритуально преломляют и обязательно дают "молотившим" детям, называя эту еду *зоб* 'овес' [2]. В разных краях, где исполнялся и исполняется обряд, бытуют его многочисленные варианты, содержащие структурные компоненты всех трех уровней обрядовой символики (реального, акционального, вербального), если рассматривать обряд как определенным образом организованный текст [3].

Изучением новогоднего обряда имитации молотьбы занимались многие сербские этнографы: Ш. Кулишич [4], П. Костич [5], Р. Каймакович [6, *223–225*, *242*], М. Босич [7] и др. Р. Каймакович связывала распространение этого обряда исключительно с западнодинарскими областями (западная и юго-западная Босния, Далмация, Кордун, Банция) [6, *225*]. Позднее М. Босич описала различные формы обряда в Воеводине [7], а именно на территории северо-восточного и западного Срема (паннонско-придунайская зона), что расширило представление об ареальных характеристиках обряда имитации молотьбы. Заметим также, что обряд зафиксирован и на территории северо-восточной и центральной Боснии М. Филиповичем [8]. Широкое распространение в качестве самостоятельного ритуала такого частого, но не обязательного элемента обряда, как насаживание хлеба на рог волу для гадания об урожае, дало основание Ш. Кулишичу, П. Кос-

тичу сделать вывод о существовании в прошлом всего обряда в моравском культурном ареале. Кроме того, отмеченные Д. Дебельковичем на Косовом поле в начале XX в. отдельные компоненты структуры святочно-новогодних обрядов на гумне (связанные с ритуальным употреблением в пищу новогоднего хлеба около *стожера*) [9, *252*] служат для многих ученых подтверждением гипотезы о моравской локализации обряда. Однако более полный материал из разных областей проживания сербов на Косово в недавно вышедшей книге Т. Вукановича [10] позволяет уточнить форму и функциональное назначение южносербских вариантов рождественско-новогодних обрядов на гумне. Учитывая эти предварительные замечания, целесообразно рассмотреть компоненты обряда имитации молотьбы как систему знаков, соотносимых с рождественско-новогодней обрядовой семантикой в целом и конкретными установками каждого составляющего обряд ритуала.

Сразу следует отметить неизменные характеристики обряда – место (гумно) и время (от Сочельника до Нового года), хотя время, по сути, связано с моментом выноса рождественской соломы из дома. Обычно это происходило на Новый год (в день св. Василия). Но если ее убирали раньше, например на третий день Рождества, то в тот же день совершался и обряд имитации молотьбы или его редуцированные варианты – например, обход хозяином гумна вокруг *стожера* с соломой на плечах (Гласинац в вост. Боснии [11]). Когда же вместо рождественской соломы использовался последний сноп, хранившийся с дожинок (этот редкий случай отмечен Ш. Кулишичем в западной Боснии около г. Ключ), то ритуальная молотьба исполнялась накануне Рождества – в Сочельник [12]. Основной смысл рождественско-новогодней обрядности состоит в стремлении обеспечить благосостояние семьи на весь следующий год, причем особой продуктивностью обладает так называемая "магия первого дня" (в данном случае, как правило, день св. Василия). Приуроченность обряда к определенному времени суток также неуклонно соблюдается: магическая молотьба совершается обычно до восхода солнца, а в некоторых селах Срема – сразу после полуночи. Интересно, что в Врполе (восточная Славония) имитация молотьбы проводилась при зажженных лучинах [13].

Переходя к анализу акциональной стороны обрядовой символики, еще раз подчеркнем, что главные действия магической молотьбы во многом повторяют особенности выполнения реальной молотьбы летом. Настоящая молотьба хлеба осуществляется в этих краях с помощью лошадей, которых гонят по гумну вокруг *стожера*. Снопы укладывают вокруг *стожера* колосьями внутрь, оставляя небольшое пространство у самого столба для погонщика животных. Перед началом обмолота снопы освобождают от веревок и слегка растрясают. Кони привязаны к *стожеру* таким образом, что при беге по кругу веревка наматывается на столб и радиус пробега постепенно сокращается, охватывая все пространство, занятое снопами. Затем

погонщик меняет направление движения животных, веревка раскручивается, лошади бегут по кругу в обратную сторону. Обмолоченное зерно сгребается в кучу около *стожера*, гумно подметают, а при появлении нужного ветра жито веют, подбрасывая его навстречу ветру деревянной лопатой. Все эти подробности в той или иной степени отражает как новогодняя имитация молотьбы, так и ритуалы приглашения на обрядовую трапезу неподвластной людям стихии – ветра. При многих совпадениях с ритуальной молотьбой обряд "кормления" на гумне ветра имеет несколько иную локализацию (южноморавско-македонский ареал), а также и иной тип структурно-парадигматических отношений в рамках системы обрядовых символов.

Для новогоднего обряда имитации молотьбы характерны такие действия, как разбрасывание вокруг столба рождественской соломы, бег, топание, скакание вокруг *стожера*, подражание ржанию коней, "контакт" со *стожером* (участники держатся за столб, за привязанную к нему веревку и т.д.), символическое битье "коней" кнутом, создание большого шума (позванивание колокольчиками, снятыми с крупного рогатого скота, щелканье бичом, громкие крики всех участников), кормление "молотивших" якобы пищей для коней или осыпание исполнителей овсом, выпекание специального хлеба для насаживания на *стожер* (вспомним, что в реальной практике обмолоченное, но еще не овеянное зерно сгребается к *стожеру*), преломление хлеба в центре гумна, употребление его в пищу тут же или за ритуальной трапезой в доме. Как видим, основное действие, которое можно охарактеризовать как воспроизведение (имитация) реально-практической стороны всего процесса изготовления хлеба, включает ряд подчиненных ему ритуальных актов. Они могут выполняться последовательно (соответствуя реальному ходу процесса) или заменять друг друга, поскольку в ритуально-обрядовой практике возможно лишь условное обозначение основного смысла.

Обращаясь к интерпретации реального плана выражения символики обряда, отметим, что речь идет не только о ритуальных предметах (собственно "реалиях"), но и о лицах – субъектах действия. В Буковице (далматинская местность на северо-западе от г. Книна) обряд исполняется всеми членами семьи, включая самого младшего, способного на это; ими руководит старейший мужчина в доме: он первым хватается за *стожер* поверх надетого хлеба правой рукой, за его руку держится следующий по старшинству мужчина и т.д. В этой местности строго определена и роль хозяйки: она должна приготовить "молотившим" *зоб* ('овес'), т.е. испечь колбасок, мясо и разломать у очага хлеб, который принесли с гумна [14]. Как правило, роль погонщика исполняет хозяин дома, а остальные домочадцы, чаще же только дети, изображают коней. В Среме дети от 7 до 14 лет на Новый год до восхода солнца совершали обходы по селу, звонили в колокольчики и исполняли обряд в

каждом хозяйстве. В северо-восточном Среме дети произносили при этом традиционные для колядующих пожелания об урожае, хозяин "бил" их бичом, затем ломал калач и раздавал детям, хозяйка же угощала их холодцом и дарила деньги, орехи [7, *168*]. Омонимия форм данного обряда с компонентами обходов колядующих (т.е., по существу, вхождение магической молотьбы в иную парадигму - колядование) свидетельствует о взаимозаменяемости звеньев обряда без ущерба для его семантики и функциональной направленности. В тех же сремских селах отмечено, что обряд мог исполняться только в кругу семьи: хозяином и домочадцами (Новые Карловцы) [7, *169*].

В предметной сфере обряда имитации молотьбы особое место занимает рождественская солома. Заменителем ее выступает последний сноп (одно свидетельство из западной Боснии), солома из скирды на гумне, не бывшая в ритуальном употреблении на Рождество (некоторые села Срема), солома из подушек и матрасов (северная Босния). К расстеленной по гумну соломе иногда добавляется зерно пшеницы и других культур. Использованную в магической молотьбе солому нельзя было оставлять на гумне во избежание порчи на хозяев (Буковица), в некоторых местах ее собирали и относили в гнезда курам (Новые Карловцы в Среме), клали на ветки плодовых деревьев (Маглай в северо-восточной Боснии), на сливы, чтобы они лучше уродили (Дервента в северной Боснии). Отметим, что в Герцеговине, где сам обряд не фиксируется, рождественскую солому выносили из дома на гумно, и там она находилась до начала молотьбы нового хлеба (Попово поле) [15], причем хорваты в том же регионе (Любин) верили, что солома, оставленная на гумне, будет способствовать лучшему урожаю [16].

В восточной Боснии (Нижний Бирач) вместе с рождественской соломой для обряда магической молотьбы на св. Василия приносили на гумно верхушку "бадняка", которую устанавливали там, где раньше был *стожер*, вокруг разбрасывали солому, крошили немного хлеба, какую-то часть съедали, а остальное уносили домой и делали похлебку (тюрю) [17]. В других местах Боснии, где сам обряд исполняется, но не сохранился на гумне *стожер*, эту предметную "роль" выполняет кто-нибудь из молодежи: девушка или парень встает посреди гумна как *стожер*, придерживая на голове хлеб, а дети хватаются за этого человека и изображают молотьбу (у сербов-иекавцев Ливаньского поля) [18, *226*]. В селах Срема, где, по-видимому, также не сохранился *стожер*, хозяин приносил на гумно еще и мешок, на котором в Рождество стоял праздничный обед, на мешок клал хлеб, а вокруг бегали дети-"кони" [7, *168*]. В окрестностях г. Санский Мост (западная Босния) на гумно выносили еще и голову "печеницы" (запекаемого на Рождество животного) [13], традиционную обрядовую реалию для дня св. Василия у сербов.

Центральное место в предметном символическом ряду обряда имита-

ции молотьбы занимает, наряду с рождественской соломой, специально выпекаемый хлеб – *ковртањ* (западная Босния, Бания, Кордун, Далмация), *божићњак* (сербы Кордуна, Далмации), *божићни колач, вршидбени колач* [19], т.е. хлеб для молотьбы (западная Босния), *колач* (центральная Босния, Срем). Практически не встречается ритуальное использование хлеба в магической молотьбе в северной, северо-восточной Боснии. В то же время в окрестностях Санского Моста (северо-западная Босния) в функции хлеба, натыкаемого на *стожер*, выступает "чесница" (главный рождественский хлеб), точнее, оставленный до Нового года кусок "чесницы". Вообще, выпекание специального хлеба для магической молотьбы чаще происходит одновременно с приготовлением "чесницы" или осуществляется с применением аналогичных ритуальных приемов, например, у сербов-"граничар" *божићњак* замешивается, как и *чѐсница*, прутьями лесного ореха. Преломление хлеба также соотносимо с преломлением "чесницы": например, в Мрконичграде (западная Босния) все участники обряда хватаются за *ковртањ* и стараются отломать как можно больший кусок [13]. С этим хлебом, как и с "чесницей", осуществляются гадания о будущем урожае: помимо общеизвестного насаживания на рог волу, его просто подбрасывают вверх, наблюдая за тем, на какую сторону он упадет (Новые Карловцы в Среме). Ш. Кулишич неоднократно отмечал, что специально выпеченный хлеб для "молотьбы" символизирует и конечный результат всего процесса производства хлеба. Об этом свидетельствует и ритуальное употребление в пищу этого хлеба по окончании обряда.

Довольно сложный, с нашей точки зрения, вопрос вызывает соотнесение западнодинарского варианта обряда магической молотьбы с обрядами на гумне, которые совершаются в южной Сербии. Часто встречается упоминание о том, что обрядовую *погачу, колач* или *бареницу* на Новый год или Рождество выносили к *стожеру*, делили там и ели (Лесковацкая Морава [20], Косово поле). Приведем более подробные описания ритуалов этого типа из различных мест Косова. В общине Лепосавич (на р. Ибар в северной части Косова) один кусок большого обрядового хлеба, выпеченного на Новый год, кладут на *стожер*. Дети стоят возле *стожера* и имитируют "веяние жита", как жнецы во время молотьбы, и после этого делают вид, что собирают зерно и солому. В день св. Василия в селе Лешане общины Сува Река обходят три раза вокруг *стожера* с круглым противнем, на котором лежит *бареница* (обрядовый новогодний хлеб), и дуют на нее. Полагают, что это "хорошо для урожая" и что "ветер будет дуть во время молотьбы". В окрестностях Вучитрна на *Васуљицу* готовят *бареницу* из кукурузной муки и масла. Как только она будет готова, ее несут на гумно и едят со *стожера*, причем все дуют на нее с одной стороны. Когда кто-нибудь берет кусок, то сначала дует на него, а затем начинает есть [10]. В различных других местечках Косова поля обычай готовить хлеб из кукурузной муки объясняется двумя причинами: "чтобы

дул ветер, когда веют жито", и чтобы задобрить медведя, задирающего скот. Связь между приглашением на ритуальную трапезу этих полумифических персонажей (медведицы и ветра) может быть выражена одной ритуальной формулой, которую произносят, когда дуют на *по'о ђницу* (обрядовый хлеб): "Ветар да дуе, а мечка да бежи од стоке" (Пусть ветер дует, а медведь не подходит к скоту) [9, *250-252*]. В ритуалах с Косова поля полностью отсутствуют какие-либо действия на гумне с соломой, что связано с магическим воспроизведением именно второй части процесса молотьбы, когда хлеб уже обмолочен и его нужно веять.

Если обратитьтся к духовной культуре прилегающего македонского ареала, то можно обнаружить более развернутые приглашения ветра на гумно во время зимнего цикла обрядового календаря. В Скопской Котлине рано утром на Рождество хозяйка печет *мечкината поводђница* 'хлеб для медведя' и относит на гумно к *стожеру*. Здесь она начинает крошить ее на мелкие кусочки со словами: "Айде ветре, да вечераме, а летоска на гумно да ни дуваш" (Давай, ветер, поужинаем, а летом на гумне будешь нам дуть). При этом все члены семьи дуют на хлеб, чтобы летом дул благоприятный для молотьбы ветер. Затем все берут куски этого хлеба и съедают их здесь же, на гумне [21]. В окрестностях Титова Велеса обряд приглашения ветра на гумно совершается в Сочельник. Две женщины берут погачу, на которой стоит бокал с ракией, одна из них кладет хлеб на голову и идет на гумно, где обходит три раза *стожер*, и обе кричат:"Ветре, ти донесовме пиење, јадење, в лето да дојдиш кога ќе вршиме, да дуваш и да го вееме житото!" (Ветер, мы принесли тебе питье, еду, чтобы летом, когда мы будем молотить, ты пришел дуть, а мы будем веять хлеб!). Так кричат три раза, ракию и кусочек хлеба оставляют у *стожера* [22]. Таким образом, обрядовый хлеб, который выносят на гумно в различных местностях южнославянского ареала, не только символизирует будущий урожай, но еще и ритуально используется в качестве еды, угощения для наиболее ненадежного "участника" процесса молотьбы хлеба летом. Вместо хлеба в других областях Македонии для ветра на гумне оставляют простоквашу, топленое молоко, "пирожок для ветра" и т.д., что свидетельствует об ином типе парадигматических связей, представленном в святочно-новогодних и масленичных обрядах, направленных на вызывание ветра.

Большую роль в плане выражения обрядового текста играет вербальная сторона ритуалов, составляющих магическую молотьбу. Некоторые словесные символы уже упоминались выше, в частности обрядовая терминология (напр., *зоб* 'овес' обозначает хлеб, похлебку и мясные блюда для исполнителей обряда, изображающих коней). Весь обряд называется *вршидба* (западная Босния), *вршење жита, вршидба слате* 'молотьба жита, соломы' (Срем), о детях говорят, что они "вршу божићни колач", т.е. "молотят рождественский калач" (Санский Мост). Примечательно и место

звукоподражательных комплексов в обряде (имитация ржания, храпа, фырканья коней), понукание "коней" хозяином, например: "De! De! De!" (Ну! Ну! Ну!). Обращение к воображаемым животным используется и в ритуальной речи других участников "молотьбы"; так, в Буковице все кричат изо всех сил: "Ajde, ajde koba moja!" (Давай, давай, моя кобылка!). Вербальные клише, закрепляющие совершаемые действия словом, часто представляют собой целые ритуальные диалоги. В Дервенте (северная Босния) хозяин три раза спрашивает детей, что они делают, и каждый раз получает ответ: "Вршемо пшеницу" (Молотим пшеницу) [23]. В Горней Краине (западнодинарский ареал) хозяин задает свой вопрос неоднократно, дети же каждый раз отвечают по-новому: "Шта вршете? (Что молотите?)— "Пшеницу...", "Кукурузе...", "Просо..." и т.д. [24] Перечисление различных возделываемых культур используется для продуцирующей магии (предполагается, что разнообразные зерновые дадут летом богатый урожай). С целью охарактеризовать будущий урожай как чрезмерно большой сербы-"граничары" в Коренице обращаются за помощью к соседу: "О Стојане! Оди ми помози вршај растрести!" (Стоян! Иди помоги мне растрясти снопы!) Б. Чупурдия справедливо отмечает роль имени *Стојан* в этой ритуальной формуле [25]: оно подчеркивает "устоявшийся", совершившийся характер происходящего. Интересной представляется замена многочисленных действий обряда одной ритуальной формулой у сербов-икавцев Ливаньского поля (если это не пропуск в этнографическом описании): вокруг *стожера* по соломе бегают дети с криками: "Hodi da ti zajmim žita! Donesi arar!" (Приходи, я дам тебе взаймы хлеба! Принеси мешок!) [18, *224*].

На примере рассмотренного обряда магической молотьбы можно сделать некоторые выводы относительно обрядового текста. Известно, что центром синтаксической модели является предикат, от свойств которого зависит тип связи в синтагме (предложении). Собственно обряд (ритуал, обычай) уже в исходном значении указывает как раз на действие, субъект (исполнитель) которого, несмотря на относительно независимую позицию, тесным образом с ним сопряжен. Направленность действия в обряде (взаимосвязь с адресатом, объектом или инструментом в широком смысле слова) определяется характером "предиката", а временные и локативные обозначения выступают как самостоятельные признаки, подчиненные скорее семантике обряда в целом. Для обрядового языка именно эти последние могут иметь первостепенное значение, тогда как все другие компоненты (исключая "предикат", равный основному обрядовому действию, в нашем случае имитация молотьбы) взаимозаменяемы. Закрепленность исполнения обряда за определенным локусом (гумном) обусловлена не только практической стороной осуществления реальной молотьбы, но и южнославянскими представлениями о гумне как символе плодородия и богатства. Так, например, болгарское *хармàн* 'гумно, ток', 'молотьба'

имеет переносное значение 'большой урожай'. А в Скопской Котлине длительность срока, на который давали взаймы большие суммы денег, обозначалась термином *од гумно до гумно* [26], что соответствует и сербской поговорке *док је на гумну* (буквально: "пока на гумне"), т.е. 'возьми что-либо, пока имеется в наличии, иначе потом не будет'. Полное гумно воспринималось как символ урожая, плодородия, богатства также у восточных славян, о чем говорят многие ритуально-обрядовые аналогии из других славянских зон.

1. Для географического описания явлений духовной культуры воспользуемся ареальным членением культурных зон юго-восточной Европы, предложенным М. Гавацци: *Gavazzi M.* Areali tradicijske kulture jugoistočne Evrope // *Gavazzi M.* Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978. S. 184-194.

2. *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба граничара. Загреб, 1887. С.93.

3. *Толстой Н.И.* Из "грамматики" славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. [Вып.] 15: Типология культуры. Взаимное воздействие культур. С. 57.

4. *Kulišić Š.* Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1953. Nova serija. Sv. 8. S.30; *Кулишић Ш.* Из старе српске религије (новогодишњи обичаји). Београд, 1970. С. 54.

5. *Костић П.* Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млађег херцеговачког говора // Гласник етнографског музеја. Београд, 1963. Књ. 26. С. 76-78.

6. *Kajmaković R.* Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva // Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. [Knj.] X. Sarajevo, 1973.

7. *Босић М.* Божићни обичаји Срба у Војводини. Београд, 1985. С. 168-170.

8. *Filipović M.S.* Prilozi etnološkom poznavanju severo-istočne Bosne // Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Građa. Sarajevo, 1969. Knj. 16. S. 51; *Филиповић М.С.* Озрењаци или Маглајци. Етнолошки приказ // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1952. Nova serija. Sv. 7. S. 367; *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Књ. 61. С. 130.

9. *Дебељковић Д.* Обичаји српског народа на Косову пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7.

10. *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2. S. 373-374.

11. *Филиповић М.С.* Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1955. Nova Serija. Sv. 10. S. 126.

12. *Кулишић Ш.* Из старе српске религије... С. 54.

13. *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 35.

14. *Ardalić V.* Godišnji običaji (Bukovica u Dalmaciji) // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1915. Knj. 20. S. 39.

15. *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // Српски етнографски зборник. Београд, 1952. Књ. 65. С. 145.

16. *Marković T.* Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1940. [Knj.] 2. S. 47.

17. *Savić S.* Etnografska građa iz Donjeg Birča // Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Građa. Sarajevo, 1976. Knj. 20. S. 136.

18. *Kajmaković R.* Božićni običaji (Livanjsko polje) // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1961. Nova serija. Sv. 15-16.

19. *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predelu Janj // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1971. Nova serija. Sv. 26. S. 56.

20. *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 348.

21. *Кличкова В.* Божиќни обичаи во Скопска Котлина // Гласник на етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. [Год.] 1. С. 222.

22. *Ристески М.* Баднички обичаи во некои краишта на Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Год. 8. Бр. 15-16. С. 237.

23. *Kajmaković R.* Narodni običaji stanovništva Dervente // Glasnik Zemaljskog muzeja. Etnologija. Sarajevo, 1978. Nova serija. Sv. 30-31. S. 57.

24. *Ђурић С.* Горња Крајина // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50. С. 201.

25. *Ћупурдија Б.* Аграрна магија у традиционалној култури Срба // САНУ. Етнографски институт. Посебна издања. Београд, 1982. Књ. 23. С. 63.

26. *Филиповић М.С.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 335.

Б. Н. Путилов (С.-Петербург)

ИЗ ИСТОРИИ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ВСТРЕЧ РУССКОГО И ЮЖНОСЛАВЯНСКОГО ЭПОСА

Исследования, осуществленные по историко-типологической и структурно-типологической методике, не только значительно увеличили фонд сюжетных схождений в эпосе народов разных регионов, но и выявили неслучайный, глубоко закономерный их характер, обусловленность их в первую очередь внутренней спецификой эпического творчества. Эпос живет по законам саморазвития и самовоспроизведения, одновременно жестким и относительно просторным, в основе которых лежит система операционных отношений с традицией. Эпическое творчество (как и, по-видимому, фольклорное творчество вообще) носит характер постоянных закономерных трансформаций, в ходе которых вновь возникающие сюжеты, образы, мотивы, элементы поэтики, эпические концепции мира оказываются в состоянии типологической преемственности или типологической вариативности по отношению к традиции. Процесс этот совершается как бы одновременно (и независимо) на обширных разноэтнических пространствах, он носит универсальный характер и порождает все увеличивающийся со временем корпус "параллелей", "схождений", которые не могли бы возникнуть путем миграции или самозарождения. За сюжетными "схождениями" кроются глубинные семантические переклички: общие или сходные мотивы несут в себе типовые значения, которые движутся вместе с процессом творчества. Прочитать эпический сюжет можно, лишь обнаруживая и анализируя его разнообразные типологические трансформации, в которых наличествует скрытый подтекст.

Следующие заметки касаются эпических текстов, которые находятся, можно сказать, на периферии эпического репертуара русских и южных славян. Тем более любопытно, что и в этих текстах обнаруживаются те же закономерности, и в непритязательных как будто сюжетах открывается при сравнительном взгляде на них, своя глубина.

"Алеша Попович и сестра Петровичей"

Былина эта, занимающая совсем скромное место в общем составе русского эпоса, стоит несколько особняком в кругу эпических сюжетов о сватовстве [1]. О смысле сюжета имеются прямо противоположные суждения. А. Н. Веселовский, А. Лобода и другие находят в ней резко отрицательную характеристику Алеши Поповича как "бабьего пересмешника" и "ловеласа". В. Я. Пропп трактует действия Алеши как героический подвиг богатыря, вырывающего девушку из рук жестоких мучителей.

Остается слабо разъясненным вопрос о сюжетной эпической тради-

ции, с которой связана былина, в том числе и традиции южнославянской. Вслед за А.Н.Веселовским В.М.Жирмунский поставил сюжет былины в связь с международным новеллистическим сюжетом о сопернике героя, который при участии "услужливой помощницы добывает вещественные доказательства своей мнимой близости с женой (или сестрой) героя". Южнославянская обработка этой сюжетной темы дана в песне "Заклад Кралевича Марка" [2]. А.Н.Веселовский приводил в качестве параллели еще греческую песню о Мавриане и царе [3].

Между тем речь здесь может идти лишь о близости отдельных мотивов – при полном различии сюжетных контекстов и сюжетных тем. Заметим, кстати сказать, что включение сходных либо совпадающих мотивов в различные сюжетгые ситуации характерно для эпосотворчества.

Былина обычно начинается картиной пира, на котором братья Петровичи хвастают своей сестрой. Сопоставление вариантов позволяет истолковать это хвастовство двояким образом. С одной стороны, у В.Я.Проппа были некоторые основания видеть за рассказом братьев судьбу заточенной и страдающей в своем заключении девушки [4]. В то же время нетрудно усмотреть в заточенной сестре типичную для эпоса (в том числе и южнославянского) идеальную невесту, которую растят и берегут, тщательно укрывая от чужих глаз [5]. Герой, узнав об этом, решает добраться до девушки. В греческой песне Мавриан хвастается чистотой своей сестры, царь обещает овладеть красавицей: "заклад – о голове или о царстве" [3]. Завязка в песне "Заклад Кралевича Марка": юнак похвалился тремя своими сокровищами – саблей, конем и женой, которую никто не обманет. Алил-ага готов попытаться соблазнить Ангелию и в доказательство своего успеха привезти перстень и прядь ее волос [6, *608 и след.*].

Еще ближе к былине песня, где уже сам Марко выступает в роли героя-соблазнителя. Он хвастает, что многих девушек облюбил; есть еще сестра девяти братьев, которая тоже станет его жертвой. По совету матери братья помещают сестру в башню, но Марко в образе лекаря из Приморья пробирается к красавице и достигает своей цели [7].

Все это – песни на тему о том, как герой, прибегая к хитрости, стремится соблазнить чужую жену или сестру, выиграть заклад, показать свое молодечество и т.д. Эти песни с ярко выраженной новеллистической сюжетикой, здесь содержание нередко сводится к состязанию самонадеянного героя и лукавой женщины.

Былина "Алеша Попович и сестра Петровичей" – при наличии явных параллелей с названными песнями – принадлежит к иному сюжетно-тематическому ряду. Драматический перелом обозначен тем, что герой – в ответ на хвастовство братьев – заявляет о своей уже состоявшейся победе над девушкой. Такое развитие сюжета известно и южнославянской эпике. Подобно Петровичам Йово хвалится своей сестрой, подобно Алеше Милош

опровергает хвастуна: уже семь лет прошло с тех пор, как он облюбил девушку. Йово спешит домой, находит в сундуках сестры названные Милошем подарки и, услышав ее лживые объяснения, убивает ее. Милош здесь ведет себя как типичный балладный герой: его поступок, приводящий к кровавой развязке, ничем не мотивирован [6, *420–421*].

В женской песне "Ревнивый турок" Мато пьет с турками в корчме и хвастает, что никогда в жизни он не видел лица белее и ожерелья красивее, чем у жены Кендича. Кендич спешит домой допросить жену, где мог видеть ее Мато, как мог он дотронуться до ее ожерелья [8].

В аналогичной ситуации в былине поступок Алеши Поповича обусловлен тем – иногда всплывающим на поверхность повествования, чаще упрятанным в подтекст – обстоятельством, что богатырь – суженый девушки, эпический жених. В.Я. Пропп безусловно прав, утверждая, что сюжет былины построен как повествование о добывании невесты, но способ сватовства, к какому прибегает Алеша, необычен, хотя по сути своей соотносится с реально-бытовой ситуацией: "Елена – его будущая жена, но он не может идти прямым путем и просить ее руки, так как ее оберегают от богатырей и, по-видимому, в будущем назначают в жены кому-нибудь из ... более достойных претендентов на ее руку, чем поповский сын Алеша" [4, *423*].

В некоторых южнославянских песнях коллизия, при которой герой отвергнут братьями невесты, и тогда обманным путем проникает к девушке, овладевает ею и тем самым заявляет о своих правах жениха, – предстает вполне определенно [9, № *72*].

Кажущееся странным и аморальным поведение Алеши, открывающего братьям тайну своих отношений с их сестрой, в подтексте полностью соответствует поведению эпического жениха-соблазнителя. В поздней традиции этот подтекст, однако, не воспринимался, и поведение Алеши трактовалось негативно, что, кстати говоря, соответствовало тенденции к ироническому изображению богатыря-поповича. С другой стороны, сюжет былины в ряде случаев преобразовывался в духе баллады: в центре содержания оказывалась горестная судьба опозоренной девушки, появлялись версии с кровавой развязкой, и виновником трагедии, естественно, оказывался Алеша [10].

Для былины в ее органичных сюжетных формах характерен благополучный финал: Алеша является к месту казни девушки и либо получает согласие братьев на брак, либо увозит ее силой в церковь. Финал явственно разъясняет замысел былины как вариации на тему героического сватовства [11]. В полном соответствии с исконным замыслом некоторые певцы включают в былину эпизод сватовства, совершаемого по правилам свадебного обряда. Особенно любопытен вариант, в котором дается довольно развернутая картина сватовства: Алеша, узнав о грозящей девушке казни, просит князя разрешить ему "сходить посвататься", берет в

качестве сватов богатырей, они отправляются к братьям, и Илья Муромец просит их простить жениха [12].

Вообще следует сказать, что в вариантах былины можно найти множество подробностей, которые указывают на тенденции разработки типовой коллизии в разных направлениях: как забавную историю, как драму любящих, как трагедию обманутой девушки, как испытание героев и их конечное торжество.

"Сокол-жених"

Для уяснения типологически старшей эпической традиции, с которой могли быть связаны сюжеты о женихе, соблазняющем свою невесту, есть смысл обратиться к южнославянской песне о Соколе-женихе с характерными для нее архаическими мотивами. Согласно одному из вариантов, у стамбульского короля росла необыкновенной красоты дочь. Многие сватались к ней, но король выстроил для нее дворец, в который никто, даже он сам, не мог войти. Девушка "не видела ни солнца, ни месяца, ни белого дня, ни молодого юнака" [9, *№ 35*].

Согласно другому варианту, стамбульский царь, получив пророчество, что девушкой овладеют до замужества, затворяет ее в башне [13, *81*]. Тем не менее пророчество исполняется, к девушке прилетает сокол, сбрасывает оперение и оборачивается юношей. Когда отец узнает, что дочь ждет ребенка, он дает ей платье странницы, железные туфли и т.п. и отправляет ее на поиски возлюбленного, запрещая ей вернуться ни с чем. Далее следуют эпизоды поисков, встречи девушки с юношей-соколом, который, оказывается, был в детстве околдован вилами. Мать забирает крылья, и, по одним вариантам, он остается с людьми, по другим – гибнет.

Таким образом, брак между героями здесь затруднен вмешательством волшебных сил. Герои могут соединиться, лишь когда жених будет освобожден от власти этих сил, но для этого он должен вступить в связь с предсказанной ему невестой еще до сватовства.

В сюжетике "Сокола-жениха" просматривается близость к волшебным сказкам о чудесном женихе [14]. Остается, однако, открытым вопрос, обязана ли песня своим возникновением сказке, или она представляет собою независимое сюжетное образование, в основе которого лежат архаические мифы. М. Бошкович-Стулли отмечает, что песня о соколе-женихе как целое не имеет соответствий в хорватских и сербских сказках, но имеет их, например, в сказках греческих и цыганских. И хотя отдельные слагаемые песни разработаны в типичной для эпоса манере, все же песня проникнута сказочной атмосферой [13, *32-33*]. Однако, если принять во внимание, что в южнославянской эпике есть песни, которые являются результатом типологически более поздней разработки сюжетной

темы, представленной "Соколом-женихом", выводы М.Бошкович-Стулли нуждаются в большем обосновании. В качестве компромисса можно высказать предположение, что данная песня возникла в результате пересечения эпической темы с темой сказочной. М.Бошкович-Стулли допускает возможность такого симбиоза для некоторых песен сказочного содержания.

Как бы то ни было, "Сокол-жених" с очевидностью указывает на ту архаическую (эпическую, сказочную или мифологическую, скорее всего) традицию, в ходе неоднократной трансформации которой могли обрести известную нам форму коллизии более поздней эпики, представленные былиной "Алеша Попович и сестра Петровичей" и рядом южнославянских юнацких песен и баллад. Тема: "Герой, чтобы вступить в брак со своей суженой, должен прежде овладеть ею и добивается этого, несмотря на препятствия и затворы" – проходит длительный путь трансформационных изменений, и каждый момент их порождает свои сюжетные разработки, включает своих персонажей, предлагает свои трактовки в специфических обстоятельствах. В эпической и сказочной традициях разных народов закрепляются лишь отдельные моменты движения, которые соотносятся один с другим по принципам типологической вариативности и типологической преемственности. Благодаря такому характеру связей и перекличек разноэтнические сюжеты понимаются нами неизмеримо глубже, объемнее, поскольку утраченные в одной традиции мотивы, трактовки и элементы семантики так или иначе сохраняются в других традициях.

Сущность историко-типологического метода и заключается в том, чтобы обнаружить ряды таких связей и перекличек, а главное – с помощью их прочитать текст, выявив в нем скрытую семантику.

1. Библиографию вариантов былины и исследований о ней см.: Были, ны Севера. Т. 1: Мезень и Печора / Записи, вступит. статья и комм. А.М.Астаховой. М.; Л., 1938. С. 552. Дополнительно см.: *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1958. С. 419–427; Былины Печоры и Зим, него берега (новые записи) / Отв. ред. А.М.Астахова. М.; Л., 1961. №№ 108, 124, 148.

2. *Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // IV Международный съезд славистов: Доклады. М., 1958. С. 131–132.

3. *Веселовский А.Н.* Южнорусские былины. СПб., 1884. С. 384.

4. *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. С. 421–423.

5. Ср.: *Лобода А.М.* Русские былины о сватовстве. Киев, 1904. С. 79–81.

6. *Халанский М.* Южнославянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1893–1898.

7. Там же. С. 420. Ср. женскую песню о молодце, поклявшемся, что он встретится с девушкой, которой мать не дает увидеть ни солнца, ни

10*

месяца (Српске народне пјесме. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Београд, 1953. Књ. 1. № 492).

8. Hrvatske narodne pjesme. Zagreb, 1929. Knj. 7. № 287.

9. Hrvatske narodne pjesme / Skupila i izdala Matica Hrvatska. Zagreb, 1896. Knj. 1.

10. У исследователей баллад нет единой точки зрения на взаимоотношения между былиной "Алеша Попович и сестра Петровичей" и балладой "Братья и нескромная сестра". В.И.Чернышев считал балладу "потускневшей копией с былины" (Русская баллада / Предисловие, ред. и примеч. В.И.Чернышева. Л., 1936. С. 376). Д.М.Балашов вслед за А.М.Астаховой полагал, что довольно поздно "безымянная баллада в ряде северных вариантов включила имя былинного богатыря" (Народные баллады / Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Д.М.Балашова. М.; Л., 1963. С. 384).

11. Ср. в вариантах: Беломорские былины, собранные А.В.Марковым. М., 1901. № 7; Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д.Григорьевым. М., 1904. Т. 1. №№ 54, 81, 83, 85, 97, 100, 118, 128, 173.

12. Печорские былины / Записал Н.Е.Ончуков. СПб., 1904. № 3.

13. *Bošković-Stulli M.* Sižei narodnih bajki u hrvatskosrpskim epskim pjesmama // Narodna umjetnost. Zagreb, 1962. Knj. 1. См. также [9, 530-532].

14. См., например: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979. № 401, 432, отчасти 530.

Л. А. Софронова (Москва)

СЛОВО И *ВЕЩЬ* В РУССКОМ ТЕАТРЕ ЭПОХИ БАРОККО

"А что по всей вселенной творится, кроме радости и печали? Едина персона радостно играет, а другая печально играет и скоро благосчастия превратится" [1, 60] – этими словами пролог одной из первых русских пьес, "Темир-Аксаково действо", повторяет известный топос, ставший в эпоху барокко знаком нового отношения к миру и человеку. Наиболее совершенно это отношение к "театру жизни" выражает сам театр, искусство новое для русской культуры. Этому способствовали его особая условность, метафоричность, иллюзорность театрального действия, обязательно неполное соответствие человека изображающего и изображаемого на сцене. Создавался на сцене imago mundi средствами всех видов искусств, ибо театр не упустил ни одной возможности слить воедино слово, жест, изображение, музыку и воспользоваться ими, сделал он это по-разному, явно отдав предпочтение слову, обыграв все возможные его отношения с вещью. Танец, музыка, архитектура, будучи органической частью спектакля, не заняли равного положения со словом или вещью.

Слово, очевидно, было доминантой русского барочного театра и выступало как слово, обращенное к собеседнику, и как слово, обращенное к зрителю. Могло оно быть не только произнесенным, но и написанным, что вызывало особые сюжетные ситуации, представлявшиеся русскому драматургу достаточно важными.

Слово, обращенное к собеседнику, слово театрального монолога или диалога, подчинялось всем правилам риторики. Оно убеждало, разъясняло, трогало.

Иную функцию выполняло слово, обращенное к зрителю. Нарушая границу между сценой и зрительным залом, оно фиксировало в сознании зрителя идею иллюзорности происходящего на сцене и способом от противного доказывало наличие особого, замкнутого мира театра, не подверженного влиянию извне. Представляя "вещ живу" (Симеон Полоцкий), этим видом слова театр противопоставлял искусство и действительность. Так, в "Успенской драме" Димитрия Ростовского Иаков просто втягивает зрителей в действие, приглашая их на свою свадьбу с Рахилью. Обещает им богатое угощение: хощете ли, ис нами на свадбу пойдете, Прошу – рад буду, и Ливаны вас приймет, Яко приятелей своих любезно обиймет [1, 173]. Условность его приглашения предполагается очевидной.

Кроме того, слово, обращенное к зрителю, могло принимать функцию панегирика. Сплавляя различные виды жанров и слова, слово театральное и поэтическое, театр нарушал единство, однородность художественного

времени и сталкивал его с временем историческим. Так, прологи "Артаксерксова действа", "Иудифи", "Темир-Аксакова действа" обращены к царю. Они приглашают его посмотреть спектакль, объясняют его дидактический смысл и пересказывают сюжет. Они славят царя, возвышая его над главным персонажем, события жизни которого царю предстоит увидеть на сцене. Царь оказывается примером для них, как в прологе у Симеона Полоцкого в пьесе "О Навходоносоре царе, о теле злате и о триех отроцех, в пещи не сожженых": Навходоносор не тако живяше, аще и скипетр в деснице держаше [1, *161*].

Слово, обращенное к зрителю, с развитием и усложнением типа театральности, закрепилось за "междувброшенными игралищами", т.е. интермедиями, продолжавшими традиции народного театра.

Будучи главной организующей единицей спектакля, оно признавалось таковым, не только произнесенным, но и написанным. Слово сопровождало вещь, показываемую на сцене и вовлекаемую в действие. Ему доверяли больше, чем вещи, о чем свидетельствуют, например, такие ситуации: в "Артаксерксовом действе" заговорщики, Багатан и Терес, намереваются отравить царя; заговор раскрыт, и яд, предназначавшийся царю, найден. Драматург строит этот эпизод таким образом, что решающим моментом становится чтение надписи на сосуде с ядом. Гатах. – Зри семо, что то за бумага? Что зде написано? Артаксеркс. – Чти. Гатах. Царю смертоносный яд. – Тако сверху подписано. Артаксеркс. – Абие ты, пес, абие сам яд выпей! [2].

Написанное слово влекло за собой ситуации, в которых персонажи читают, пишут, как бы проверяя истинность происходящего словом, зафиксированным на бумаге.

Во-первых, это было слово документа, который буквально испещрил словесную ткань ранних русских театральных пьес. Этот важный элемент общественной жизни привносил на сцену слово, прочтенное, произнесенное, следовательно, в соответствии с иными правилами, с другой интонацией и иной степенью эмоциональной напряженности, чем слово, "сыгранное" актером. Слово, освященное законом, имевшее высокую "степень идеологической уверенности и догматичности" [3], было сколком политической риторики. "Велегласное чтение" указов, приказов, договоров, росписей, как и слово, обращенное к зрителю, создавало колебание между реальностью и ее иллюзией, необходимое для подлинной жизни театра. Вот царь Артаксеркс велит Мемухану читать указ. Олоферн приказывает прочитать ему роспись войска. Аман читает "мемориал" из мемориальных книг ("Действие об Есфири"). Число подобных примеров можно умножить.

Во-вторых, письмо, грамота оказываются существенным стимулом развития театрального действия. Они, кажется, соединяют и сталкивают персонажей увереннее, чем произнесенное слово. Герои самых различных пьес нетерпеливо ожидают почту, то и дело пишут и получают письма,

непременно отмечая словом их получение и отправление и цитируя их. В этом состоит значительная часть их сценической жизни, что, видимо, не случайно. Так утверждается разнородность слова в русском барочном театре.

Письмами обмениваются сражающиеся между собой цари ("Темир-Аксаково действо", "История о Кире царе перском и о царице скифской Тамире"), царь и преследуемая им жертва, как Авлериан и христианка Евдокия ("Действо о святой мученице Евдокии"). Последняя посылает царю также чудесное послание – его достаточно возложить на тело царевича, чтобы тот воскрес. Шлет грамоту и библейский царь Иефай ("Действо о князе Иефае Галаатском"). Беспрестанно обмениваются письмами герои "Акта или Действия о князе Петре Златых Ключах". В письменном виде получает вызов на "воинское ристание" граф Фарсон ("Комедия о графе Фарсоне"). Пишут и аллегорические фигуры. В пьесе "Слава печальная" Слава намеревается на хартии "написать смерть Петра", что и исполняет. Она пишет: Петр Алексеевич, Петр Велики и Первы, Император и самодержац Всероссийский умре [4]. Все вокруг падают на землю и заливаются слезами. Вселенная же с "протчими государствами" рассуждает о прочитанном.

Надпись, сопровождающая предмет, письмо, соединяющее персонажей, надежнее, чем устное слово, существенно дополняется написанным словом как частью эмблемы. В эмблеме слово перестает только сопровождать, только указывать, а вступает с изображением во взаимодействие. В русском театре, выводя эмблему на сцену, драматурги не довольствовались словом произнесенным и широко пользовались различного вида надписями на таблицах, триумфальных арках, воздвигаемых на сцене, столпах и проч.

Доски, таблицы держали в руках аллегорические фигуры. Слова, начертанные на них, составляли своеобразный немой диалог. Так, в пьесе "Ужасная измена сластолюбивого жития" Ангел-хранитель Лазаря вооружен доской, *на ней же написаны суть дела его* [5, *68*]. Фигуры, окружающие Лазаря, также снабжены сентенциями. Воздаяние – даже с двумя, ибо в одной руке у него скипетр *з написом: "живот правым"*; в другой – меч со знамениями "смерти вечния" *з написом: "смерть лукавым"* [5, *69*]. Надписи, которые демонстрируют аллегории Нищеты и Терпения, Сластолюбия и Милости Божией, явно вступают в конфликт. *Маловременно, еже наслаждает,* – гласит сентенция Сластолюбия. *Маловременно, еже стужает,* – это надпись Нищеты и Терпения. *Вечно, еже наслаждает,* – утверждает надпись Милости Божией. Так написанное слово поддерживает слово произнесенное, подводит своеобразные итоги событиям, представляемым на сцене.

Большие возможности для театральной игры с написанным словом представляли гербы, обычно сопровождавшиеся изречениями. Драматурги

"оживили" эти изречения, заставили их двигаться, сражаться между собой, что привело к образованию второго плана пьесы или даже к вынесению на обозрение в буквальном смысле слова ее семантического ряда. В пьесе "Божие уничижителей гордых уничижение" на сцене Давид, Голиаф, Саул, Авессалом ведут беспрестанные сражения, и их намерения поддерживают надписи, которыми снабжены фигуры Льва и Орла, олицетворяющие Швецию и Россию. Между аллегориями государственных гербов с помощью надписей разворачивается настоящая война, и она оказывается главной по отношению к библейской истории. Изменения надписей отражают современную историю. Так, Лев выступает на сцене с горделивым заявлением: *кто аки аз; ругаю; мое еже ругати*. Затем появляется сообщение о его поражении и готовности продолжать борьбу: *хром, не лют*. Орел же сразу раскрывает свои цели и не скрывает уверенности в успехе: *Мое же вас уязвляти и убивати помощию божиею; И хромых, и не хромых, и лютых, и не лютых смиряем*. После чего Льву остается только честно заявить: *смирихся до зела*. Далее его надписи оплакивают судьбу побежденного: *хрому хромая помощь; о люте нам сироткам; изменою погибаю; боюся*. Орел торжествует победу, его надписи уверяют в том, что вера вела его к победе: *не нам господи! Не нам, но имени твоему даждь славу* – и что всем воздастся по делам их: *се ради верно служащих мне, се же на сопротивящихся мне*. У Орла *в единой нозе мечь, а в другой же различна знамения началств* [5, *238*].

Фигурируют на сцене подписи к эмблемам, как в "Комедиальном акте о Калеандре и Неонилде", где аллегория Любви появляется с "проблемой" на карте: *Любовь смерти не боитца*.

Иногда написанное слово полностью заменяло персонаж, как в "Успенской драме" Димитрия Ростовского. С именем Марии, "начертанном златом", выходит фигура Утешения. Это имя обсуждают другие аллегории: *Сие, еже видиши, имя пречетнейшее... Имя сие златое, но дражайше злата; Против сего имени вес мир хуже блата* [1, *185*]. В "Опере об Александре Македонском" царь Петр также вводится в действие через надпись. Вечность показывает Ляхезе, то есть Смерти, хартию, в которой золотыми буквами вписано имя Петра. Та с возмущением узнает, что в ее реестрах это имя значиться не должно. Вечность вымарывает его из книги, которую эти аллегории рассматривают. Так в аллегорической форме, с помощью написанного, но не произнесенного слова, увековечиваются заслуги Петра перед Россией.

Книги не раз мелькают в руках аллегорических фигур. В них заглядывают Янус и Астрея в "Декламации ко дню рождения Елизаветы Петровны 1745 г." Общим местом становилось и использование надписи. В "Комедии об Индрике и Меленде" надпись сопровождает картину. На картине же изображена Меленда в гробу, о чем надпись и сообщает: *Меленда во гробе лежит*. Индрик обращает внимание только на надпись, а не на карти-

ну: *Что сия за вещь над вратами написана? Мню бо, не просто оная учинена... Имя твое над вратами значит, Индрик стоит и плачет* [6]. Надпись становится двигателем сюжета.

На барочной сцене слово писалось, изображалось не только графически. Актеры в танце слагали слова, составляли анаграммы. В эпилоге "Царства мира" Гениуш Петра, Благочестие и Мир выстраивали "похвальную анаграммату" из имени Петра. В "Торжестве мира православного" Час выступал с "надписаниями", прославляющими Петра.

Разновидности слова, произнесенного и написанного, сыгранного и вплетенного в словесную ткань пьесы, отраженного, чужого слова – прежде всего это письмо и документ, – слово эмблемы, испытывающее постоянную зависимость от изобразительного ряда, создают своеобразный полифонизм театрального слова. Он был бы не полон, если бы существенно не дополнялся словом сакральным. Именно оно поднимало всю пьесу в ряд текстов высокой культуры, оправдывало те нововведения, которые ранее казались немыслимыми для древнерусской культуры. Они давали разрешение на театр в целом, вызывая за собой сакральные сюжеты, отсылая его к основному тексту культуры барокко – к Библии. В пьесу "Венец Димитрию" введены молитвы "Отче наш", "Богородице, Дево, радуйся", символ веры. В "Действе о святой мученице Евдокии" Гермон вслух читает Евангелие, от чего "запалается" сердце Евдокии. Цитаты из Евангелия от Луки есть в "Комедии притчи о блудном сыне" Симеона Полоцкого, из третьей книги пророка Даниила – в его же пьесе "О Навходоносоре царе". Если в пьесах отсутствовали прямые цитаты из Священного Писания, послужившего источником их сюжетов, то в малых частях драмы, прологах и эпилогах на эту зависимость специально указывалось. В "Действе о князе Иефае" в эпилоге прямо сказано, что *вещ зело древняя* была представлена на сцене и что она заимствована из Библии: *В Библии сие написано бяше* [7, *106*]. В пьесе "О премудрой Июдифе, како Олоферну главу отсече Июдив", написанной стихами, есть прозаический пересказ 13 главы "Книги Иудифь".

Слово в русском барочном театре соседствовало с вещью. Она существенно дополняла слово и участвовала в создании художественного пространства и значения спектакля. Очевидно, что вещь выполняла не декоративную функцию, ибо, включенная в спектакль, она становилась знаком, художественным предметом; нельзя сказать, что она только удостоверяла иллюзию реальности происходящего на сцене [8]. Как таковая, она даже мало занимала устроителей спектаклей. Они на самом деле не были привязаны к вещи, не стремились ею любоваться и представлять для рассматривания зрителей. Их художественный мир был населен идеями, а не предметами. Реквизит и бутафория старинного театра поэтому были довольно ограничены [9].

Среди вещей старинного русского театра выделяются те, которые

попали на сцену благодаря переводу литературной цитаты на язык сцены. Например, в "Комедии притчи о блудном сыне" в части, представляющей, как главный герой *яко птенец из клетки на свет изпущенный* познает прелестный сей мир, на сцене фигурирует злато, одежды многоцветные, затем карты, тавлеи, чаши. С переменой жизни Блудного меняются и вещи, его окружающие. Он облекается в рубище, на сцене – корыто, из которого Блудный ест "рожци" со свиньями. Очевидно, что драматург и постановщик строго следовал за текстом-источником и не привносил в вещный мир пьесы ничего своего. *Рожци ти будут за всякие сласти* [1, *154*], – говорит Блудный, вторя следующему высказыванию Евангелия от Луки: "И он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи; но никто не давал ему" (Л. 15, 16). "Первая одежда", в которую одевают Блудного по возвращении, описана точно в соответствии с источником: "Принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги" (Л. 15, 22). – *Одежду перву сыну изнесите честно на плеща его возложите. Дадите перстень, на руку взлагайте, первую почесть ему сотворяйте. Сапоги дайте и взуйте на нозе...* [1, *156*].

Особую группу составляют вещи, являющиеся атрибутами власти и воинской мощи. Корона, скипетр, держава, жезл, меч непременно дополняют внешний облик царственных персонажей и воинов. Именно с ними чаще всего манипулируют актеры. На сцене происходит коронация, как в "Артаксерксовом действе", где царь возлагает корону на голову Эсфири. Господь Отец разламывает жезл над головами Адама и Евы в "Жалобной Комедии об Адаме и Еве". Эти вещи не меняют своей семантической нагрузки при переходе из пьесы в пьесу.

Не менее строго придерживаются своих значений и те вещи, которые являются атрибутами аллегорических фигур. Они появляются на сцене из разряда символов, так же как и ключевые для всей картины мира, создаваемой театром, элементы вещного мира. Это древо жизни в раю ("Жалобная Комедия об Адаме и Еве"), на котором красуется *преизрядного цвета овощ*. Вещи-атрибуты составляют некий замкнутый круг. Это лавровая ветвь, якорь, часы, стрела, коса, сердце, без которых по правилам иконографии не появлялись фигуры Мира, Надежды, Времени, Ярости, Смерти, Любви, ср.: *Вера в руце да имать крест, Надежда агкиру, Любовь же – сердце горящее* [7, *190*]. Они не просто застывают в руках аллегорий, а оказываются, как слово произнесенное и слово написанное, средством их "общения", еще одним художественным кодом барочного театра. Это своего рода "немые" слова барочной драмы. Так Любовь зажигает сердце. Надежда и Вера вооружают Мардохея щитом. Астрея вращает вспять круг Времени. Смерть гасит пылающее сердце Купидона. Совесть, оснащенная "сердцем возженным" и колокольцем, звенит. Купида, способный зажечь сердца героев "венерским пламенем", с плачем ломает стрелу над мертвой Кризантой.

Манипулируя вещами-атрибутами, аллегорические фигуры взаимодействуют между собой, то побеждая и связуя, то посекая мечом, то ударяя косой. Так создается символический пласт театрального действия, разрастается сдерживаемая словом зрелищность русского театра. Этому же способствует буквальное перенесение на сцену эмблем с их словесной и изобразительной частью, репрезентация гербов.

Гербы могли сопровождаться соответствующими стихами, как в "Действе о семи свободных науках", где они олицетворяли "царства разной политики". В "Ревности православия" на сцене фигурировали гербы России и Швеции. Они же вели антипролог в "Освобождении Ливонии и Ингерманляндии". Российский герб появлялся и в пьесе "Торжество мира".

Эмблемы, "иероглифически" изображая смысл происходящего на сцене, иногда оживали в исполнении актеров. Так, в антипрологе пьесы "Стефанотокос" выходили *два отрочища в руках имеюще стекло, на котором материя растворена, и из оной материи дудочками делают пузыри* [7, 412]. Так они готовились к немой сцене на тему – Vanitas, к представлению топоса – homo bulla. "Надменные" пузыри взлетали и тотчас исчезали, после чего *отрочища стекло о землю ударяют и на многие мелкие разбивают частицы*. Только после этого включается слово. Один из отроков комментирует представленное на сцене: *Тако советы нечестивых*, – как бы ставя подпись к ожившей эмблеме. Кстати, в прологе антипролог сам назван *заглавием, или надписанием*.

Таким образом, можно утверждать, что в барочном театре существовал своеобразный словарь вещей [10]. Они вступали во взаимодействие между собой и словом по правилам специальной грамматики. Слово и вещь образовывали два самостоятельных ряда, параллельных акциональному, значения которых также располагались параллельно. Вещь своим появлением на сцене не взрывала пространство, обрисованное словом, а усугубляла и дополняла его, очерчивая только другими средствами, чем слово. Эта избыточность – знак всякой художественной природы, в том числе и русского барочного театра [11].

1. Цит. по: Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. (Ранняя русская драматургия: XVII – первая половина XVIII в.). М., 1972.

2. Первые пьесы русского театра. (Ранняя русская драматургия: XVII – первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 163-164.

3. *Волошинов В.И.* Экспозиция проблемы "чужой речи" // Поэтика. Будапешт, 1981. С. 112.

4. Цит. по: Пьесы школьных театров Москвы (Ранняя русская драматургия: XVII – первая половина XVIII в.). М., 1974.

5. Пьесы школьных театров (Ранняя русская драматургия: XVII – XVIII в.). М., 1974.

6. Пьесы любительских театров (Ранняя русская драматургия: XVII – первая половина XVIII в.) М., 1976. С. 528.

7. Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (Ранняя русская драматургия: XVII – первая половина XVIII в.). М., 1975.

8. *Лотман Ю.М.* Натюрморт в перспективе семиотики // Вещь в искусстве. М., 1986. С. 6-7; *Чудаков А.П.* Вещь в реальности и литературе // Там же.

9. *Носкова О.* Московский светский театр на рубеже XVII – XVIII веков // Старинный спектакль в России. Л., 1928. С. 282-285.

10. *Панченко А.М.* Два этапа русского барокко // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1971. С. 105.

11. Принципы ее построения, наличие параллельных художественных кодов явно сходны с принципами организации текстов славянской культуры. Ср.: "Особенностью обрядового "языка" в отличие от языка обычного является именно эта одновременная разновидность, вызванная общей тенденцией к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла, одного и того же содержания разными возможными способами" (*Толстой Н.И.* Из "грамматики" славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. [Вып.] 15: Типология культуры: Взаимное воздействие культур. С. 58).

Ю. С. Степанов (Москва)

СЛАВЯНСКИЕ АЗБУЧНЫЕ МОЛИТВЫ НА ФОНЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

В области алфавитов нет, кажется, ни одной детали, ни одной, казалось бы, чисто технической подробности, за которой не стояла бы длительная историческая, а то и доисторическая культурная традиция.

Славянские азбучные молитвы (в поздних версиях их называют также и более общим термином – "азбуковники") лежат на слиянии, по крайней мере, двух традиций. С одной стороны, они связаны с возникновением письма и с отношением людей к своей письменности. Это было прекрасно показано Н.И.Толстым [6]. Мы также рассмотрели этот вопрос в предыдущей работе [5]. С другой стороны, азбучные молитвы связаны с отношением людей к Богу или, в язычестве, к божествам и с сакральным взглядом на мир. Здесь мы обратим внимание главным образом на эту сторону.

Славянские азбучные молитвы являются, прежде всего, именно молитвами, обращениями христианина к Богу. Древнейшее и, может быть, ярчайшее произведение этого рода – Азбучная молитва Константина Пресвитера болгарского, созданная в конце IX в. (критическое издание см. [2]):

1 Азъ словомь симь // молѭ сѧ богоу:
2 Боже, вьсеи твари // и зиждителю
... и т.д. до
40 Въ вьсѧ вѣкы / и на вѣкы аминъ.

Это произведение принадлежит к жанру акростихов. Древнейшие христианские образцы его известны из обычая Восточной (греческой) церкви, начиная от Мефодия (ум. 311 г.) и Григория Назианзина (329-389) до гимнических восклицаний в так называемых "Церемониях" Константина Багрянородного (X в.). Ср. у последнего (I, 83):

. Ἀηττήτῳ θεοῦ παλάμῃ ἐστέφθητε, δεσπόται, οὐρανόθεν.
. Βραβεῖον νίκης ὤφθητε, κοσμοπόθητοι εὐεργέται.
. Γενναῖοι ὤφθητε τοῖς ἐναντίοις,
. Δωρούμενοι τοῖς Ῥωμαίοις Ζωηφόρους εὐεργεσίας
... и т.д. до
. Χριστὸς συνέστω ἑκάστῳ περιέπων τας κορυφάς σας.
. Ψηφίσματι αὐτῶν κυριεύοντες,
. Ὦς κύριοι καὶ δεσπόται τῶν περάτων τῆς ἐξουσίας.

(здесь даю по работе [7], там же более редкие образцы этого жанра).

Таким образом, эта линия в традиции – очень древняя, но далеко не жестко канонизированная. В работе 1991 г. [5] мы проследили неко-

торые ее "плавные изгибы" – от настоящей молитвы Константина Пресвитера до скорее сборника религиозных сентенций в Азбуковнике XII в. В последнем мир предстает как мир Бога и мир Сатаны в их борьбе за душу человека.

В русском обиходе после XII в. азбучное стихотворение утверждается как жанр именно в этом широком смысле. Оно понимается как сборник нравственных сентенций, наставлений, расположенных в азбучном порядке по первой букве первого, и обычно ключевого, слова – "Азбуковник стиховный", "Азбуковник наказательный". Сравним, например, "Азбуковник наказательный". *В возрастъ преспѣвающим отроком бл<а>гоч<е>стивым: еже бы не прикасатися имъ нравом злочестивым* (Словарь рус. яз. XI–XVII вв., под этим словом) (см. также [1]).

Обе линии – молитвенная и наставительная, естественно, тесно переплетаются. И в таком виде они уходят далеко в дохристианскую традицию. Как показал А. Дитерих в уже упомянутой работе [7], акростиховые композиции этого рода представлены в древнееврейской сакральной поэзии: Псалм 111. 119. 145; Жалоба Иеремии 1–4; Притчи 31, 10–31; а также неполностью алфавитные акростиховые Псалмы 9. 10. 25. 34. 37. Сюда же относятся более поздние алфавитные сентенции Бен Сиры.

В русле глубокой культурной традиции возникает не только содержание алфавитных акростихов, азбуковников и молитв, но и само слово *азбуковник*.

В русском языке оно, вполне очевидно, создано по имеющейся модели: латинское *ABCD-arium* или *ABC-tarium*, англосаксонское (позднее) и средневерхненемецкое *abecede*, литовское *abėcėlė* и церковно-славянское *азъбука*, – все от имен первых трех или четырех букв алфавита.

Но что представляет из себя сама эта модель?

Латинский термин *abecedarium* утверждается довольно поздно – у латинских христианских авторов, например, *abecedarii psalmi* у Августина. Некоторое время с этим термином конкурирует, но довольно слабо, параллельный термин – *elementaria* (Arnobius 69, 13) (ок. 300 г.).

Последний термин, как это опять-таки очевидно, представляет собой перечень также трех первых букв, но не первой, а второй половины латинского алфавита.

Сам по себе этот факт заставляет предположить, что существовала какая-то еще более древняя традиция – рассматривать вторую половину алфавита как некое самостоятельное целое, начинающееся буквами *LMN*. Истоки этой традиции лежат, по-видимому, в древнесемитских алфавитах. В то время как древнейшее свидетельство парадигматики алфавита – табличка из Угарита, содержащая 30 знаков семитского алфавита, причем, в общем, в современном "европейском" порядке, не разделяет алфавит на две части (подробнее см. [4]), южносемитские алфавиты представляют иную парадигматику: они помещают "вторую" половину алфавита

перед "первой". В германских рунических алфавитах первая и третья восьмерки знаков, "семьи", также вариативны по их месту в системе целого алфавита. В древнегреческом классическом алфавите все буквы "первой" половины алфавита имеют двусложные имена (кроме ε, которое позднее стало называться ἒ ψιλόν "э псилон"), а буквы "второй" половины, за исключением λ (λαβδα, λαμβδα), κ (καππα по аналогии с qόππα) и σ (σῖγμα, возможно, от σίζειν "свистеть", вместо дорического имени σάν), имеют односложные имена (наблюдения Э. Зиттига [8]).

Мы должны к этому добавить, что неполные алфавитные списки, доведенные до половины или примерно до половины, встречаются в средневековой традиции довольно часто. Упомянем, например, в так называемой Зальцбургской Алкуиновой рукописи один из трех приведенных там готских алфавитов – он содержит только 16 знаков (из 25). Другой пример: норвежский рунический ряд IX в. также доведен только до 16 знаков против 31 знака в англосаксонских списках рун того же времени, т.е. до половины (случайно ли совпадение числа 16 с предыдущим примером?). И т.д.

Итак, в рассматриваемой модели названия алфавита параллельны:

a – b – c – (d/tarium), abacedarium
l – m – n – (taria), elementaria.

Впервые на этот параллелизм обратил внимание немецкий латинист Фр. Хейндорф (Fr. Heindorf) в своем комментарии к Горацию в 1815 г.

Но уже с самого начала основные значения этих двух наименований расходятся. В то время как первое прилагается ко всему алфавиту как целому, второе, от формы *elementum*, – чаще всего к отдельным знакам алфавита. Т.е. последнее буквально значит "элемент, составная часть алфавита", а название *elementaria* значит, собственно, "собрание составных частей".

С точки зрения латинской грамматики и фонетики второе слово нетипично. Оно, если рассматривать его именно как целое "естественное" слово, должно было бы иметь форму **limen* (ср. *augmen*, *fragmen*, *tegmen*, *unguen*, *frumen* и более поздние параллельные к первым формы *augmentum*, *fragmentum*, *tegmentum*, *unguentum*, *frumentum*). Таким образом, слово *elementum* составлено – именно составлено – из имен трех букв, начинающих вторую половину алфавита. Впервые в латинском языке это слово засвидетельствовано у Лукреция в поэме "О природе вещей" (De rerum natura 197, 824, 913 и т.д.) со значением "элемент, мельчайшая и простейшая составная часть материального мира; атом", "такая же часть, как буква в алфавите". По остроумному предположению Э. Зиттига [8], Лукреций был по происхождению этруском (об этом говорит его этрусское по форме имя: *Lucretius*, как *Amatius*, *Caesutius*, *Carutius*, *Ignatius*, *Tarquitius* и т.п.), и употребленное им слово

(если не им же и изобретенное) – тоже этрусского происхождения. Во всяком случае, оно составлено из названий латинских букв в том виде последних, как они (названия) должны были звучать в этрусской алфавитной традиции в эпоху передачи ее от этрусков к римлянам. Но этот вопрос уже выходит за рамки нашей темы в этой статье.

С.Г.Проскурин, в связи со своими работами над германскими рунами, обратил наше внимание на то, что, если алфавит, как это имеет место в рунах, может выступать как модель мира, модель "макрокосма", то в таком случае особо значимыми, сакральными точками алфавита являются начало, середина и конец, а находящиеся в них знаки получают особое сакральное истолкование. Исходя из этого, С.Г.Проскурин по-новому, с синхронной, системной точки зрения, объяснил происхождение латинского слова *elementum* – "буква как знак", "первичная составная часть материи, элемент мира", – не просто как сцепление имен трех букв, занимающих абсолютную середину латинского алфавита. В самом деле, в латинском алфавите классической поры, состоящем из 25 знаков, *M* занимает абсолютно срединное, 13-е, место, а *L* и *N* располагаются по обе стороны от него. Таким образом, значение слова *elementum* гармонирует с положением его составных частей в системе алфавита: и в семантике языка, и в парадигматике алфавита это слово означает нечто "центральное, срединное, составляющее основу для всего остального в рамках данного целого".

Отвечает ли что-нибудь в славянских азбучных молитвах изложенной выше традиции? Безусловно, да.

В азбучной молитве Константина буква *Л* начинает 12-й стих. Он расположен если не в середине молитвы, то, во всяком случае, близко к линии "золотого сечения": 12 в отношении к 36 – числу букв в кириллице (если исключить конечное добавление – "кси", "пси", "фита", "ижица", последнее выступает как именно добавление, не только в славянском, но и в других европейских алфавитах Средневековья, – например, в англосаксонских рунах этой поры). Число 36 – это также число основных стихов Молитвы Константина и число всех двустиший в Азбуковнике XII в.

В этом стихе на букву *Л* Константин помещает основную мысль – квинтэссенцию и идею всего своего произведения: *Летит кыне словеньско племя к крещению* [9].

1. *Буш В.В.* Памятники старинного русского воспитания. Пг., 1918.

2. *Куев К.М.* Азбучната молитва в славянските литератури. София, 1974.

3. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 1 (А–Б).

4. *Степанов Ю.С.* Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках // ВЯ. 1989. № 4. № 5.

5. *Степанов Ю.С.* Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов в связи с историей культуры // ВЯ. 1991. № 3.

6. *Толстой Н.И.* Возникновение письма у славян // Энциклопедический словарь юного филолога (языкознание) / Сост. Панов М.В. М., 1984.

7. *Dieterich A.* ABC-Denkmäler [1901] // *Dieterich A.* Kleine Schriften. Leipzig und Berlin, 1911.

8. *Sitting E. Abecedarium* und *elementum* // Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinrich zum 13. März 1951 dargebracht. Baden-Baden, 1952.

9. В реконструкции К.Куева [2] этот стих выглядит иначе, но это уже иной вопрос и иная тема.

А. Е. Супрун (Минск)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ В ДРЕВЯНО-ПОЛАБСКОМ СЛОВАРЕ ХРИСТИАНА ХЕННИГА

Стремление излагать словарный материал "в его бытовом и этнографическом применении", о котором писали Н.И. и С.М.Толстые [9, *214*], присуще не только великим славянским лексикографам XIX в., но и скромному собирателю лексики угасавшего на пороге XVIII в. языка полабских древян – пастору Христиану Хеннигу из Йессена.

Древяно-полабский этнос в лесных и болотистых местах на левом берегу Эльбы (Лабы) в составе Люнебургского княжества, бывший к моменту фиксации языкового материала в периоде заката, испытал мощное немецкое (нижненемецкое) влияние и не всегда сохранил в своих обычаях и поверьях следы древнеславянской духовной традиции. Но и в этом направлении древяно-полабский материал кое-что может дать, а кроме того, культурное наследие исчезнувшего народа обладает определенной самоценностью.

Некоторые этнолингвистические данные были выявлены в связи с анализом групп лексики, относящихся к различным сферам материальной культуры залабских древян, их социальной жизни, народной медицины, названий музыкальных инструментов, обозначений времени (Я. Хейдзянка-Пилятова, Б. Шидловска-Цеглёва, М. Радловский, Р. Олеш). Янина Хейдзянка-Пилятова [11] рассмотрела древяно-полабские названия чертей (*ǵaudăc, ǵöräc, kobolt, cornĕ zimnĕk, d'örconĕk*), а Рейнгольд Олеш специально занимался христианской терминологией в древяно-полабском [15; 16]. Но этим не исчерпаны возможности этнолингвистического анализа полабских языковых материалов.

Крупнейшим источником наших знаний о полабском языке является словарь Хеннига, завершенный в 1711 г. и дошедший до нас в нескольких авторских копиях. Протестантский священник Хенниг (1649-1719) служил с 1679 г. в Вустрове (округ Люхов – Данненберг, ныне земля Нижняя Саксония). В 80-х годах XVII в. он начал вести свои записи. Хенниг решил собрать некоторые "вендские" обычаи и сравнить их с обычаями других языческих народов. Эти записи, как писал Хенниг, "превратились в дым" во время пожара 1691 г. Хенниг отметил, что "проповеди, которые знаменитый учитель Бруно, которого со всем основанием можно назвать апостолом вендов, на их языке держал и записывал, не сохранились" [13, *34*]. А между тем, писал Хенниг, "безошибочно можно предположить, что на протяжении 20 или, самое большее, 30 лет, когда уйдут старшие, с ними уйдет и язык" [13, *33*]. Поэтому, услыхав об интересе многих уважаемых людей к "вендскому" языку, Хенниг возобновил свои

записи, спустя некоторое время после пожара. Отдавая себе отчет в неполноте своего труда [13, *36*], Хенниг объяснял ее трудностями записи языка, знание которого было часто небезупречным, а иногда просто скрывалось его носителями.

Установка Хеннига – сохранить, какие удастся, сведения о языке и жизни его подопечных – обусловила включение в словарь некоторых этнолингвистических замечаний, дававшихся наряду со сведениями о произношении, грамматическими справками о формах множественного числа, личных и временных формах глагола, примерами сочетаний, а подчас и целых предложений с данным словом. Главным информантом Хеннига был вустровский крестьянин Ян Янишге (ум. 1710). С его слов записывались и проверялись слова; по-видимому, он же продиктовал Хеннигу один из вариантов "Отче наш", напел шуточную песню о птичей свадьбе, записанную Хеннигом с нотами.

Фрагменты словаря Хеннига неоднократно издавались. Полно он был издан Паулем Ростом [22, *87–178*] и фототипически по манускрипту XXIII, 842 Нижнесаксонской земельной библиотеки в Ганновере Олешом [13]. Некоторые написания из копий словаря Хеннига представлены в фундаментальном "Тезаурусе древянополабского языка" Олеша [17], но отдельные этнолингвистические записи Хеннинга в этот капитальный словарь не попали.

Определенная часть этнолингвистических записей Хеннига представляет собой попытки этимологического (подчас – народно-этимологического) объяснения соответствующих древяно-полабских эквивалентов немецких заглавных слов его вокабулария.

Слово *Verloben* 'обручиться' приведено у Хеннига как *Zopeita* (то есть страдательное причастие прошедшего времени *zopajtĕ / zopajtă*), а *Verlobniß* 'обручение' – как *Zopeitge* (то есть отглагольное имя *zopajt'ĕ* 'запитие' [13, *349*; 22, *163*]. В восточнославянской свадебной терминологии известен аналогичный термин *запоины, запойка* – пирушка, на которой "запивают просватанную невесту" [4, *614*]. Хенниг этимологизирует, как и Даль: "происходит, должно быть, от выпивки (Sauffen), так как там славно (praf, т.е. brav) пьют, а еще (обручение) заключается здесь обычно на ярмарках". Стоит отметить, что Д.К.Зеленин производил соответствующий русский термин *пропой* от *петь*, а не от *пить* [5, 334].

В статье *Regenbogen* 'радуга' [13, 284–285; 22, *145*] после приведения древяно-полабского эквивалента *Moreinscheip*, т.е. *morajĕn ŝajp*, сообщается: "Представляется, что она (радуга. – *А.С.*) получила свое имя от Девы Марии, потому что старые венды утверждали, что Дева Мария стирала и развесила свои вещи (Zeug), от которых радуга получила свои разные цвета".

Этимологическая (народно-этимологическая) ссылка не является

11*

обязательным претекстом для сообщения о поверье, бытовавшем среди залабских древян. Словарная статья на другой метеорологический термин не содержит этимологической справки, но включает этнолингвистическое примечание. В статье *Wirbel-Wind* 'вихрь' [13, *369*; 22, *170*] приводится в качестве эквивалента выражение *Weichárr Wártisa* 'вихрь вертится' и поясняется: "Здешние венды приписывают все вихри дьяволу (злому врагу – dem bösen Feind) и считают, что в проходящем (вихре) нет ничего хорошего (da durchgehendes nichts gut drin sey)".

Эти заметки не попали в Тезаурус Олеша [17, *609*, *946-947*, *1364*, *1402*, *1575*]; во внутрилингвистическом плане они, быть может, этого и не заслуживали, но для представления о духовной жизни полабских древян они не несущественны, тем более что у других славян имеются сходные представления. Ср. словенское обозначение радуги *svete Mârije pasəc*, болг. диал. *бабино платно*, *бабина риза* и ряд других [8, *37*, *38 и др.*]. Представления о дьявольской природе вихря имеются и у других славян. В 30-х годах на Полтавщине автору этих строк приходилось слышать, что надо бросить в вихрь (смерч) ножик, и, если точно попадешь, то ножик поразит черта и будет окровавлен; аналогичное поверье с Русского Севера сообщает Зеленин [5, *417*]. С этим связаны и названия вихря типа пол. диал. *czart* и под. [1; 7].

Любопытно, не следует ли связывать поверье о вихре еще со следующим сообщением в статье *Drehen* 'крутить, вертеть' – *Wârta*, *sich drehen* 'вертеться' – *Wârtissa* [13, *126*; 22, *102*]: "Венды не терпят, когда их дети, как бывает, вертятся по кругу, опасаясь, что могут получить что-нибудь от дьявола (von bösen Feinde)". Нелюбовь к верчению детишек есть и у нас (частое замечание ребенку: "Не вертись, что ты вертишься!"), и не восходит ли она к этому представлению?

Не все этимологические справки у Хеннига содержат этнолингвистический материал. Иногда этот материал касается скорее материальной культуры (например, при объяснении слова *maudjauter* 'затычка в дышле сохи при креплении к ярму' [13, *350*]. С другой стороны, не все этнолингвистические справки связаны с попытками этимологического объяснения. Ряд словарных статей Хеннига включает сведения об обычаях полабских древян, сохранявшихся до последнего этапа существования их языка.

В статье *Spiel-Haus* 'дом для игр' как эквивалент дано слово *Gasaba*, т.е. *jazbă*, возводимое к праслав. **jьstьba* [10, *243-245*], где странно дано значение полабского слова: 'гостиная' [13, *321*; 22, *155*], имеется этнолингвистическая справка, воспроизведенная Полянским и Зенертом [21, *73*], но лишь сокращенно – в Тезаурусе [17, *183*]. Вот перевод этой справки: "преимущественно используется как «крестьянская комната» (Baur-Stube), стоящая посреди деревни общественная (gemeinöffentliches) постройка; в ней раньше (vor diesem) молодые люди по

воскресным и праздничным дням собирались и играли. Они (избы), слава Богу, в большинстве мест пропали (eingegangen), и теперь (лишь) немногие имеются в наличии". Собрания молодежи в варьирующихся формах известны у всех славян (ср. рус. *посиделки* или белор. *вячоркі*), причем у восточных славян помещения для них нанимались [5, *366*]. Сведения об "избе" получают дополнения в статье *Creutz* [13, *117-120*; 22, *100*]: "Крестовое дерево (Creutz-Baum)" – так называется дерево у крестьянской избы (Baur-Stube), некоторой общей постройки посреди села, где они устраивают собрания и выпивки (Sauff-Feste)". Пасторы строго относились к древянской любви к выпивкам. В Копенгагенской рукописи "Вендские суеверия" (1671) отмечалось, что на престольные праздники здесь, несмотря на проповеди, главное для "вендов" – "пожрать и выпить" (fressen und söffen), и "чем значительнее праздник, тем больше бочек". Один из пасторов сообщал, что в его приходе на праздники выпивали в год более 200 бочек пива. В приходе Предёль каждая из часовен имеет свой праздник. В Требеле держатся лучше: "не устраивают пьянок, а собираются в своей крестьянской избе (Bawer-Stube) <...>, староста (Schultze) выходит к столу, стучит и произносит такую речь: «Вот мы и вместе, чтобы по старому обычаю выпить сельского пива. Если кто-нибудь начнет буянить, он должен будет дать князю нашей земли две марки, а этому собранию – бочку пива, как было у наших предков». Таким образом староста сохраняет здоровье всему крестьянству" [14, *8-9*].

У залабских древян звучание *krauco* было омонимичным. Оно означало либо крест, в том числе нательный ["прежде женщины носили на шее крест на нитке бус (кораллов), который они называли *krasăn* (украшение?)"], либо же "крестовое дерево" – Creutz-Baum [13, *117-120*; 22, *100*; 21, *83-84*]. "Крестовое дерево" находилось посреди села у крестьянской избы, наверху было украшено флюгером-петушком, а само делалось из дубового ствола, примерно 20 или более локтей в высоту (о высоте см. в Копенгагенской рукописи [14, *6*]). Согласно Копенгагенской рукописи [14, *6*], "основателем (Stiffter) этого дерева был якобы Карл Великий, который этим хотел отметить непостоянство в вере "вендов". Те, кто в своей деревне имели такое дерево, стали христианами, и крестовое дерево украшалось по-разному, в зависимости от того, живут ли в этой деревне христиане или "венды". Крест отмечал тех, кто устойчиво оставался христианином и держался под своим крестом. Петух же был зна́ком легкомысленных "вендов", которые нередко отступали и поворачивались по ветру, как петух на крестовом дереве. Те из них, которые уже не были хорошими "вендами" (die nicht mehr guet Wendisch waren), говорили, что крест обозначает распятое (на кресте) христианство, а петух – отречение Петра". Будущее крестовое дерево выбиралось в лесу, коллективно срубалось, причем каждый хозяин делал свой удар, пока де-

рево не падало. Его укладывали на воз, покрывали своими одеждами и везли к месту воздвижения. Плотник из "вендов" с особыми церемониями обтесывал ствол с четырех сторон, забивая колышки в виде лестницы. Когда все было готово, поднимался крик, староста деревни взбирался на ствол, устанавливал петуха на кресте и благословлял его кружкой пива. Распивали при этом в зависимости от имущественного состояния деревни 10-12 бочек пива [14, 7].

Хенниг рассказывает, что у крестового дерева совершались магические действия, и никто не сомневался в чудесах. Выходившие замуж невесты прятали в дереве деньги, а "стоявший в селе драгун, поняв это, вытянул оттуда монету за монетой, не обращая внимания на то, что деревенские женщины собрались вокруг и предупреждали его о несчастье. Он «прокурил» деньги и чувствовал себя хорошо. С того времени деньги больше не прятали, а деревья в большинстве мест попáдали, и обычай исчез" [13, *118–120*].

Составитель Копенгагенской рукописи рассказывал еще о том, что в Ребенсторфе бык, возвращаясь с луга, потерся о крестовое дерево, оно свалилось и убило скотину, что было воспринято крестьянами как знамение большого несчастья. Весь скот стали гонять вокруг крестового дерева. Когда воздвигалось новое дерево, приходил староста, перевязанный ручником, все напивались (sauffen sie sich erst alle toll und voll), скакали вокруг дерева во главе со старостой, который затем брал большую свечу, кружку пива и опрыскивал скотину, благославляя ее "вендскими словами" [14, *5–6*]. В других местах крестовое дерево тоже было связано с благословлением пивом или горилкой (Brantwein) скота и другого имущества жителей, причем использовались древяно-полабские тексты [14, *5–6*].

В той же рукописи есть сообщение и о коронном (венечном) дереве (Krohnenbaum), которое воздвигали женщины в день св. Иоанна. Выбранное дерево обрубалось от ветвей до верха, приволакивалось впрягшимися в него женщинами. Это действие сопровождалось пением радостных "вендских" песен. Дерево украшалось венками и благословлялось горилкой и пивом [14, 7]. О восточных славянах Зеленин сообщал: "Иногда танцуют вокруг украшенного дерева или вокруг шеста, увешанного венками из цветов" [5, *398*]. Но Хенниг об этом ритуальном дереве уже не писал.

Нетрудно заметить, что в древяно-полабских обычаях, связанных с крестовым и венечным деревьями, отразились элементы мифа о мировом древе (связь его с плодородием, женский характер и др.), возможно, о двух деревьях, олицетворяющих женское и мужское начало, о прелюбодействе животного (здесь – быка) с деревом (дубом) и т.п. Налицо связи древяно-полабского обычая с аналогичными у других славян [2, *217;* 5, *395;* 3, *31–35 и др.*].

Кроме пяти названий чертей, рассмотренных Хейдзянкой-Пилятовой

(см. выше [11]), у полабских древян были еще некоторые представления о нечистой силе. Словарная статья *Hexe* 'ведьма' дает лишь эквиваленты немецкого слова – феминативы *tobläckă* или *toblarskă* от заимствованного из нижненемецкого *tobläc/toblar* 'волшебник' [6, *16-17*].

Полабское обозначение привидения *tvorzajkă* было предметом заметки Дж. Зенерта [24]. Этимологически это слово объясняется двояким образом: от славянского корня **tvor-/*tvar-* (ср. с.-х. *ỳтвара* 'привидение', чеш. *potvara* 'чудище', в.-луж. *potwar* 'воспроизведение' и др.) или из н.-нем. *Dwarg, Twarch* 'Zwerg, карлик'. Первое, предложенное Ростом [22, *115*], не получило аргументированной критики, но шире принято второе (Первольф, Зенерт, Олеш, Полянский–Зенерт, хотя Полянский [20, *192*]. не включал этот глагол в свою "Морфологию заимствований"). В статье *Spüken* 'казаться (о привидениях)' [13, *323*; 22, *115*] Хенниг сообщает о двух типах привидений: *Tauzâlse* и *Tworse*; одно из них только слышимо, но невидимо, а другое также видимо; поэтому дети пользуются им как пугалом (daher es auch von der Kinder Popantz gebraucht wird). В статье *Kobolt* 'домовой' приводится фразеологизм *tauci să kăk kobolt* 'стучится (толчется), как домовой'. Таким образом, как определил Олеш, глагол *tauct să* 'толочься, стучаться (← *tьlkti) означал звуковой (может быть, и осязательный: *es stößt*) эффект невидимого призрака. Другой глагол *dvorzĕ* (транскрипция Олеша) [17, *1259*]) / *tvorzĕ* (транскрипция Полянского-Зенерта [21, *152*]) означал появление видимого призрака. В какой мере эти два вида привидений отвечают собственно древянским (а не немецким) представлениям, можно будет сказать на основе широкого сравнения славянских и немецких рассказов о призраках.

Немецкое слово *Puppe* 'кукла' (впрочем, немецкое слово может означать и статую [19, *462*]) переводится у Хеннига как *Büsejungta* [13, *279-280;* 22, *143-144*]. Этимологизируя, Хенниг объясняет: полабское название происходит "от *Büsatz* 'бог' и *Sjunta* или *Sjungta* 'святой' <...>, и происходят куклы, без сомнения, от обычаев язычников и других суеверных людей, у которых принято было изображать своих идолов маленькими, чтобы воспитывать детей и молодежь". В дополнение к этому надо указать статью *Bild* 'картина' [13, *103*; 22, *96*]: "*Büsang* мн. ч. *Büsejunta*. Маленькая картинка: *Büsejûngti*. Употребление связано с изображениями святых. Другие картины им были не очень известны". Этимология Хеннига, исходящая из сложного слова (вероятно, под влиянием распространенной немецкой модели), не оправдывается. Элемента *sjątĕ* 'святой' как второй части словосложения в приведенном названии кукол нет. Уже Август Шлейхер прочитал записи Хеннига как *bŭzã* (деминутив от *bŭg*), *bŭźo̯ta* (мн. ч. от *bŭzã*) и *bŭźo̯tkŭ* (деминутив к *bŭzã*) [23, *117*, *304*]. В лингвистическом отношении прочтение Шлейхера не вызывает никаких сомнений: это действительно существительное *bŭzą* ←

**bożę*, мн. ч. *bůżǫta* ← **bożęta* и уменьшительное *bůžo(t)t'ů* ← **bożętьko* [17, *94–95*, *100*; 12, *64–66*]. Хенниг записал и атрибутивное сочетание *molyona Bůsang*, то есть *mol'onă bůzą* 'нарисованное изображение' (под словом *mahlen* 'рисовать' [13, *245*; 22, *135*]. Западнославянские параллели (польск. *bożę*, *bożątko*, чеш. *bůže* (*bůžete*) 'мифическое существо, дух' свидетельствуют об использовании производных от **bogъ* для обозначения духов. Перенос названия с изображения на изображаемое тоже нередок: рус. *бог* 'икона', 'идол' (ср.: *вот бог, а вот порог*). Интересным представляется специфическое использование слова *bůzą* для изображения куклы (а может быть, и статуэтки?). Оно основано, скорее всего, на восприятии язычниками куклы как изображения (модели) божка, духа. Очевидно, различались объемные (статуи, куклы) и плоские живописные изображения. В целом это представляет определенный интерес с точки зрения отражения в древяно-полабском лексиконе языческих пережитков.

Скудные сведения о некоторых обычаях и поверьях полабских древян, дошедшие до нас в словарных записях Хеннига, к сожалению, не могут быть основой для полной реконструкции духовной жизни и культуры ушедшего народа, как кость ископаемого животного позволяет восстановить его облик: слишком сложна духовная культура, где при всем взаимодействии частей всегда есть место для непредсказуемого и нереконструируемого по сохранившимся деталям. Но вместе с тем сохранившиеся фрагменты служат как для восстановления некоторых ритуалов и представлений, так и для понимания того, что в неимоверно трудных условиях островного существования при всестороннем давлении окружающей культуры и религии полабские древяне долго, во всяком случае до XVIII века, когда еще возможны были записи их речи, сохраняли славянские черты своего духовного мира.

1. *Азимов Э.Г.* Полесские поверия о вихре // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 89–90.

2. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1982.

3. *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.

4. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1.

5. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

6. *Супрун А.Е.* К полабскому словообразованию // "Tgolí chole Mêstró". Gedenkschrift für Reinhold Olesch. Köln; Wien, 1990. S. 9–21.

7. *Супрун-Белевич Л.Р.* Некоторые славянские обозначения ветра // Веснік Белар. дзярж. ун-та. Сер. 4. № 3. С. 30–32.

8. *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов: 8. 'радуга' // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22–76.

9. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1983. С. 213-231.

10. Этимологический словарь славянских языков/Под ред. О.Н.Трубачева. М., 1981. Вып. 8.

11. *Heydzianka-Pilatowa J.* Z wierzeń Drzewian Połabskich // Slavia Occidentalis. 1971. T. 28/29. S. 53-74.

12. *Lehr-Spławiński T., Polański K.* Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962. Z. 1.

13. *Olesch R.* Vocabularium Venedicum von Christian Hennig von Jessen / Nachdruck besorgt von R.Olesch. Köln; Graz, 1959.

14. *Olesch R.* Fontes lingvae dravaeno-polabicae minores. Köln; Graz, 1967.

15. *Olesch R.* Zur christlichen Terminologie in der Sprache der Dravänopolaben // Festschrift für Bernhard Stasiewski. Köln; Wien, 1975. S. 137-146.

16. *Olesch R.* Die christliche Terminologie im Dravänopolabischen // Zeitschrift für slavische Philologie. 1976. Bd. 39. S. 10-31.

17. *Olesch R.* Thesaurus linguae dravaenopolabicae. Köln; Wien, 1983-1984. [Bd.] I-III.

18. *Olesch R.* Thesaurus linguae dravaenopolabicae. Köln; Wien, 1987. IV: Indices.

19. *Paul H.* Deutsches Wörterbuch. Halle (Saale), 1960.

20. *Polański K.* Morfologia zapożyczeń niemeckich w języku Połabskim. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962.

21. *Polański K., Sehnert J.A.* Polabian-English Dictionary. The Hague; Paris, 1967.

22. *Rost P.* Die Sprachreste der Draväno-Polaben im Hannöverschen. Leipzig, 1907.

23. *Schleicher A.* Laut- und Formenlehre der polabischen Sprache. St.-Petersburg, 1871.

24. *Sehnert J.* Polabian *tvorzĕ, tvorzaikă* // Rocznik slawistyczny. 1965. T. 24. S. 109-110.

А. В. Тарасьев (Белград)

ОТКУДА У СЕРБОВ "ГЛУВНА" И "МИРОНОСНА" НЕДЕЛЯ?

(НЕКОТОРЫЕ РАСХОЖДЕНИЯ В НАЗВАНИЯХ СЕДМИЦ ПОСТНОЙ И ЦВЕТНОЙ ТРИОДИ В РУССКОЙ И СЕРБСКОЙ ЦЕРКВИ)

Великопостный и пасхальный сегменты годового круга седмиц начинаются воскресеньем Мытаря и фарисея (субботняя вечерня) за 10 недель до Пасхи, а кончаются Пятидесятницей, 7 недель после Пасхи, после чего начинается годовой круг с нумерацией "по Пятидесятнице": "Неделя 2-ая по Пятидесятнице", "Неделя 11-ая по Пятидесятнице" и так до следующего года и новой Недели Мытаря и фарисея.

Большинство седмиц и воскресений постного и пасхального сегментов кроме нумерации (*1-ая седмица Великого поста*, *3-ья седмица по Пасце* и т. д.) имеют и свои названия, связанные с основным содержанием конкретного дня или седмицы. Нам хотелось бы указать на некоторые расхождения в этих названиях в русском и сербском церковном календаре. Но сначала две оговорки:

1. Принимая во внимание, что в сербском языке *недельа* значит и 'седмица' и 'воскресенье', а в церковнославянском *неделя* обозначает воскресенье, а *седмица* – неделя, во избежание недоразумений и путаницы, в тексте будут употребляться только два названия: *седмица* и *воскресенье*. (Интересно, что и в богослужебных книгах названия *седмица* и *неделя* легко заменяются. Так, чуть ли не на той же странице Цветной триоди сперва упоминается "понедельник вторыя *седмицы* по Пасце", а далее "вторник вторыя *недели* по Пасце").

2. Основным материалом для исследования являются тексты Постной и Цветной триоди. Лишь содержание этих богослужебных текстов может с достоверностью указывать на точные границы той или иной седмицы и на то, к какой из седмиц примыкает то или иное воскресенье. А это весьма важно, так как именно в этих сегментах годового круга седмиц несколько раз меняется позиция воскресенья по отношению к седмице, соответствующей ему по богослужебной тематике: иногда воскресенье тематически открывает последующую седмицу (например, крестопоклонное воскресенье – крестопоклонную седмицу), а иногда завершает предшествующую седмицу (Вербное воскресенье – вербную седмицу).

Полемизируя с Б. А. Успенским, утверждавшим, что существует два счета дней недели: 1. "церковный", от воскресенья до субботы; 2. "народный" – от понедельника до воскресенья [1], С. М. Толстая в своем исключительно интересном и исчерпывающем исследовании [2, *157*] убедительно показала, что "в каноническом церковном календаре (в частности, православном) имеют место недели обоих типов": и проспективного и ретроспективного.

Цикл седмиц и воскресений Постной триоди открывается вечерней в субботу перед воскресеньем Мытаря и фарисея ("Не помолимся фарисейски, братие..."). Это вполне закономерно: все праздники, все новые содержания, условно говоря, новые "темы" в циклах церковных праздников, следуя древнему исчислению суток с 6 часов вечера (это перенято древними христианами у евреев [3, *83*]), начинаются с "навечерия", в канун праздника, вечерней.

Первое воскресенье Постной триоди – Мытаря и фарисея. Но текстов для седмицы нет, а сразу следует второе воскресенье – Блудного сына. На этой седмице нет поста в среду и пятницу, поэтому она носит название "сплошная". После воскресенья Блудного сына следует седмица "пестрая": в среду и пятницу пост, но допускается еще мясо – "мясопуст". Поэтому и суббота, и воскресенье так и называются "мясопустными". Следующая седмица "сырная" – разрешается есть скоромное, но только молочные продукты и яйца. Эта седмица может считаться проспективной, так как кончается воскресеньем "сыропустным", а в народном календаре называется масленицей. В это воскресенье после вечерни совершается "чин прощения": перед началом Великого поста и строгого говенья все просят друг у друга прощенья. Поэтому воскресенье сыропустное называется еще и Прощеным.

Великий пост начинается с полунощницы в понедельник, а вся седмица называется *чистой*, так как во всех богослужебных текстах преобладает тема очищения от грехов ("... тучами покаяния мя *очистив*..." или "Постное время светло начнем, к подвигом духовным себе подложивше, *очистим* душу, *очистим* плоть"). Первые две седмицы Великого поста – проспективного типа: 1-ая седмица заканчивается 1-ым воскресеньем, 2-ая седмица – вторым. Но третья седмица не имеет такой проспективной связи с последующим третьим воскресеньем, хотя это и трудно установить, если не изучить внимательно богослужебные тексты. Дело в том, что на утрени третьего воскресенья Великого поста появляется совсем новая "тема": крестные страдания Господа нашего Иисуса Христа, тема *креста*. В конце воскресной утрени, после "славословия", выносится Животворящий крест на середину храма, где остается всю последующую 4-ую седмицу до пятницы. Это, несомненно, связывает 3-ье воскресенье не с третьей, а с *четвертой* седмицей. Таким образом, проспективная система уступает место ретроспективной, а третье воскресенье и четвертая седмица называются *крестопоклонными*.

Великий пост продолжается 7 седмиц, так что четвертая из них является "серединной", а среда на этой седмице – половиной поста. Поэтому эта седмица называется еще и "средопостной"; в Постной триоди к названию седмицы прибавляется прилагательное "средний": например, "среда средния седмицы постов". В богослужебных текстах этой седмицы

преобладают две "темы": Креста и середины поста. Неудивительно поэтому, что в народе эти два понятия соединились в название "средикрестная неделя" [4, *38*] (вернее: средокрестная неделя). Тот факт, что "средняя седмица" начинается с воскресенья, снимает все недоумения – почему не четверг, а среда является "серединным" днем всего поста.

Что же тогда с 4-ым воскресеньем Великого поста?

Крест уносится еще в пятницу "средней" седмицы, и это "отсекает" 4-ое воскресенье от 4-ой седмицы. Тем более, что богослужебные тексты этого воскресенья уже посвящены новой "теме" – памяти Сьятого Иоанна Лествичника. Так что это воскресенье, можно сказать, остается как-то обособленным, без "своей" седмицы. К последующей 5-ой седмице оно не может подключиться, там три важных богослужения: Великий покаянный канон Святого Андрея Критского на утрени четверга, память преп. Марии Египетской и на утрени субботы акафист Пресвятой Богородице, который называется еще и "Похвала Пресвятой Богородицы", так что эта седмица называется "Похвальная" [5, *173*].

Шестая седмица начинается традиционно с навечерия 5-го воскресенья, и содержание сразу указывает на то, что вся она будет приготовлением к последующему Вербному воскресенью, "Неделе ваий": "Шестую от честных постов седмицу усердно начинающе, Господеви предпразднственное пение *ваий* принесем вернии...", – поется на вечерне. Вся эта 6-ая седмица – подготовление к великому празднику, который отмечается в 6-ое воскресенье поста, Входу Господню во Иерусалим, или Вербному воскресенью. Учитывая климатические условия, в церкви освящаются не пальмовые листья – "ваия", а пучки вербы с распустившимися почками. В Постной триоди это воскресенье называется еще и "неделя цветоносия", так что неудивительно, что народ его зовет и "Цветное воскресенье".

И пятая седмица с пятым воскресеньем, и 6-ая седмица с 6-ым, Вербным, воскресеньем опять – проспективны.

Седьмая, последняя седмица Великого поста начинается с повечерия 6-ого воскресенья и имеет два названия, засвидетельствованных в Постной триоди: *Великая* и *Страстная* седмица.

Кончается эта седмица, а с нею и вся Постная триодь – литургией в Великую субботу. Таким образом, эта седмица остается совсем обособленной, без "своего" воскресенья: перед ней Вербное воскресенье, связанное с шестой седмицей, а после нее – Светлое Христово Воскресение, Пасха.

Прежде чем привести таблицу русских и сербских названий седмиц и воскресений этого сегмента годового круга седмиц, нам хотелось бы подчеркнуть, что в сербском календаре, особенно в народном, значительно больше названий для одних и тех же седмиц и дней.

Мы не беремся утверждать, что в сербском народе их больше, чем в русском: заграничному исследователю не все материалы доступны.

Параллельная таблица русских и сербских названий седмиц и воскресений Постной триоди

По-русски	По-сербски
1. Мытаря и фарисея, Чертова седмица, Сплошная седмица	1. Митара и фарисеја, Шарена недеља, Урши понедељак, Мрсна среда и петак, Осовита субота
2. Блудного сына (о Блудном сыне), Пестрая седмица, Суббота родительская, мясопустная	2. Блудног сина, Осовита недеља, Урша недеља, Задушни понедељак, Задушна субота, Месопусна субота
3. Мясопустная, Пестрая, Сырная. Дни масленицы: понедельник-встреча, вторник-заигрыши, среда-лакомка, четверг-широкий, пятница-тещины вечеринки, суббота-золовкины посиделки	3. Месопусна, Месне покладе, Црне покладе, Сирни уторак, Бели уторак, Бела среда, Водени петак, Сиропусна субота, Бела субота, Заклопита субота
4. Сыропустная Прощеное воскресенье	4. Сиропусна, Беле покладе, Сирне покладе, Велике покладе, Проштене покладе
Великий Пост	Велики Пост
1. Чистая седмица (1-ая), Чистый понедельник, вторник, среда и т.д. Чистая суббота – Федорова, 1-ое воскр. Поста	1. Чиста недеља (Прва), Чисти понедељак, Тодоров понедељак, Црни уторник, Пепељава среда, Тодоров четвртак, Луди петак, Чиста субота, Тодорова, Чиста недеља
2. Седмица 2-ая 2-ое воскр. Великого поста	2. Пачиста недеља (Друга), Пачисти понедељак, Пачисти уторак, Хроми уторак, Пачиста субота, Мишја субота, Пачиста недеља
3. Седмица 3-я 3-ое воскр. Поста	3. Крстопоклона недеља (Трећа), Глува среда, Тешка петка, Безимена недеља, Крстопоклона
4. Седмица 4-ая, Крестопоклонная, Средопостная, Средокрестная, 4-ое воскр. Поста	4. Средопосна недеља, Средопосни понедељак, Преполовна среда, (Четврта), Средопосна среда – средопосница, Средопосна недеља
5. Седмица 5-ая Похвальная, 5-ое воскр. Поста	5. Глувна недеља (Пета), Глувни (глушни) понедељак, Глушна субота, Глува (глушна) недеља
6. Седмица 6-ая, Вербная, Цветоносная, Лазарева суббота, 6-ое воскр. Поста: Вход Господен во Иерусалим, Вербное воскресенье	6. Цветна недеља (Шеста), Цветни понедељак, Цветни петак, Лазарички петак, Лазарева субота, Лазарице, Цвети, Цветница, Врбица
7. Седмица 7-ая, Страстная, Великая, Чистая, Белая, Великий понедельник, Страстной четверг, Великая пятница, Великая суббота	7. Велика недеља (Седма), Велики понедељак, Страсни четвртак, Велики петак, Велика субота, Црвена, Дугачка
ПАСХА – СВЕТЛОЕ ХРИСТОВО ВОСКРЕСЕНИЕ	УСКРС, ВАСКРС

С другой стороны, наличие в церковных обрядах большого числа традиционных обычаев, сохранившихся еще с дохристианских времен среди потомков южных славян, в частности – сербов, несомненно. Отсюда и разные "медвежьи вторники", "мышиные субботы", "черные заговины" и т.п.

Мы не будем задерживаться на тех названиях, которые совершенно ясно принадлежат к дохристианскому слою, на таких как: "урши" – медвежий, "мишји" – мышиный, "црни" – черный, "хроми" – хромой, "водени" – водяной, "тешки" – тяжелый, "луди" – шалый, сумасшедший, "пепељави" – пепельный, "себични" – эгоистичный и т.д. В центре нашего внимания будут те названия, которые создавались на основании богослужебных текстов и церковных обычаев.

Первая седмица Постной триоди (третья перед началом Великого поста) называется "сплошная", так как на этой седмице нет поста в среду и пятницу. Следующая за ней – "пестрая": среда и пятница опять постные дни, значит, то нет поста, то он есть, вот седмица и "пестрая". Удивляет то, что в сербском календаре "сплошная" называется "шарена" (а это значит – 'пестрая'). П.Ж.Петрович очень кратко объясняет это название: "Это седмица перед поминальной; на этой неделе нет поста в среду и в пятницу" [6]. М.Недельковиц считает, что это 4-ая седмица перед Великим постом, значит, уходит за пределы Постной триоди [7]. Он так объясняет, что такое "шарена недеља": "«Шарена» седмица – четвертая седмица перед Постом... В Восточной Сербии так называют третью седмицу.., а в Лесковацкой Мораве – вторую седмицу перед Постом». Уже само это объяснение указывает на то, что нельзя с полной достоверностью утверждать, к какой седмице какое название точно подходит. Вероятнее всего – два значения слова *неделя* (и 'седмица', и 'воскресенье') приводило к ряду неясностей и неточностей в счете.

Интересно название масленицы, сырной седмицы: "бела недеља". На этой седмице разрешается есть молочные продукты и яйца, а поскольку сербы молочные продукты зовут "бели мрс", это название вполне понятно. Но тем не менее в Сербском мифологическом словаре делается попытка объяснить это название дохристианскими поверьями: "Название «бела недеља» возникло, по всей вероятности, в народном прошлом, когда белый цвет был знаком траура..."

Уже из приведенной таблицы видно, что в сербском календаре каждая седмица Великого поста помимо нумерации имеет и свое особое название. Вот эти названия: *Чиста*, *Пачиста*, *Крстопоклона*, *Средопосна*, *Глувна*, *Цветна* и *Велика*. Вызывает недоумение тот факт, что *третья* седмица считается "крестопоклонной", хотя, как мы уже сказали, на этой седмице нет богослужебных текстов, посвященных Кресту. Вероятнее всего, что название третьего воскресенья Поста, когда на утрени выносится Крест (и оно заслуживает названия "крестопоклонное"), распро-

странилось ретроспективно и на предшествующую неделю, благодаря двум значениям сербского слова *недельа*. Кроме того, в современной церковной практике утрени служатся накануне, так что вынос Креста совершается в субботу вечером. И этот факт мог сыграть некоторую роль в распространении названия "крестопоклонная" и на 3-ью седмицу Поста.

Все сербские названия седмиц имеют ясную богослужебную основу ("средопосна", "чиста" и т.д.). Так что среди них резко выделяется название 5-ой седмицы Поста с яркой фольклорной окраской: *глувна недельа*.

Как объяснить это название седмицы церковного календаря?

В Мифологическом словаре П.Ж.Петрович дает очень краткое пояснение: "Это пятая седмица Великого поста. Как исключение, в окрестностях г. Лесковац – это первая седмица Поста. Она так называется потому, что в те дни не слышны ни песня, ни музыка, ни пляски, вообще нет веселья..."

М.Неделькович объясняет так: "В преобладающем числе наших областей – это пятая седмица Поста... Всю неделю нельзя плясать, петь..."

А что – на Страстной седмице можно?

Будь то 1-ая седмица, название было бы вполне ясным: после шумной, разгульной масленицы – строгий пост, никаких гуляний... Эта "глухая" тишина после масленичного шума могла дать название седмице. Но почему именно 5-ая?

Как это нередко бывает, разгадке помог – случай.

Во время Божественной литургии в 4-ое воскресенье Великого поста отрывок из прочитанного Евангелия подал неожиданно идею.

Вот этот текст:

"И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства. И многократно дух бросал его в огонь и воду, чтобы погубить его. Но, если можешь, сжалься над нами и помоги нам. Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! Помоги моему неверию! Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: "ДУШЕ НЕМЫЙ И ГЛУХИЙ! Я повелеваю тебе, выйди из него!" (Мк., 40 зач. IX, 21-25).

Именно для Великопостного и Пасхального сегмента годового круга седмиц характерно то, что основная тема воскресного Евангелия дает название и этому воскресенью, а также седмице. Отсюда и названия: "Неделя Мытаря и фарисея", "Неделя жен Мироносиц", "Неделя расслабленного", "Неделя слепого" и т.п. Может быть, в далекие времена и это 4-ое воскресенье Поста и последующая ему 5-ая седмица назывались "НЕДЕЛЯ О ГЛУХОНЕМОМ", а может быть, сами верующие так их называли. Тем более, что эта тема повторяется в богослужебных текстах 5-ой седмицы:

"Уши отверзи души моея отглохнувшия Христе, и язык мой уясни, якоже древле гугниваго и *глухаго*..." (Канон во вторник 5-ой седмицы, песнь 8-ая). И далее: "Кровоточивую исцели прикосновением края ризна Господь, прокаженныя очисти, слепыя и хромыя просветив исправи, *глухия* же и немыя и ничащыя низу исцели словом..." (Канон Св. Андрея Критского в четверг 5-ой седмицы Поста, песнь 9-ая).

Откуда же тогда в сербском народе поверья, связанные с этой "глухой" седмицей?

Раз уж седмица называлась "глухой", то народ начал интерпретировать это название по-своему. Это очень частое явление! Вот некоторые случаи из русского народного календаря: Прокопий, греч. "опережающий", в народе так толкуется: *Прокоп – разрыл сугроб*; Евтихий, греч. "счастливый", в народе так толкуется: *Евтихий – день тихий*; Пророк Наум, евр. "утешение", в народе: *Наум наставит на ум* и т.д. Конечно, таких переосмыслений непонятных народу имен и названий много и в сербском народном календаре. Святой апостол Варфоломей, евр. "сын Толомея", в сербском календаре из *Вартоломеј* превратился в *Вратоломија*. Поскольку *врат* значит "шея", возникло поверье, что в день памяти этого святого нельзя лазить на деревья, а то свернешь себе шею (*ломити врат* по-сербски – "ломать шею"). Нам кажется, что после всего изложенного можно с некоторой достоверностью утверждать, что название *ГЛУВНА* 5-ая седмица Поста получила на основании евангельского текста, а потом уже развились поверья, связанные с основным значением прилагательного "глухой".

В цикле седмиц Цветной триоди привлекает внимание название "Мироносна недеља". М.Недељкович объясняет его так: «Первое воскресенье после Пасхи называется "Мироносное воскресенье"». И далее следует рассказ о жителях деревни под Белградом, убежавших в лес от чумы. В память избавления от смерти они этот день выбрали своим престольным сельским праздником. Но где же объяснение самого названия? Светлая, Пасхальная седмица кончается неделей Антипасхи, Фоминым воскресеньем. "Темы" богослужебных текстов связаны с Воскресением Христовым как весной нашей новой эры, и с неверствием апостола Фомы. И вдруг название "мироносна"?

Не может не обратить на себя внимание следующее воскресенье – Жен Мироносиц. Неужели сходство названий случайное?

Нам кажется, что в прежние времена 2-ая седмица после Пасхи по проспективному типу могла быть посвящена "теме" последующего воскресенья Жен Мироносиц: в богослужебных текстах этой седмицы довольно часто встречаются стихиры и стихи канонов, поминающие этих благочестивых женщин как участниц событий, связанных со смертью и воскресением Христа. "Мироносна" седмица сербского календаря не могла не иметь связи с этой седмицей церковного календаря. Каким образом это

название было потом смещено и отнесено к воскресенью Антипасхи, имеющему совсем другую "тему", необходимо еще исследовать.

К сожалению, многие-многие годы этнологи, изучающие праздники и обычаи славянских народов, не будучи воспитаны в православном духе, без хотя бы основного православного образования, часто руководимые "антицерковной идеологией", – не учитывали при исследованиях христианскую основу многих на первый взгляд чисто фольклорных элементов народных обычаев, и поэтому нередко приходили к совершенно искаженным выводам и толкованиям.

Счастливым исключением является именно наш маститый юбиляр Никита Ильич Толстой, сочетающий в себе огромную эрудицию, чистую веру православного русского и богословские познания.

Наша скромная заметка имела целью показать, что изучение календаря народных поверий и обычаев должно опираться и на церковную традицию, на богослужебные тексты.

1. *Успенский Б.А.* К символике времени у славян: "чистые" и "нечистые" дни недели // Сборник статей к 60-летию проф. Ю.М.Лотмана. Таллин, 1982.

2. *Толстая С.М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

3. *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., "Наука", 1981.

4. *Стрижев А.* Хроника одной души. Повесть. М., 1991.

5. Церковно-народный месяцеслов на Руси И.П.Калинского. М., 1990.

6. *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

7. *Недељковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

О. А. Терновская (Москва)

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О КУЛЬТЕ МУРАВЬЕВ И ЕГО РОЛИ В МИФОЛОГИИ ФИНСКОГО СКОТОВОДСТВА [1]

Лукиановский Менипп, наблюдавший Землю с Луны, в ответ на вопрос своего друга о том, какими показались ему оттуда города и люди, отвечал: "Я думаю, тебе не раз приходилось видеть муравьев: одни толпятся кучами, другие выходят из муравейника или возвращаются в него; тот тащит в дом кусочек навоза, этот торопливо несет подобранную где-то кожуру боба или половинку пшеничного зерна. Есть у них, по-видимому, в соответствии с их муравьиной жизнью, и строители, и народные вожди; есть пританы, музыканты и философы. Так вот, города, населенные людьми, показались мне более всего похожими на муравейники" [2].

К муравейнику аппелируют не только авторы иронического склада (ср., например, Достоевского [3]). Особенно часто этот образ появляется, когда речь идет о противостоянии общества и человека, обсуждается идея всепоглощающей организации (порядка). Встречаются поразительные образцы моделирования на основе рассматриваемого кода [4]. В современном искусстве мотив муравьев связывается, в частности, с темой исчезнувшего древнего знания и культурных истоков [5]. Вплоть до последнего времени возникают локальные культы муравьев. Так, недавно нам стало известно о существовании на Ровенщине религиозной секты "Мурашка", члены которой ставят своей целью подражание трудолюбивой жизни этих насекомых.

Между тем этнографические аспекты культа муравьев очерчиваются с трудом и лишь приблизительно: существует несколько более или менее подробных, но достаточно общих статей в культурно-мифологических энциклопедиях (среди них выделяется статья в "Словаре немецких суеверий" [6]) и серия небольших разделов в тематических монографиях по животным и отдельным географическим зонам.

Имея в виду в дальнейшем ограничиться преимущественно рамками чрезвычайно богатого в рассматриваемом плане славянского региона, в данном случае предлагаем, однако, случайно оказавшийся в поле нашего зрения, небольшой, но неожиданно цельный и потому способный послужить условной отправной точкой работы фрагмент, относящийся к северным соседям славян – финнам, культурная ситуация которых особенно актуальна для русского ареала – его изучение немыслимо без известной финно-угорской перспективы (в частности, есть все основания полагать, что русские формы почитания муравьев и ритуального обращения с ними испытали на себе значительное влияние финской традиции).

Предлагаемая публикация является извлечением из трех исчерпы-

вающе подробных книг Рантасало, выполненных в духе финской этнографической школы и посвященных финскому скотоводству (опускаются лишь некоторые общие интерпретации автора, касающиеся истоков культа), где в случае необходимости можно найти более подробную паспортизацию излагаемого материала [7].

С точки зрения общей мифологии, т.е. некоторого инвариантного набора семантических моделей, активная роль муравьев в обрядности скотоводческого цикла обусловливается двумя обстоятельствами: во-первых, присущей им наряду с другими образами энтомологического ряда, базовой для этого ряда, мифологической функцией мелкой "скотинки" вообще ("коровок", "коников", "баранчиков", "козликов" и т.п., как называют самых разнообразных насекомых в самых разнообразных традициях) и, во-вторых, возможностью осмысления их не просто "народом", но скотоводческим "народом" по преимуществу (что имеет известные предпосылки в образе жизни муравьев, которые действительно занимаются "скотоводством" – разведением тлей-"коровок"). Таким образом, возникающая символическая структура по своей природе приспособлена к целям скотоводческой магии.

Контакт с муравьями является непременным условием содержания животных у финнов. Он отмечается в каждой из опорных точек той части скотоводческого цикла, которая связана с хлевом и выпасом скотины (при строительстве скотного двора, при порче и колдовстве, при изготовлении пастушьего рожка, при запирании скотины в стойле на зиму и при первом выгоне ее на пастбище, в примыкающие к этим моментам церковные праздники, при пропаже животного) и накладывает свой отпечаток на формы оберегов хлева и отдельного животного.

Этот контакт может быть как непосредственным (собственно муравьи, муравейник), так и опосредованным (соприкасающиеся с ними предметы, например, растущее в муравейнике дерево); приготовляются также наделяющиеся волшебной силой специальные "муравьиные" предметы (например, соль, которая для этого на время помещается в муравейник).

Действия контакта с муравьями совершаются возле муравейников (для пространственной характеристики муравейника важны противопоставления, связанные с такими локативами, как лес, болото, дерево – особенно рябина, – остров, перекресток, свой или чужой двор, двор сборщика налогов, стороны света, оппозиция ближний/дальний), возле хлева (снаружи или внутри), а также (реже) на пастбище и пастушьей тропе и имеют двоякую направленность. Они направлены либо на самих муравьев (муравейник), которые в этом случае выступают в функции объекта действия (приношения и жертвы муравейнику, высказывание просьб и пожеланий, мучительство муравьев и т.п.), либо на животное, стадо, хлев; в последнем случае муравьи и вещество муравейника имеют инструментальную функцию (принесение муравейника в хлев, обсыпание животного, об-

12*

ход хлева с муравейником, привешивание муравьев скотине на шею, закармливание скота пойлом, хлебом с муравьями, хлестание "муравьиными" прутьями и т.д.). Кроме того, муравейник в финской традиции является характерным локусом (иногда образом) лесного духа – "народа леса". Некоторые действия контакта с муравьями обращены поэтому к духу леса.

Строительство и обереги хлева. Хлев для крупного рогатого скота старались строить возле муравейника. Считалось, что животные здесь будут плодовиты.

В восточной Финляндии пригодность места для предполагаемого строительства распознавалась следующим образом: на выбранное заранее место приносили в мешке целый муравейник; если муравьи начинали сносить его строительный материал в кучу, считалось, что место счастливое; если они тащили его в разные стороны,место признавалось негодным и на нем не строили.

В других случаях по муравьям на предназначенном для нового скотного двора месте гадали о будущем благополучии скотины и хозяйства. Обращали внимание на их количество, величину и цвет. Множественность муравьев, жучков, букашек означала, что будет много скотины и она будет плодовитой. Большие муравьи предвещали прибавление имущества, богатство, маленькие – бедность. По цвету муравьев гадали о масти скотины, которая будет водиться на новом месте. Полагали, что следует держать скотину того же цвета, что и муравьи. Иногда также клали камень и, если через некоторое время обнаруживали под ним муравьев разного цвета, считали, что можно заводить скотину любой масти. Блестящие муравьи указывали, что шкура скота будет лосниться (признак здоровья и благополучия).

В некоторых местах различали много разновидностей муравьев. В этом случае только черные муравьи расценивались как добрый знак. Коричневые, желтые, рыжие сулили несчастье. Считалось, что в доме, построенном там, где они живут, случится пожар или же на него нападут разбойники. Земля с желтыми муравьями считалась ядовитой.

Черным муравьям придавали большое значение не только финны, но и эстонцы. Если они обнаруживали их под специально положенным на место предполагаемого строения березовым веником, под камнем или во время раскапывания земли, они полагали, что хозяйство будет благополучно. Рыжие и золотистые муравьи считались у них дурным знаком для скотины (рыжие муравьи, в частности, предвещали пожар). То же представление было известно вотякам восточной России. Шведы, напротив, строили на месте, где живут желтые или рыжие муравьи [8].

В некоторых местах при строительстве хлева, перед тем, как стелить пол, посыпали опорную балку трухой муравейника.

Когда строительство заканчивалось, делали из древесины ольхи на-

поминающую лошадь "ольховую лошадку" и помещали ее под полом, в том месте, где стоит лошадь (это делалось иногда также накануне дня св. Михаила, прежде чем лошади будут в хлеву). С помощью такой лошадки можно было перевести лошадей. Для этого нужно было украсть лошадку и поместить ее в своей конюшне. Чтобы испортить пастбище, с украденной лошадкой обходили место выпаса, ложились на спину и закапывали ее в самом конце пастбища в третий слой почвы на северной стороне горы вблизи муравейника. Лошади на таком пастбище начинали умирать, и поправить дело можно было только переменив место хлева.

В качестве некоторых деталей и апотропеев скотного двора использовалось выросшее в муравейнике дерево.

У эстонцев из древесины выросшего в середине муравейника дерева делалась перегородка в хлеву у овец. Полагалось, что от этого овцы будут хорошо размножаться.

Повсюду у финнов был распространен обычай мести скотный двор ветвями или маленькими деревцами, вырванными с корнем. Эти ветви или деревца уже из чисто практических соображений связывались вместе с другими растениями в особые, наделяющиеся волшебной силой метелки. Считалось, что в данном случае лучше всего брать ветви дерева, выросшего в муравейнике.

Шведы Похъянмаа, желая защитить своих коров и лошадей от домового, ломали три рябиновых прута и очерчивали хлев три раза, хлопая ими при этом по стенам, или же прикрепляли крестообразно две рябиновые ветки к потолку над животным или к стене перед ним. И в этом случае особое значение придавалось ветвям рябины, выросшей в муравейнике (также на камне или на крыше).

Из древесины найденного в муравейнике смолянистого пня иногда делался пастуший рожок. Древесину брали в день Вознесения и изготовляли рожок тотчас же. Затем его клали в такое место, где его никто не смог бы увидеть, и извлекали только в Вальпургиев день, когда скотина впервые выгонялась на пастбище. Считалось, что, когда пастух дул в такой рожок, коровы должны были слышать его, как бы далеко они ни находились, и волки не отваживались приближаться к животным.

Зимовка скота. Принесение муравейника в хлев. Хотя при строительстве скотного двора перед тем, как настилать пол, посыпали опорную балку муравьиной трухой, в целом обычай приносить муравейник в хлев связывался с готовым двором.

Один из корреспондентов Рантасало сообщал, что в хлев к овцам муравьиная труха приносилась на протяжении всей зимы (у эстонцев отмечено, в частности, обыкновение каждый раз после уборки хлева бросать туда муравьев для защиты скота от порчи и колдовства), однако обычно этот обряд, связывающий лесное и домашнее содержание животных, их лесное и домашнее жилища, был календарно закреплен. Иногда он мог

прямо или опосредованно соотноситься с моментом весеннего выгона скота (канун Великого поста, Пасха, собственно день выгона), но обычно был приурочен к осени, а точнее – к преддверию зимы, дню св. Михаила (29 октября), когда скот запирался на дворе и надо было заботиться о его благополучной зимовке вдали от главного источника жизни – лесного пастбища. Понятие дня св. Михаила (Mikkeli, Mikko) включало канун этого праздника, его ночь, ближайший к нему понедельник, а также тот день следующей недели, на который он приходился. Кроме того, иногда за муравейником ходили в день или накануне дня Всех святых (1 ноября) или во время так называемого "времени раздела" – jakoaika (27 октября – 8 ноября).

Наиболее распространенным был минимальный вариант обряда, при котором из лесу приносился любой оказавшийся в поле зрения муравейник. Однако разнообразные дополнительные ограничения, прежде всего числовые, обычно расширяли эту его простейшую форму.

Чаще всего использовалось три муравейника, но также девять и трижды девять, причем, как правило, из каждой кучи брали по три, иногда по трижды три раза. Ценились муравейники из тех дворов, где происходил сбор налогов, и муравейники, расположенные возле рябины, муравейники, находящиеся в болоте, и муравейники, лежащие в северной части двора (их северная сторона или сторона, освещенная солнцем). По словам одного из корреспондентов, следовало найти болото с тремя островами, на каждом из которых находилось бы по три муравейника. Иногда задача осложнялась требованием, чтобы все три муравейника были видны с одного места или же девять муравейников располагались таким образом, чтобы с каждого из них был виден следующий. В одном из свидетельств утверждается, что лучше брать муравейник с большим количеством "яичек".

Верхушка муравейника приподнималась и после того, как нужная масса изымалась, снова клалась на место. Массу брали обычно рукой, но также с помощью рукообразного трехчастного сука, который под конец втыкался в последнюю кучу. Иногда для этого применяли разливательную ложку. В одном из сообщений говорится, что из трех муравейников извлекали по три горсти массы, причем на место каждой из них клали по горсти еловых шишек со словами: "Пусть останутся здесь все болезни и недуги". Во Виенан-Карьяла вместо изъятого в каждый из девяти муравейников помещалось по три сука от девяти ольшин – с каждой ольшины по три. Клали в муравейник также по три стружки серебра, приговаривая: "Я покупаю тебя золотом, серебром и медью" или: "Вот золото в твоей миске, серебро в сундуке. Тебе золото, мне счастье". В качестве искупительной жертвы могла служить и соль.

На обширной территории труху муравейника набирали в сито (согласно одному свидетельству, там лежала белая рукавица). Ее приносили

также в сосуде из березовой коры, из меди, из ольхи, в березовой заплечной корзине, в чистой льняной тряпке, в фартуке, в узелке, в пятке левого башмака, в левом чулке, украденном у дочери сборщика налогов, или в левом носке чужого человека.

Когда шли в лес за муравейником, проходили через хлев, не оборачиваясь. Нельзя было оборачиваться и при возвращении домой.

Принесение муравейника нередко сопровождалось обходом хлева. Шли либо дважды с востока на запад и один раз в противоположном направлении и лишь потом вносили труху внутрь, либо, обходя хлев трижды с востока на запад, рассеивали труху вокруг хлева.

Разбрасывание осуществлялось либо левой рукой, либо через левое плечо, через окно, через дверь. Чаще всего принесенную массу бросали в хлеву в стены или рассыпали под животными в стойлах.

Труху муравейника клали также в потайные места хлева – в углы, за дверные косяки, главным образом, в оба дальних угла и дверной угол со стороны правой руки или же под углы здания с внешней его стороны.

Иногда приносили в хлев считанных муравьев. Например, накануне дня св. Михаила поднимали с земли камень и, если видели под ним черных муравьев, приносили их в хлев к овцам, чтобы овцы хорошо плодились. Считанных муравьев прятали также в особые тайники. Так, для того, чтобы овцы хорошо плодились, выкапывали в день св. Михаила в полу овчарни девять ямок и в каждую из них сажали по девять муравьев, затем ямки засыпали землей. Для того чтобы защитить скотину от болезней и других напастей, в задней стене хлева, перед животным, водящим стадо, делалось углубление, куда клали, спрятав в случайно найденный чулок, случайно же найденный или украденный ключ, в отверстие которого пускали какое-то число муравьев (например, три раза по девять муравьев из трех муравейников – из каждого по девять штук) и затыкали ключ ольховым колышком.

Совсем редко приносили в хлев не самих муравьев, а так называемых "муравьиных коровок". Например, согласно одному свидетельству, чтобы овцы хорошо плодились, в день св. Михаила следовало выпустить на пол овечьего хлева "муравьиных коровок" из трех муравейников.

Для обряда использовался иногда не живой муравейник, а пепел муравейника, уничтоженного лесным пожаром. Это встречается применительно к лошадям (посыпают пол конюшен). Согласно одному сообщению, принесенную в сите труху девяти муравейников предварительно сжигали и только затем посыпали пол в хлеву у овец.

Общераспространенным является мнение, что муравейник приносит скотине счастье и способствует ее процветанию. Говорят также, что "тяжелые болезни, мухи и другие напасти не коснутся скотины", что "коровы будут молочными", "телята не будут умирать", "коровы не поранят друг друга, даже если они в хлеву отвяжутся", что "коровы и овцы

не причинят вреда своему потомству", что "коровы будут по вечерам *благополучно* возвращаться домой", что "домовой не тронет скотину", "волки не причинят овцам вреда", "горностай и ласка не прийдут в хлев вредить скотине". Наиболее широко, однако, распространено представление, что муравейник, принесенный в хлев, способствует плодовитости скота, особенно овец.

Это часто проявляется в тех формулах, которые произносят, когда несут муравейник или разбрасывают его по хлеву: "Столько овец, сколько муравьев", "Пусть мои овечки будут так плодовиты, как эти муравьи", "Пусть свиньи плодятся, ягнята растут, как эти муравьи плодятся", "Плодитесь, как муравьи", "Плодитесь, как они", "Будьте так плодовиты, как муравьи", "Плодитесь и размножайтесь, как они размножились", "Пусть так в стойле копошится, как в этом муравейнике", "Столько приплода, сколько здесь крошек", "На жизнь, на приплод, на рост, не на пропажу", "Плодитесь и растите".

При возвращении скотины с пастбища и запирании ее на зиму в хлеву совершался еще один обряд, связанный с муравейником. Когда закладывали хлев, закапывали в его заднем углу, в третий земляной слой старые вилы, изготовитель которых неизвестен. Осенью, когда скот возвращался с пастбища, подстилки коров переворачивались вилами, а вилы относились в муравейник, пока коровы не вернулись в стойло.

Выгон скота на пастбище и личные обереги животных. Приготовляясь к выгону скотины, запасались "муравьиными" солью, пойлом, водой и хлебом.

Соль держали в муравейнике (предпочтительно таком, который располагался на перекрестке девяти дорог) три четверга, три ночи или девять ночей. Ее закапывали туда ранней весной, едва снег начинал таять, или же протаскивали трижды через дыру в муравейнике (трех муравейниках). Хранилась она в чулке, который нужно было украсть у бедной старой женщины. Солью закармливали животных, полагая, что это способствует их плодородию, приносит скотине благополучие, помогает всякий раз возвращаться домой и не становиться добычею волков. Кормя скотину солью, приговаривали: "Плодитесь, как муравьи в муравейнике".

Массу муравейника, находящегося на пастбище (одного, трех, девяти), брали для приготовления питья для стада. Брали по три или по девять раз из каждого гнезда. Это происходило обычно на Пасху утром. Прийдя домой, трижды обходили коровник с востока на запад, а затем кипятили ее в питьевой воде или в трех водах и поили все стадо (девять раз) либо только некоторых животных (того, которое выгонялось впервые, того, которое обычно идет последним, и т.п.). Полагалось, что от этого овцы будут плодовиты, а стадо благополучно, что оно будет держаться вместе и невредимым возвращаться домой, что на животных

не нападут волки, болезни от земли (maanvihat) и краснуха. Питье это мешалось палкой, которой предварительно проводили в муравейнике борозду по направлению к дому с мыслью о благополучном возвращении стада.

Также клали труху муравейника в воду и кистью кропили животных, чтобы они целыми и невредимыми возвращались домой, чтобы их не трогали насекомые.

Перед выгоном лошади по три раза набирали из трех муравейников лезвием топора муравьиной трухи, кладя взамен золото или серебро со словами: "Вот золото от твоего золота, серебро от твоего серебра". Масса, взятая из муравейника, мешалась с водой из так называемой "плачущей скалы", т.е. такой скалы, из которой постоянно сочится вода, и этим омывали животное.

Добавляли муравьев (в частности, девять) в ячменную муку, приготовив из этого теста особые хлебцы, давали по одному коровам, пастуху и собаке пастуха. Один хлебец, последний, приносился в лес и закапывался в муравейник. Туда же клали серебро, произнося соответствующую случаю формулу. При этом, извлекая муравьев из муравейника, втыкали в него три сломанных во время кукования кукушки прутика рябины и с каждого из них снимали по три муравья, забравшихся на самую вершину. Полагали, что это способствует благополучию скотины и счастливому возвращению в стойло.

При выгоне скотины жертвой муравейнику чаще служили, однако, не металл или хлеб, а молоко. Эта жертва приносилась лесному духу, и молоко выливалось в муравейник.

Выгоняя скотину из хлева, иногда клали труху муравейника под порог, а также на дорогу, по которой шла скотина. Считалось, что, если скотина по ней пройдет, она будет хорошо расти и коровы будут хорошо доиться.

Бывало, что бросали муравьев или труху муравейника коровам на спину со словами: "Столько насекомых пусть будет летом" (sic!).

Чтобы защитить скот от опасностей, при выгоне его на пастбище иногда обходили с муравейником, который клали в ведро вместе с коровьим колокольчиком, ключом от амбара и косой.

Подгоняли скот, в частности, особыми "муравьиными" прутьями. Ломали три прута рябины и, когда закукует кукушка, ворошили ими муравейник. В день выгона каждым из этих прутьев хлестали каждую из коров по три раза, приговаривая при каждом ударе: "Поймай свое счастье и возвращайся домой".

Животные обеспечивались также личными "муравьиными" оберегами. Для этого заворачивали в льняную тряпку по три личинки из трех муравейников, завязывали их красной ниткой и привязывали к колокольчику – чтобы не тронул медведь.

Пропажа скотины. При пропаже скотины в первую очередь гадали о

жизни и смерти пропавшего животного. Для этого убирали камень с прогонной тропы и смотрели: если находящиеся под ним муравьи оставались на своем месте, это означало, что пропавшее животное уже мертво; если они расползались в разные стороны, это свидетельствовало о том, что оно еще живо. Другой способ гадания состоял в том, что надо было нарисовать на земле три концентрических круга, взять трех муравьев и посадить их во внешний круг. Если все три муравья направлялись во внутренний круг и там оставались, это служило знаком того, что пропавшее животное вернется домой живым и невредимым. Если же каждый муравей оставался в отдельном круге, это означало, что животное погибло.

Если животное живо, старались узнать, в каком направлении следует его искать. Для этого связывали вместе девять старых шнурков, складывали вдвойне и протягивали через муравейник в направлении движения солнца, а потом клали под сук, который указывал, куда предположительно оно могло уйти. В шведоязычном районе Финляндии с помощью муравьев искали заблудившихся коров: клали в муравейник щепку и, когда муравьи вползали на нее, смотрели, куда они повернутся. Именно в этом направлении следовало искать пропавшее животное.

Приступая к поискам, также обращались за помощью к муравейнику. Тот, у кого случилась пропажа, проползал через живой муравейник или же шел к трем муравейникам, делал в каждом из них дыру палкой и, остановившись над последним, говорил: "Помоги нам!" В других местах, разворотив муравейник (в последнюю пятницу на ущербе луны), наклонялись над ним лицом, чтобы муравьиная кислота его обрызгала. Считалось, что это сообщает способность видеть животное, спрятанное духами (для других оно оставалось невидимым).

Следовало узнать также, виноват или нет в пропаже лесной дух. Для этого на ночь клали в муравейник спряденную из первой шерсти овцы нить, на которой делали волшебный узел osmon-solmu. Если на следующий день узел оставался нетронутым, это служило знаком того, что лесной дух неповинен в исчезновении животного.

В том случае, когда обнаруживалось, что дух леса виновен, ему приносили жертву на муравейник. Жертвой в этом случае обычно служили металлы – медь, олово, серебро и золото в виде предметов или в виде соскобленной стружки (в случае благородных металлов). Например, клали три стружки серебра в первый попавшийся на глаза муравейник через ошейник пропавшего животного. Иногда приносили духу вино в стакане. Стакан накрывался тремя ольховыми ветками и засыпался сверху муравьиной трухой. Также капали в муравейник кровью из надрезаемого для этого ножом безымянного пальца левой руки.

Аналогичные жертвоприношения совершали и охотники. Они располагали к себе лесного духа тем, что закапывали глубоко в муравейник внутренности своей первой жертвы, стругали на муравейник серебро,

клали туда волосы со своей груди ("на бороду лесному духу"), приносили кровь из мизинца в яичной скорлупе и т. п.

В случае пропажи животного клали в муравейник его атрибуты или атрибуты хлева. Эти действия сочетались с приемами устрашения – "связыванием леса", "запиранием" и другими мучениями муравьев (и деревьев).

Например, в случае пропажи коровы отыскивали большой муравейник в отдаленном конце лесного пастбища, на перекрестке прогонных троп (это мог быть также первый муравейник по дороге к лесу) и прятали на его южной стороне коровий ошейник. Или же, протащив ошейник через муравейник, клали его туда – желательно в пастушьем рожке из березовой коры, с помощью которого перед этим трижды подзывали животное. Это могло сопровождаться жертвенными приношениями. Например, к ошейнику животного с помощью трех красных ниток прикреплялось птичье перо, в которое наливали живого серебра. Когда ошейник несли к муравейнику, приговаривали: "Пусть лес будет под замком". Если терялась лошадь, вместо ошейника использовали повод: протаскивали его через муравейник, а потом бросали в него. В этих же целях приносили на муравейник ярмо, ножницы для стрижки овец, решето, в котором лежала нить, спряденная из волос всех принадлежащих дому животных, имевшая три раза по три узла, связанных за спиной. Все эти предметы следовало убирать с муравейника не более чем через три дня, чтобы не рассердить диких зверей, чтобы не начал бродить по окрестностям медведь.

Особенно распространены были манипуляции с ключами, которые являлись одновременно атрибутами хлева, локусом и символом "плена". В одних местах засовывали муравьев в большой ключ, отверстие которого заделывалось, а сам ключ подвешивался на красной нитке в крону связанных вместе деревьев. В других местах засовывали в ключ трех муравьев и, заделав отверстие красной ниткой, клали ключ в муравейник. Брали также из трех муравейников по три муравья, запирали их в три медных ключа так, чтобы в каждый попало по одному из каждого муравейника. Заделав отверстия осиновыми колышками, подкладывали ключи с муравьями под неподвижный камень со словами: "Я вас не отпущу до тех пор, пока вы не найдете мою скотину". Муравьев можно было держать взаперти тоже не более трех дней. В противном случае "лес" начинал "мучить" мучителя, и медведь, поднявшись, бушевал.

Связывание деревьев как прием "связывания леса", который должен заставить "лес" отпустить животное, усиливалось, в частности, применением так называемой "муравьиной нити", т.е. нити с ввязанными в нее муравьями. Она приготовлялась следующим образом: в красную нитку ввязывали одного, трех или же три раза по три муравья. Муравьи должны были быть больших размеров и перехватывались ниткой в талии. Такую нить подвешивали над дорогой на ту тесемку, которой были связаны де-

ревья, или же обматывали вокруг дерева. Таким образом можно было держать муравьев опять-таки только три дня. В противном случае мог прийти медведь и съесть того, кто это делал.

Для скорейшего обнаружения животного применялись и другие способы связывания муравьев. Ловили муравья на "муравьиной дороге" (муравьиной трассе) и, перевязав в талии красной ниткой, бросали обратно на его тропу. Привязывали муравья красной ниткой спинкой к дереву, говоря: "Лес, отпусти мое, я отдам твое." Перевязывали муравья в талии можжевеловой иглой со словами: "Я тебя не отпущу, пока ты не отдашь мою корову". Связав предварительно кроны трех деревьев, брали муравья и вешали его на красной нитке над тропой, по которой ходило стадо. Вешали на дерево двух связанных красной ниткой муравьев. Придавив камнем кроны трех молодых сосен, связывали двух муравьев в талии красной ниткой, заворачивали их в красную тряпку вместе с "живым серебром" и клали под деревья, накрыв медным сосудом (иногда "запирали" муравьев с помощью одного лишь медного сосуда, который вместе с ними и "живым серебром" ставился перевернутым на кусок красной материи под связанными деревьями). Ввязывали в красную нитку трех муравьев, каждого особым узлом, и клали нитку в тот муравейник, откуда были муравьи, со словами: "Теперь лес связан". Привязывали большого муравья красной ниткой за ногу на "тропе гусеницы" и начинали тащить; считалось, что вскоре должен был послышаться звон колокольчика и появиться исчезнувшее животное; тогда нить следовало тут же снять.

В других случаях идея магического плена осуществлялась не в лесу, а дома. Согласно одному из свидетельств, труху муравейника в этом случае следовало брать с краю кучи в рукавицах умершего при помощи ножа из дубового дерева в кусок березовой коры и нести в хлев. В шведоязычном районе Похъянмаа три горсти муравьев из муравейника приносили в хлев в тряпке, трижды обходили против солнца стойло пропавшего животного и рассыпали их со словами: "Как муравьи смотрят на муравейник, так чтобы коровы смотрели на дом". Также завязывали муравьев в мешок и держали их там до тех пор, пока потерявшееся животное не вернется. В некоторых случаях просверливали в южной стене дома дыру и сажали туда столько муравьев, сколько пропало животных. Дыру затыкали дерном с кладбища. Если стадо было заколдовано не самым страшным образом, животные здоровыми возвращались домой; в противном случае их находили мертвыми там, где они были в момент колдовства. Муравьев следовало выпустить, и, если один из них в дыре повреждал себе что-либо, скотина возвращалась с аналогичным недостатком.

Вместо муравьев иногда брали из муравейника тлей – "муравьиных коровок". Их приносили вместе с молодыми деревцами и "живым серебром" (ртутью) в стойло пропавшей коровы, накрывали котлом и били котел крест-накрест со словами: "Я тебя не пущу, пока моя корова не прий-

дет". Когда корова находилась, "муравьиную коровку" относили в тот муравейник, откуда ее взяли. Там же оставляли и "живое серебро".

Хлестание, битье могли приобретать функцию самостоятельного приема устрашения. Например, связав растущие вокруг муравейника деревья, ломали зубами девять прутьев с трех пастбищ, по три прута с каждого пастбища, яростно хлестали муравейник и приговаривали: "Дочери леса, сыновья леса, длинный дьявол леса, отдайте мне мое стадо, тогда я отдам вам ваше имущество!" – или же хлестали муравейник крест-накрест одноствольной рябиной, спрашивая: "Хозяин леса, у тебя ли корова?".

Кроме того, в случае пропажи скотины, муравьев жгли и варили. Например, клали в муравейник девять смоляных щепок от трех пней, зажигали и требовали от "возлюбленного лесного царя" отпустить пропавшее животное домой. Или ставили на огонь котел с водой на перекрестке трех пастушьих троп, клали туда ольховые ветви (от трех деревьев), насыпали муравьиной трухи и кипятили воду; затем втыкали ветви в землю на трех углах кладбища, а водой из котла кропили стойло и следы пропавшего животного.

1. За исключением нескольких примеров, статье около 20 лет. Это один из первых текстов того научного направления, которое с течением времени оформилось в Московскую этнолингвистическую школу. Проблема первых и последних текстов научной традиции представляет самостоятельный научный интерес. По этому принципу построен рукописный "Сборник С. М. Толстой" (Материалы для этюдов по структуре текста / Сборник С. М. Толстой. М., 1988).

2. Икароменипп, или Заоблачный полет // Лукиан. Собрание сочинений в двух томах. Пер. под ред. и с коммент. Б. Л. Богаевского. М.; Л., 1935. Т. 1. С. 520–543.

3. *Čyževśkij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojevskij-studien, gesammelt und herausgegeben von D. Čyževśkyj. Reichenberg, 1931. S.39.

4. См., например, опубликованную в газете "Вечерняя Москва" от 8 июня 1988 г. под рубрикой "Читая письма о Сталине" заметку Г. Поженяна под названием "Человек, поджигающий муравейники" ("Он любит поджигать в сухом лесу муравейники. Он любит поджечь муравейник и наблюдать, как он, тысячеголовый, горит" и т. д.).

5. Ср., например, кинофильм В. Херцога, демонстрировавшийся на XIV Московском кинофестивале под названием "Там, где мечтают зеленые муравьи" (1984).

6. Handwörterbuch des deutschen Aberglabens. Herausgegeben von H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffman-Krayer. Bd. 1–10. Berlin; Leipzig, 1927–1942. Bd. 1. Lf. 3 (*Ameise*).

7. *Rantasalo A.V.* Der Viehstall im Volksaberglauben der Finnen. Helsinki, 1937. S. 8, 29, 31-33, 91-98, 101, 102, 120, 122, 155; *Rantasalo A.V.* Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. Helsinki, 1947. Teil 2. S. 28, 53, 57, 78, 79, 125, 169, 170; *Rantasalo A.V.* Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. Helsinki, 1953. Teil 3. S. 15, 16, 66, 101, 104, 106, 118, 124, 125, 172-177, 195, 205, 207.

8. Приемы выявления энергетических свойств пространства с помощью муравьев могли бы заинтересовать ученых-естественников.

В.Н.Топоров (Москва)

МОСКОВСКИЕ ЛЮДИ XVII ВЕКА (К ЗЛОБЕ ДНЯ)

> ... видим, яко зима хощет быти, сердце оробело и ноги задрожали.
>
> (Аввакум)

> Но и простой гражданин должен читать Историю. Она мирит его с несовершенством видимого порядка вещей, как с обыкновенным явлениво всех веках; утешает в государственных бедствиях, свидетельствуя, что и прежде бывали подобные, бывали еще ужаснейшие, и Государство не разрушалось; она питает нравственное чувство, и праведным судом своим располагает душу к справедливости, которая утверждает наше благо и согласие общества.
>
> (Карамзин)

Через пять веков после освобождения от татарского ига и через три века после того, как Московская Русь сошла с исторической сцены, *в наши дни*, когда границы России стали удивительно напоминать очертания Московской Руси между Столбовским миром и приобретениями, сделанными при царе Алексее Михайловиче, и, более того, явно обнаруживается тенденция к образованию "прорех" внутри пространства, к которому, казалось, навечно приросло определение "российское", среди упадка, нестроений, бедствий и раздоров, именно теперь необходимо увидеть и уяснить себе то, на что не хватило ни времени, ни желания, ни мужества духа в спокойные и благополучные два века – XVIII и XIX, как раз и отделяющие нас, неблагополучных, от XVII в. Удивляться этому не приходится: только тогда, когда опасность подлинна и цена ее жизнь – человека ли, государства ли, – возникает возможность подлинного спасения. А эта возможность не может осуществить себя, если не заданы самому себе главные вопросы – о сути происходящего и его смысле, о самом себе (кто мы?), о причинах и едином приемлемом следствии их – пути, ведущем к спасению.

Сродство опасности и спасения на подлинной глубине обнаруживает себя и в том, что и то и другое замкнуто на одном и том же субъекте, более того, на том угрожаемом гибелью и находящемся внутри ситуации Я, которое не утратило надежду на спасение. Поэтому поискам "внешних" причин и "вредоносного" *другого* нужно предпочесть поиск самого себя и внутренних причин поразившей нас жестокой болезни. Необходимо увидеть

это свое состояние не как случайность, не как неожиданное и роковое, от человека не зависящее сочетание их, но именно как *не-об-ходимость*, – не столько историческую, т.е. историей навязываемую, сколько человеческую, из духовной ситуации человека вырастающую и взывающую к самому человеку о ее решении. Болезнь надо *не обходить* (уже поздно и бесполезно), не отбросить (не получится), но принять как *не-об-ходимое*, пережить ее (но не переждать: болезнь может быть смертельной, и по идее в этих обстоятельствах она именно такова), но, *пере-живая* ее, ее же *из-жить* и, следовательно, *из-жив*, *вы-жить*. Только при схождении объекта изживания и субъекта выживания в одном месте и в одно время может быть решена и задача спасения.

В состоянии над бездной человеку свойственно искать опору, "утешение философией", которое, однако, позволяет примириться и с гибельным исходом. Но есть и "утешение историей": его не ищут приготовившиеся к худшему, но те, чья ставка – спасение. Обращение к истории в связи с данным моментом, особенно к своей истории, подобно взгляду на себя в зеркало. Даже не слишком ровное и чистое, оно позволяет человеку увидеть в нем себя и в себе то, что без зеркала видимо хуже, с трудом или даже вовсе невидимо. У зеркала истории есть и еще одно преимущество: оно отражает человека не только в его теперешних, этих обстоятельствах, но и в тех будущих, которые возникают из теперешних, продолжают их и завершают данную ситуацию, понимаемую как нечто цельно-единое и законченное. Сколь бы ни была разнообразна типология исторических ситуаций и соответствующих структур, в ситуации подлинной опасности, когда возникает задача подлинного спасения, выбор типов весьма ограничен, и, если не вдаваться в тонкости, стóит говорить или о гибели, или о спасении. Каждая гибель индивидуальна, в основе же спасения всегда некая единая духовная конструкция. Распад многообразен, цветение однообразно: "Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему". Разумеется, это однообразие относится к самой основе, к ее последней глубине, и достичь ее очень трудно, надо искать конкретные, лишь в данной ситуации оправданные пути и способы, но все-таки это решение задачи с известным ответом, и нужно лишь выстроить путь между сегодняшней опасностью и завтрашним спасением, и это в известной степени, иногда в очень значительной, облегчает задачу. Поэтому пренебрегать опытом рассмотрения отражений в "зеркале истории" по меньшей мере неразумно, особенно в предельных ситуациях.

В заглавии этой заметки – два метонимических хода: "Московские" люди, москвичи отсылают к Московской Руси, к ее жителям, столица – к государству; "люди" же предполагают и страну, где они живут, и ее жителей, но и первое, исходное имя (Москва, соответственно – москвичи), и второе, перенесенное (Московская Русь – ее население), не отрицая

одно другое, соотносятся друг с другом как некое интенсивное ядро, центрирующее начало, обладающее высокой степенью "исторической" диагностичности, и проективное экстенсивное пространство, в котором идея центра поддерживается, корректируется, иногда ограничивается – вплоть до частичного, а изредка и полного ему противоречия. В избранном здесь ракурсе и третий "термин" заглавия втягивается в "метонимическое" поле: "XVII век" отсылает к XX веку, и даже более – XVII век и есть то ближайшее и обладающее наибольшей разрешающей силой "историческое" зеркало, в котором можно искать и находить отражение нашей, XX века, духовной ситуации и многих ее конкретных воплощений. Сказанное, конечно, не исключает индивидуальности, оригинальности, иногда неповторимости характеристик этих двух веков порознь, но это индивидуальное не ставит под сомнение то общее, что связывает XVII и XX века: оба эти века – под знаком беды и в предощущении возможного конца. Этим они и близки друг другу, и поэтому человеку конца XX в., рефлектирующему над ходом истории в России, небесполезно еще раз всмотреться в бурный и напряженный XVII век, столь богатый проявлениями злой воли, насилием, бедствиями, страданием.

Для людей XX века век XVII видится некиим последним рубежом, очертания которого еще видны довольно ясно, а все, что за его пределами, раньше, теряет свою многомерность и тонет сначала в дымке, а потом заволакивается густым туманом. Объем сведений о XVII веке и о Москве этого времени достаточно обширен, чтобы живо почувствовать и "плоть" и "дух" эпохи и города и с относительно большим вероятием говорить о тайном нерве тогдашней жизни. Свидетельства источников этого времени позволяют очень хорошо и полно (по сравнению с XVI веком) представить себе московскую топографию (во всяком случае, московские планы самого начала XVII века – Исаака Мааса, Сигизмундов, Несвижский, Герритса и далее – разительно отличаются от фантастического плана-рисунка Кремля и его окрестностей в книге Герберштейна 1556 года), московский быт и обиход (не только царского двора), имена многих и многих людей из разных слоев общества, их жизнь, дела, даже их настроения, чувства, их характер. Нить, соединяющая Москву XX века с веком XVII, почти никогда уже не прерывается, а там, где ненадолго она исчезает из вида, она без особого труда восстанавливается.

Лишь панорамно можно обозначить здесь портрет XVII века "под знаком беды". В 1601–1603 гг. – страшный голод; 1603 гг. – бунт крестьян и холопов, предводительствуемых Хлопком Косолапом; 1605–1606 гг. – поход Лжедмитрия, вступление в Москву, восстание москвичей против поляков, убийство Лжедмитрия; 1606–1607 гг. – восстание Болотникова, подавление его и массовая расправа; 1607–1612 гг. – вторжение Лжедмитрия II ("Вора"), осада Москвы тушинцами, восстания в Поволжье и Сибири, отложение Пскова, начало шведской и польской интервенции,

продолжавшихся соответственно до 1617 г. (Столбовский мир) и 1618 г. (Деулинское перемирие); свержение Шуйского, "семибоярщина", захват поляками Москвы, бой в Москве и ее освобождение; 1614-1615 гг. – крестьянские восстания; 1632-1634 гг. – война с Речью Посполитой, волнения крестьян и казаков; 1637-1642 гг. – напряженная ситуация вокруг Азова, азовское "сидение", 1648-1650 гг. – Соляной бунт в Москве, бунты в Сольвычегодске, Устюге, Курске, Воронеже, Чугуеве, восстания в Новгороде и Пскове; 1654-1667 гг. – войны с Речью Посполитой; 1656-1659 гг. – война с Швецией; 1659 г. – разгром московского войска под Конотопом; 1662 г. – Медный бунт; 1666 г. -"Разбойный" Собор, оформление раскола и продолжение преследований приверженцев старой веры; 1668-1676 гг. – осада Соловецкого монастыря; 1670-1671 гг. – бунт Разина; 1682 г. – стрелецкий бунт в Москве; 1687, 1689 гг. – неудачные походы против Крыма; 1695-1696 гг. – азовские походы; 1698 г. – второй стрелецкий мятеж и его кровавое подавление; 1700 г. – начало Северной войны. И на фоне этого – присоединение, подчинение, покорение народов от Поволжья (башкиры, калмыки) и Сибири (кыргызы, буряты, дауры, эвенки, кеты, якуты и др.) до Камчатки (камчадалы), военные авантюры вроде попытки вторжения яицких казаков в Хорезм и т.п. Целый век прошел в почти непрерывных войнах с внешним врагом, частых и иногда весьма глубоких и кровавых внутренних конфликтах, в смутах, сотрясавших и государство и общество.

Внутреннее содержание XVII века, как всегда проницательно и ярко, обрисовал Флоровский:

"Весь век проходит в крайнем напряжении и в беспокойстве, в разноголосице, в пререканиях и спорах. Это был век народных мятежей и восстаний... Но Смута была не только политическим кризисом, и не только социальной катастрофой. Это было еще и душевное потрясение, или нравственный перелом. В Смуте перерождается сама народная психея. Из Смуты народ выходит изменившимся, встревоженным и очень взволнованным, по-новому впечатлительным, очень недоверчивым, даже подозрительным. Это была недоверчивость от неуверенности. И эта душевная неуверенность или неустойчивость народа была много опаснее всех тех социальных и экономических трудностей, в которых сразу растерялось правительство первых Романовых... До сих пор еще принято изображать XVII век в противоположении Петровской эпохе, как «время дореформенное», как темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное. В такой характеристике правды очень немного. Ибо XVII век уже был веком преобразований... Да, еще многие живут в это время по старине и обычаю. И у многих чувствуется даже обостренная потребность всю жизнь заковать или обратить в некий торжественный обряд, освященный, если не священный. Однако еще свежа память о разрухе. И старину приходится уже восстанавливать; и обычаи приходится соблюдать уже с большой на-

ходчивостью и рассуждением, точно прописи отвлеченного закона. В стиле Московского XVII века всего меньше непосредственности и простоты. Все слишком умышленно, надумано, нарочито. О нерушимости отеческих устоев и преданий резонировать, беспокоиться начинают обычно именно тогда, когда быт рушится. И вот, в бытовом пафосе XVII века чувствуется скорее эта запоздалая самозащита против начавшегося бытового распада, некое упадочное «бегство в обряд», нежели непосредственная целость и крепость быта. [...] Кажущийся застой XVII века не был летаргией или анабиозом. Это было скорее лихорадочное забытье, с кошмарами и видениями. Не спячка, скорее оторопь... Все сорвано, сдвинуто с мест. И самая душа сместилась. Скитальческой и странной русская душа становится именно в Смуте... Совсем неверно говорить о Московской замкнутости в XVII веке. Напротив, это был век встреч и столкновений, с Западом и Востоком. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой. И в этой ткани исследователь слишком часто открывает совсем неожиданные нити... Кончается этот испуганный век апокалиптической судорогой, страшным приступом апокалиптического изуверства. Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством диавольским, в свой черед... В этом сомнении и в этой догадке исход и тупик Московского царства. Надрыв и душевное самоубийство. «Иного отступления уже не будет, зде бо бысть последняя Русь»... В бегах и в нетях, вот исход XVII века. Был и более жгучий исход: «древян гроб сосновый», – гарь и сруб..."

Как бы ни определять хронологические границы XVII века в историософской перспективе (собственно хронологически он аккуратно укладывается в сто лет от конца династии, за которым последовала Смута, до стрелецкой замятни и расправы, заключительного удара по Москве и Московской Руси; еще точнее укладывается в свои формальные рамки XVII век в позднейшем мифологизированном предании хлыстов: "Господь Саваоф", "верховный гость" Данила Филиппович в Васильев день 1 января 1700 г., когда ему было ровно сто лет, после долгого радения, на глазах у всех собравшихся в Новом Иерусалиме, возносится на небо, как бы открывая Новый год) и какие бы ни возникали соблазны аналогий с подлинными "началом" и "концом" нашего века, – нельзя пройти и мимо того более широкого контекста, в который XVII век органично входит и который его причинно (по крайней мере, на видимом и сознаваемом уровне) объясняет. Опричнина, ее до тех пор неслыханные жестокости, сам ее характер – всеобщий, а отнюдь не антибоярский, и противоестественный, нарушавший законы человеческие и природные, когда многие фамилии уничтожались "всеродне", наконец, сам размах казней ("Помяни, Господи, души раб своих тысячу пятьсот пяти человек", – сказано в кирилловском списке Синодика: исчезают бесследно целые роды, тонут в забвении имена мучеников, и остается одна надежда на Всевышнего – "Ты,

13*

Господи, сам веси имена их"), – все это не могло пройти даром, не могло не отложиться в исторической памяти, не могло не оскорбить, деформировать, потрясти нравственное чувство народа. Сознавали или не сознавали московские люди XVII века роль *этой* крови, *так* пролитой, в их собственных бедах, но именно она кроваво "связала двух столетий позвонки", по слову поэта, относящемуся к другому примеру подобной кровавой связи. Убийство царевича Димитрия поставило еще один страшный акцент в развертывающейся нравственной трагедии русского человека, и Смута выступает в народном сознании как следствие этого преступления. Опричнина и убиение невинного мальчика царского рода, пресекшее, как скоро выяснилось, многовековую династию, были теми "видимыми" и сознаваемыми достаточно широко событиями предыдущего столетия, которыми были посеяны ядовитые семена насилия и попрания нравственного закона, и плоды этого сева отравили до основания следующий век.

Глубина падения, иногда даже "необходимость" его и обреченность на него сознавались и теми, кто испытывал боль, видя распад основ нравственной жизни и помрачение духа, и теми, кто сам, не свободный от помрачения, спешил высказать все до конца. Если люди "со стороны", например иностранцы, писавшие о Московской Руси, нередко строго, но чаще всего все-таки справедливо судили о пороках и недостатках "крещеных медведей" (по Лейбницу), обычно не доходя до инвектив, подобных Лжедмитриевым ("Вы считаете себя самым праведным народом в мире, а вы – развратны, злобны, мало любите ближнего и не расположены делать добро", – говорил он в лицо москвичам), то другие или видели в этом некое исконное и постоянное состояние, более того, предназначенность порче и злу, как Котошихин ("И искони в Российской земле лукавый дьявол всеял плевелы свои: аще человек хотя мало приидет в славу и честь и в богатство, [не] возненавидети це могут"), или помещали все эти грехи и наказание в некую широкую, иногда эсхатологическую перспективу, – более или менее общую и традиционную, к началу татарского ига восходящую, как в случае "Сказания" Авраамия Палицына ("... киих ради грех попусти Господь Бог наш праведное свое наказание и от конец до конец всея Росия, и како весь словенский язык возмутися и вся места по Росии огнем и мечем поядены быша"), или индивидуально-личную и конкретную, как у Аввакума. Схваченного протопопа везут ночью "на Угрешу к Николе в монастырь" –

"И бороду враги Божии отрезали у меня. Чему быть? волки то есть, не жалеют овец! оборвали, что собаки, один хохол оставили, что у поляка на лбу. Везли не дорогою в монастырь – болотами да грязью, чтоб люди не сведали. Сами видят, что дуруют, а отстать от дурна не хотят: омрачил дьявол, – что на них и пенять! Не им было, а быть же было иным; писанное время пришло по Евангелию: «нужда соблазнам приити». А

другой глаголет евангелист: «невозможно соблазнам не прийти, но горе тому, им же приходит соблазн». Виждь, слышателю: необходимая наша беда, невозможно миновать! Сего ради соблазны попущает Бог, да же избрани будут, да же разжегутся, да же убелятся, да же искуснии явлении будут в вас. Выпросил у Бога светлую Россию сатона, да же очервленит ю кровию мученическою. Добро ты, дьявол, вздумал, и нам то любо – Христа ради, нашего света, пострадать!"

XVII век развертывает перед нами длинную и яркую вереницу своих героев – обыватели, горожане, крестьяне, холопы, служилый люд, военные люди, духовенство, самозванцы, "избавители", "подмененные" цари; люди духа, святые, пророки, юродивые, искатели правды, мученики, самосожженцы, но и мучители, палачи, разбойники, убийцы-душегубы, грешники, и лгуны, завистники, интриганы, пьяницы, сквернословы, развратники и блудницы, приверженцы содомского греха, корыстолюбцы. Во многих из них угадывается нечто знакомое, и возникает соблазн слишком полного соотнесения дня нынешнего с днем XVII столетия. Но все они – и праведники и грешники, и мученики и мучители – жертвы, и все они страдают – от голода и от холода, от "желез", кнута, побоев, огненного пламени, от оскорблений и унижений, от сознания греха и от своеволия, от той общей жестокости, которую попустил Господь за грехи людей и в которой к человеческому насилию нередко присоединяется и отвернувшаяся от человека и замкнувшаяся в себе природа. Увидеть этих "московских людей" глазами их современников, услышать их голоса или голоса тех современников, которые слышали их, поучительно, душеполезно, назидательно. Уроки, извлекаемые из прошлого, этим прошлым не ограничиваются и возвращают нас к злобе дня нынешнего, и само понятие "Смуты" уже три четверти века как оторвалось от той давней истории и стало важнейшим элементом панхронической парадигмы русской беды. Синхронно развивающуюся "вторую" Смуту, с конца 17-го года, Волошин увидел в образах "первой" Смуты ("Пути России", 1917-1918 гг.).

XVII век начался со страшного голода. Конкретно-исторически у него были свои причины и свои следствия. Историософски эти голодные годы – то средостение, что соединяет убиение царевича Димитрия со Смутой. Об этой цепи современный читатель знает из стихов Волошина –

С перерезанным наотмашь горлом
Я лежал в могиле десять лет;
И рука Господняя простерла
Над Москвой полетье лютых бед.
Голод был, какого не видали:
Хлеб пекли из кала и мезги,
Землю ели, бабы продавали
С человечьим мясом пироги.

Проклиная царство Годунова,
В городах без хлеба и без крова
Мерзли у набитых закромов.
И разъялась земная утроба,
И на зов стенящих голосов
Вышел я – замученный – из гроба.

("Dmetrius-Imperator")

И в заключение, после широкой панорамы "Смутного времени", как итог, более того, как пророчество, на глазах поэта осуществляющееся, –

Так, смущая Русь судьбою дивной,
Четверть века – мертвый, неизбывный –
Правил я лихой годиной бед.
И опять приду чрез триста лет.

Другое зверское убийство вызвало дух Смуты сразу же, и, спустя семь десятилетий, в наши дни он снова обнаружил себя. В таинственном стихотворении другого поэта, написанном в 1916 г. и относимом – явно – к царевичу Димитрию, в нем названному, – неясное пророчество о такой же судьбе другого царевича и, может быть, о самом себе ("На розвальнях, уложенных соломой...").

В XVII в. об этом голоде, так поразившем плоть, дух, воображение современников, писали не раз и подробнее всех Авраамий Палицын в главе под названием "О начале беды во всей Росии, и о гладе велицем, и о мору на люди" ("рифма" истории, повтор обнаруживает себя в двух сходных событиях – несправедливости по отношению к романовскому роду, ср. "Никитичи", послужившей причиной "начала беды" и в XVII и в XX в.):

И яко сих ради Никитичев, паче ж всего мира за премногиа и тмочисленныя грехи наша и безакониа и неправды вскоре того же лета 7109-го излиание гневобыстрое бысть от Бога. Омрачи Господь небо облаки и толико дождь пролиася, яко вси человецы во ужасть впадоша. И преста всяко дело земли и всяко семя сеянное, возрастши, разседеся от безмерных вод, лиемых от воздуха; и не обвея ветр травы земныя за десять седмиц дней и прежде простертиа серпа поби мраз силный всяк плод дел человеческих и в полех, и в садех, и в дубравах всяк труд земный, и яко от огня поядена бысть вся земля. Году же сему прешедшу, праведному же наказанию от Бога на нас бывшу, мы же никако же от злоб своих престахом и покаанию не обратихомся, но на горшая и злейшая простро-хомся и безаконие к безаконию приложихом. И сего ради во вторый год злейши того бысть, такожде и в третие лето; и всякому естеству, ох! и горе! восклицающу. [...] Мнози же тогда от ближних градов пририщуще к царствующему граду, препитатися хотяще от милостыни царевы: славе бо велице проходяще о милостыни. И тии убо приходящеи такожде погибаху

скудости ради пища. [...] Мнози бо имущеи к разделению братии на милость не прекланяхуся. И зряще богатии по стогнам царствующаго града от глада умерших, ни во что же вменяху; и не толико бревн и дров на возилех, яко же мертвых нагих телес влечаху по граду всегда, такожде и по всем градом. И за два лета и четыре месяца счисляюще по повелению цареву погребоша в трех скудельницах 127 000, толико во единой Москве. Но что се? Тогда бысть в царствующем граде боле четырех сот церквей, у всех же тех неведомо колико погребше христолюбцы гладных. А еже во всех градех и селех никто же исповедати может: несть бо сему постижениа. И пси бо и зверие и птица небесныя преизобильствоваху сицевою пищею; и аще не бы царским повелением погребахуся, то всяко бы от смрада мертвости и от снедениа пес возсмерделся царствующий град. [...] И аще не бы Господь прекратил дьней тех, то уже начинаху и друг друга ясти [к мотиву "бревн и дров" ср. также главу 47 "О отчаании помощи человеческиа и скорбение побиваемых у дров и у прочих потреб" в ее сугубо прозаической части: "Чим, брате, выменил еси проклятыя дрова сиа, другом ли или родителем или своею кровию? [...] и вкупе вношаеми бываху дрова и человеческаа глава"]. И в других частях этого "Сказания" тема глада и мора возникает не один раз.

Действительно, – "несть бо сему постижениа". Но разве сама эта картина не помогает постигнуть то, что в еще более страшном облике являлось нашему поколению и поколению наших отцов в Поволжье, на Украине, в Ленинграде и по всей стране – "от краю до краю"? О том же голоде начала XVII века писали и другие свидетели, и их свидетельства были неизменно страшны.

"В то же время бысть глад крепок во всеи Русстей земли, яко многим от нужды скверных мяс и человеческих плотей вкушати, и множество человек неисчетно гладом изомроша, – говорится в Житии Юлиании Лазаревской. – В дому же ея велика скудость пищи бысть и всех потребных, яко отнюдь не прорасте из земли всеенное жито ея, кони же и скоты изомроша; она же моляше дети и рабы своя, еже отюдь ничему и татьбе не коснутися, но елико оставшися скоты, и ризы, и сосуды, вся распрода на жито, и от того челядь кормяше, и милостыню довольну даяше..."

Голодные лихолетья обильно рассыпаны по всему XVII веку и по разным и многим местам Московской Руси. Но и в относительно сытые годы людская черствость и жестокость заставляли страдать от голода преследуемых. Боярыня Морозова, Феодора (она же Феодосия), заключенная в темницу в Боровске, страдает от многого, но более всего от голода ("И кто может исповедати неизреченнаго терпения их, елика претерпеша от глада и жажди, и от засухи и вшей?"). К одному из своих стражей обращается она со словами, которые и три столетия спустя не оставляют равнодушным:

"«Рабе Христов! Есть ли у тебя отец и мать в живых или преставися? И аще убо живы, помолимся о них и о тебе; аще же умроша, помянем их. Умилосердися, рабе Христов! – зело изнемогох от глада и алчю ясти: помилуй мя, даждь ми колачика». Он же рече: «Ни, госпоже, боюся». И глагола мученица: «И то поне хлебца». И рече: «Не имею». И паки мученица: «Поне мало сухариков». И глагола: «Не имею». И глагола Феодора: «Не смееши ли, ино принеси поне яблочко или огурчик». И глагола: «Не смею». И глагола блаженная: «Добро, чадо; благословен Бог наш, изволивый тако»". И уж если ничего из этого нельзя, – последняя просьба: "Молю тя, сотворити последнюю любовь: убогое сие тело мое, рогозиною покрыв, близ любезныя ми сестры и сострадальницы неразлучно положите".

Голод – не от людей, но люди могут облегчать его (как Борис Годунов в эти годы) или жестоко использовать его против других. И с тем и с другим столкнулась боярыня Морозова.

"О Петрове же дни прислан бысть дияк Кузмищев й той такоже розыск о приходящих учинил, а прежде помянутую Иустину в струбе сожег, занеже не восхоте знаменатися тремя персты. Оставших же, блаженную Феодору и Евдокию, в глубочайшую вкопаша темницу, [...] Злейши бо перваго им учиниша, пищи и пития никако же подавати, велми запретиша под смертною казнию: аще кто дерзнет подати им что, тому голову отсещи. [...] ... они в глубокой темнице претерпеша, от глада стужаеми, во тме несветимой, от задухи земныя, понеже паром земным спершимся, велику им тесноту творяще. [...] Обаче же, аще и толико запрети о них земный царь, еже пищи не даяти, но небесный повеле подаяти премудрости учителницу, сиречь зело малу и скудну пищу. Вложи бо в сердце христолюбивым воином, иже подаяху им, друг друга таящеся, овогда сухарей пять или шесть, овогда яблоко едино или два, когда же огурцов часть, а ино ничтоже [...]".

Но жестокость, одно из основных зол русской жизни, как бы отпускаемое на волю в смутные времена, – от людей. Иностранных наблюдателей – и заезжих и живущих в Москве – не раз поражала эта жестокость, не знающая меры и предела, не соотносимая даже как наказание с виной, слепая, тупая, бессмысленная, при которой быстро достигалась та точка, в которой садизм по отношению к другому соединялся, сливаясь, с собственными мазохистическими чувствами, – и тем быстрее, чем случайнее, безвиннее, безответнее, а иногда и ближе была жертва. Речь шла не просто о враге, о *другом*, но часто о *близком* другом, даже о *своем* – жене ли, ребенке ли или младшем брате. Источник начала XVII века рассказывает, как мучили жертву в его время: рот набивали порохом и поджигали его, другим порох набивали снизу; женщинам прорезывали груди, продевали в раны веревки и вешали на них. Другой источник того же

времени сообщает, как во время войны с "ворами" (движение Болотникова) поступали с пленными. Учитывая нехватку тюрем, Василий Шуйский распорядился всех "воров, кои пойманы на бою", утопить или, как деликатно сказано, "посадить" в воду; пленных топили "бьючи палицами". Но и со "своими" (будущими "нашими") не лучше, и размах тот же: "Московских людей натура не богобоязливая, – пишет Котошихин, – с мужеска полу и женска по улицам грабят платье и убивают до смерти; и сыщетца того дни, как бывает царю погребение, мертвых людей убитых и зарезанных болши ста человек". Само государство узаконивает жестокость, регламентируя не столько степень наказания, сколько разнообразие их, и сдабривая описание пыточных ужасов утомительной канцелярской добросовестностью. Глава о Разбойном Приказе в книге Котошихина в этом отношении образцовая, и в ней русский диссидент XVII века даже в Швеции, куда он бежал из России и где все-таки не сносил своей головы, не упускавший ни одного случая выставить напоказ плоды тех плевелов, что "лукавый дьявол всеял" в русской земле, не находит ни одного слова осуждения. Наоборот, он, как и дьяк из Разбойного Приказа, обстоятелен, пунктуален, последователен. Он подробно излагает, какими делами занимается Приказ, каковы особенности пенитенциарной системы, упоминает, между прочим, что есть там "и мастеры заплечные; а будет тех мастеров на Москве с Н҃ (50! – *В.Т.*) человек, и даетца им годовое жалованье". Но главное, конечно, сами наказания:

"... и кто будет был на разбое и учинил убийство, или пожог или татбу, а товарыщи их розбежались и не пойманы, и таких злочинцов в празники и в-ыные дни пытают и мучат без милосердия, для того что вор и сам, не избирая дней, воровства свои и убийства делает, да и для того, чтоб по их скаске сыскать и товарыщев их. [...] А устроены для всяких воров пытки: сымут с вора рубашку и руки его назади завяжут [...] и подымут его к верху [...], а ноги его свяжут ремнем; и один человек палач вступит ему в ноги на ремень своею ногою, и тем его оттягивает, и у того вора руки станут прямо против головы его, а из суставов выдут вон; и потом ззади палачь начнет бити по спине кнутом изредка, в час боевой ударов бывает тритцать или сорок; и как ударит по которому месту по спине, и на спине станет так слово в слово бутто болшой ремень вырезан ножем мало не до костей [...] А бывают мужскому полу смертные и всякие казни: головы отсекают топором за убийства смертные и за иные злые дела; вешают за убийства ж и за иные злые дела; живого четвертают, а потом голову отсекут за измену [...]; жгут живого, за богохулство, за церковную татьбу, за содомское дело, за волховство, за чернокнижство, за книжное преложение, кто учнет вновь толковать воровски против Апостолов и Пророков и Святых Отцов с похулением; оловом и свинцом заливают горло, за денежное дело [...], а иным за малые такие вины отсекают руки и ноги, или у рук и у ног

палцы; ноги ж и руки и палцы отсекают за конфедерацство, или и за смуту, которые в том деле бывают маловинни, а иных казнят смертию. [...] Женскому полу бывают пытки против того же, что и мужскому полу, окромь того, что на огне жгут и ребра ломают. А смертные казни женскому полу бывают: за богохулство ж и за церковную татьбу, за содомское дело жгут живых; за чаровство и за убойство отсекают голову; за пагубление детей [...] живых закопывают в землю, по титки, с руками вместе и отоптывают ногами, и от того умирают того ж дни или на другой и на третей день [...]".

Конкретные "пыточные" дела XVII века демонстрируют соответствие "казуса" "закону" и вносят много нового в эту сторону русской жизни, роль которой была непомерно большой даже для того времени.

[О "русском" размахе и особой изощренности в жестокости можно судить по русским песням о девице, оскорбленной молодцем и грозящей ему тем, что велит своим братьям "подстрелить тебя, потребить душу". За всем, что следует далее, – страшная правда подлинной жизни:

Я из косточек терем выстрою,
Я из ребрышек полы выстелю,
Я из рук, из ног скамью сделаю,
Из головушки яндову солью,
Из суставчиков налью стаканчиков,
Из ясных очей чары винные,
Из твоей крови наварю пива.
Созову я всех подруженек,
.....
Загану я вам загадочку,
Вам хитру, мудру недогадливу:
Во милом живу, по милом хожу,
На милом сижу, из милово пью.

(Шейн 1, № 751, Вологодская губ.)

Песня была "старая", но модная, и пели ее в разных местах России. Курский вариант добавляет новые детали:

Из висков яво фитилей насучу,
Из мозгу яво я свечей налью,
Из жиру яво сало натоплю,
Поставлю свечу пиред кроваткою:
"Гори, моя свеча, не вгасаемчи,
Плач яво матушка не вмолкаемчи".

(1, № 751)]

Неслучайно, что тогдашняя "административная" система, судебная и исполнительная власть нередко воспринимались как бедствие. В своих "сказках" посадские люди заявляют, что они разорены "пуще турских и

крымских бусурман московскою волокитою и от неправд и неправедных судов". Как и в наши дни, каждый искал свой выход. Пьянство было, конечно, самым простым и самым распространенным путем, но путь этот был к деградации, саморазрушению, отрыву от тех ценностей духовного порядка, от семьи и общества, которые раньше были вполне доступны человеку. Хорошо, если повезет, как молодцу из "Повести о Горе-злочастии", и он, уже совсем, казалось, во власти Горя-злочастия

(Молодец пошел пеш дорогою,
а горе под руку под правую,
научает молотца богато жить –
убити и ограбить,
чтобы молотца за то повесили,
или с камнем в воду посадили),

"спамятует спасенный путь":

и оттоле молодец в монастыр пошел постригатися,
а горе у святых ворот оставается,
к молотцу впредь не привяжетца!

Но такие удачи бывают крайне редко (повезло и Савве Грудцыну, впрочем, жертве не пьянства, а любострастия и распутства, попавшему в бесовские сети, обезумевшему от мучений и болезни и спасенному, однако, видением Богородицы; бражника из известной повести, попавшей в XVII веке в индекс запрещенных книг, тоже спасла связь с высшими силами: пьянствуя, он с каждым ковшом прославляет Господа и по смерти попадает в рай и находится там "в лучшем месте"; хотя и пародийно, эта связь обыгрывается в "Празднике кабацких ярыжек", или "Службе кабаку": "Сподоби, Господи, вечер сей без побоев до пьяна напитися нам. [...] Буди, хмелю, сила твоя на нас, яко же уповахом, пьющие, на тя").

То, что именно в XVII веке пьянство получило особое распространение и стало, между прочим, и литературной темой, нужно рассматривать и как реакцию на ужасы жизни, на падение положительных стимулов, и как знак того сдвига в нравственном пространстве, который был ответом "слабых" на "сильный" вызов времени. Нет сомнений, что в XVII веке пьянство впервые выступает как явственный уже призрак народной трагедии, катастрофы, предотвратить которую может лишь появление некоего нового "сильного" в положительном отношении фактора. XVII век вообще образует некий перерыв в русской табуистической традиции, прорыв в сферу открытости – не столько сознательный, сколько обусловленный распадом старой "нравственной" парадигмы, основанной на древнем благочестии, и отсутствием новой системы регламентации, которой еще только предстояло сложиться в начале XVIII века. Миру и народу "открылось" не только пьянство, но и эротизм, впервые с очевидностью вошедший в русскую литературу и ставший предметом сознательного интере-

са читателя ("Фрол Скобеев" и др.). [То же, но в меньшей мере можно сказать о содомском грехе. В XVI веке содомия почти исключительно библейская тема, и соответствующие наклонности в линии и в кругу Ивана Грозного в гораздо большей степени плод реконструкции, чем фактических данных, ср. неясный намек Курбского ва фразе о "Кроновых жерцах" и реакцию на это Ивана Грозного ("сие неподобно писал еси" и "паче же и нам, царем, разум имущим, како уклонитися на сие, безлепие творити?"). В воинских артикулах Петра I уже упоминается "противоестественный блуд", за который грозит наказание. Меншиковский "Краткий артикул" 1706 года вводит сожжение на костре для тех, кто вступает в связь "муж с мужем" и кто "чинят блуд с ребятами". XVII век приоткрывает само это явление, и, хотя за него предусматриваются грозные кары (ср. у Котошихина), по крайней мере, по "закону", хотя протопоп Аввакум гневно отказывает в благословлении "Матфею бритобрадцу", сыну воеводы Василия Петровича Шереметева, к этому греху относятся довольно легко, во всяком случае в определенном кругу. Свидетельство Крижанича не вызывает сомнения: "Здесь, в России, таким отвратительным преступлением просто шутят, и ничего не бывает чаще, чем публично в шутливых разговорах один хвастает грехом, иной упрекает другого, третий приглашает к греху; недостает только, чтобы при всем народе совершали это преступление". Воистину, в XVII веке в этом отношении Московская Русь шла впереди Европы].

Пьянство было достаточно распространенным явлением и в Европе, и все-таки иностранных путешественников поражал на Руси и размах пьянства ("беспредел" того времени), и особенно непотребные, оскорбляющие нравственность и/или разрушительные формы этого явления. Один из таких путешественников рассказывает о пьянице, последовательно пропившем сначала кафтан, потом рубаху, наконец, порты, вышедшем из кабака в голом виде, сорвавшем горсть одуванчиков, которыми он "прикрыл свое срамное тело". Еще более колоритную сцену описывает Олеарий в своем "Путешествии в Московию":

"В Новгороде ежегодно бывает день большого богомолья, и в этот день корчмарь, или целовальник, с купленного позволения митрополита, разбивает перед кабаком несколько палаток. Здесь пьянствуют. Одна напившаяся баба, вышедши из кабака, упала на дороге и заснула. В то же время пьяный мужик, проходя мимо, увидел лежавшую и обнажившуюся бабу, возгорел похотью и прилег к ней, несмотря на ясный день и на то, что место было на большой дороге. Прилегши к бабе, он заснул. Вскоре вокруг этой пары животных образовалась целая толпа молодых парней; они смеялись и глумились, пока, наконец, не подошел один старик, который накинул кафтан на лежавших и прикрыл срамоту их".

Мережковский, назвавший это "знакомым видением русского бреда",

вспомнил о нем в начале века, поскольку проницательно ощущал присутствие этой же стихии в современной ему жизни. Пили мужчины, пили женщины, спаивали детей. Пили и священнослужители. Путешественник, рассказавший о нагом пьянице с горстью одуванчиков, упоминает и о пьяном священнике, хотевшем благословить стрельцов, поднявшем для этого руку, потерявшем равновесие и упавшем в грязь. Стрельцы подняли его, и он кое-как грязными перстами благословил их. Пили горожане и пили крестьяне. Пили в одиночку и пили семьями, творя непотребство и "бесчиние"; пили с горя и на радостях (современник пишет, что после убийства "расстриги" народ московский от радости "дадеся пьянству"). В конце 1648 г. или в самом начале 1649 г. в Москву пришла челобитная священника из Кашина; в ней сообщалось для сведения царя о том, что в Кашине

"в понедельник первыя недели Великого поста чинитца великое безчиние и беззаконие. Из уезду приезжают крестьяне з женами и з детьми на тот великий день пьют и бражничают и безчинствуют крыки и вопи. Бои меж себя до кровопролития и во весь день и до полнощи во вторник. И на то великое безчиние и пьянство многие всяких чинов люди того ж города Кашина приходят посатцкие и слоботцкие люди, а которые Государь люди Бога боятца и видячи такое великое безчиние и беззаконие и пьянство и от них плач и рыдание великое а от такова безчиния и пьянства и бою отстать безчинником им не уметь без твоего государева указу и без наказания, потому что торговым людем торг, а безчинником и беззаконником пьянство и бой и бесовская игра. Веселые с медведи и с бубны и с сурнами и со всякими бесовскими играми с иных городов торговые люди и веселые приезжают на тот Великий день а от того безчиния великого и пьянства многие крестьянские души от пьянства и убойства умирают а то безчиние и пьянство и съезд чинитца за многие лета".

[Характерен сам факт возвращения в пьяном состоянии к пережиткам язычества, оживающим как "вре́менная" реалия веселого праздника, выходящего из-под контроля официальной власти. Эти "игрища и сборища бесовские", происходившие, в частности, в Москве, в самом ее центре – Кремле, Китае, Белом городе, в первые годы царствования Алексея Михайловича, одно время были постоянной заботой светских и духовных властей. Ср. в грамоте царя от 19 декабря 1649 г.: "... в навечери(и) Рождества Христова кликали многие люди коледу и усень, а в навечери(и) Богоявления Господня кликали плугу ... собираютца на игрища (и) сборища бесовския. И мы указали ... чтоб ... в навечери ... коледы и усени не кликали, ... плуги не кликали ... А которые люди учнуть (кликать) коледу и плуги и усени и петь скверныя песни, или кто учнет кого бранить матерны ... и тем ... за такие супротивныя христианскому закону неистовства быти от нас в великой опале и в жестком наказа-

нье". Эта близость и легкая совмещаемость в сознании московских людей XVII века христианского и языческого образует очень характерную черту эпохи].

Тем же кончаются нередко и семейные праздники, даже свадьбы. Мещанская слобода в Москве. Всё, как у людей. Приглашены музыканты-солдаты. Сержант Урбановский "играл на скрипице", барабанщик Константинов – "на страментах". По мере опьянения между гостями начинается спор – "считались меж собою отечеством и богатством отцов своих". Чем дальше, тем хуже – попреки, оскорбления, брань. Вскоре началась и драка – сперва мужчины, затем и их жены, "и из избы, ухватясь за волосы, через порог в сени повалились". Один был весь в крови, у другого была выдрана борода, а жена его сказала, что "ныне от того битья младенец в брюхе трепещется". Когда дело дошло до разбора, никто не мог рассказать о драке; один сказал, что "не ведает, потому что был пьян и, сидя за столом, спал", другой – что "спал, а как проспався, пошел домой, и в то время все разошлись" и т.п. [Правда, и будучи трезвыми, они едва ли позволили бы втянуть себя в разбор: одно дело донос, другое дело – открытое сотрудничество с властями ради выяснения истины в интересах наведения порядка. В обильных "сказках" московских людей о пожарах, бесчинствах и т.п., когда многое зависело от свидетельских показаний властям, ответ всегда, по сути дела, единый – *ведать не ведаю, слухом не слыхал*, а если и слыхал, то именно то, что и без того содержится в самом вопросе и является уже известным фактом: "тово де мы не видали и речеи от них никаких не слыхали, то де наша и скаска"; "тово де мы ничего не ведаем от ково такое смятение в цркваx учинилос и ни от ково не слыхали"; "а для чего насили таво не ведоем и от каво такое дело почелося имян их и в лицо не знаем, то нша и скаска"; "и мы тог не ведаем и не слыхали то нша и скаска"; зато охотно обещали, если в будущем появится какой "воровской человек" или услышим какие "затейные смутные речи", то "станем извещать".]

Наконец, пили и просто так, без всяких поводов, до "чортиков", до одурения. Так пил, например, безвестный "гулящий человек" Исачка, проживавший в Москве, где он "могилы копал и мертвых носил". По его доносу в 1654 году была посажена в тюрьму вдова Матренка, с которой он сожительствовал. В документе, составленном на основании доноса, говорится:

"Тому де ден с 4 лег он Исачко спать с ними [с Матренкой и Василием Чеглоковым, своим приятелем, таким же пьяницей, как он сам, с которым познакомился на Кружечном дворе. – *В.Т.*] в подклети, и почело де в подклети быть светло и после того темно, что мгла, и с избы драницы почало драть, и он де Исачко от них из под клети вышел в конюшню, и около де конюшни почал быть шум, и показался ему де лес великий

и дубравы большия и люди многие землю толкут и сеют, а кажется де что на Девичьем поле; и он де Исачко из конюшни пришел к ним же в подклеть и лег на лавке, и почело ему видеться, что та женщина Матренка показала себе правую руку и на персты дунула и в подклети де почали быть луны и светлость большая, и виделось де ему, что сидят многие косматые и сеют муку и землю, и показалось де ему лес и дубрава великая и от того де его Исачка обнял страх и ужас великой. И на утрие де говорил он Исачко вдове Матренке, что она его Исачка в такой страх и ужас ввела. И она де Матренка ему сказала: есть де за нею и иныя причты, учнет де она то делать, чего человеку и в уме не вместится; и он де Исачко на вдову Матренку в той ея волшебной хитрости извещал боярам князю Ивану Петровичу Пронскому с товарищи, чтоб вдову Матренку взять в Приказ и про ея волшебство распросить".

[Доносы были обычным делом в XVII веке. О них можно судить по расследованиям случаев колдовства, волшбы, порчи. "В нынешнем во 188 году июля в 12 день (5 августа 1680 года. – *В.Т.*) по извету Мещанские слободы мещанина Гришки подошевника приведены в Посольский приказ из Новомещанской слободы мещанин Елфимко да сын ево Мишка, да Казенные слободы Ганка Кривухин, а с ними принесены в платке три лозинки рябиновые да чеснок, будто Мишка Елфимов, будучи у него на зговоре, испортил невесту свою, а ево, Гришкину, своячину девку Федорку Ермолину, а дал-де ему тот чеснок и лозинки Ганка Кривухин"].

Пьянство как явление массовое, заразительное, вовлекающее в себя новый и широкий круг людей разных социальных слоев и возрастов, не могло не соотноситься – вольно или невольно, сознательно или бессознательно – со злобой дня, и в этом смысле оно тоже было вариантом ответа на вызов времени. В одних случаях пьянство было сродни бунту, в котором бунтовщик, хотя бы отчасти, был защищен от наказания самим своим состоянием (*что с пьяного спрашивать!; что бы он ни молол...* и т.п. формулы косвенной защиты-оправдания пьяницы, выведения его из-под удара). Этот бунт выражался в сквернословии, словесных оскорблениях, поношениях, богохульстве и в более непосредственных проявлениях "активизма" – ссорах, драках и т.п. В других случаях пьянство становилось своего рода "эскапизмом" , бегством с места без перемены места, но с переменой состояния: трезвость и ясность взгляда мешали, и забвение, погружение в некое эйфорическое или отуманивающее состояние давало ощущение облегчения, снятия повседневной "озабоченности" и, следовательно, было пассивным ответом на требования жизни, хотя бы временным выходом из положения.

Но выход иногда искали в ином, в частности, в активном объявлении некоей своей позиции, выдвигаемой как "правильная", но имеющей целью оскорбление *другого* как носителя – так предполагалось – некоей ложной и вредоносной позиции, что почти автоматически делало положе-

ние оскорбителя преимущественным, по крайней мере в его собственных глазах. Особенно удобным *другим* был иностранец, иноверец. В XVII веке, особенно во второй его половине, он уже не был только жителем московского "сетльмента" – Немецкой слободы; так или иначе он уже выходил из той изоляции, которая была характерна для предыдущего века, все теснее вовлекался в жизнь города, в отношения с москвичами, все громче заявлял о себе, своих намерениях, своих желаниях. Как и в наши дни, в XVII веке уже обозначились оба полюса: с одной стороны, "переоценка" в сторону завышения и часто как следствие – заискивание, "низкопоклонство", с другой – "недооценка", т.е. заниженная оценка, которая "объявляется" этому *другому*, но за которой может стоять, наоборот, сознание превосходства этого *другого* и некий комплекс собственной неполноценности, компенсируемый "шумностью", внешней агрессивностью, кичливостью. Источники XVII века свидетельствуют о признаках складывания этого комплекса "наших" и во всяком случае, дают возможность реконструкции его оснований. Отчасти это было связано с успешными войнами с Польшей в 50–60-е годы XVII века. Одним из следствий их было основание в Москве Мещанской слободы из переселенцев из "западных" областей и пленных. Обитатели этой слободы, вчерашние иноземцы, сегодняшние москвичи, оказались тем посредствующим слоем, которому на первых порах не могло, видимо, не быть свойственно сознание пришлости и некоторой "периферийности" и желание утвердиться прочнее, доказать свою полноправность, в частности, за счет еще более "других", чем они сами, т.е. иностранцев, которые и признают себя таковыми. Исследователь Мещанской слободы пишет:

"Можно привести некоторые данные, которые указывают, что мещане не признают себя иноземцами и издеваются над иностранцами. Мещанин Василий Самойлов издевался над иностранцами и называл их шишами, за что был наказан: «Мещанину Ваське учинить наказание, бить батоги за то, что он, ездя по улицем, чинит с ыноземцы задоры и брани, отчего бывают и драки»".

Но, конечно, были и более цивилизованные и имеющие под собой веские основания проявления подобных чувств. В экономической сфере, в торговле конкуренция между русскими купцами и иностранными (как западными, так и восточными, например, персидскими, армянскими, индийскими и др.) часто складывалась не в пользу русской стороны, и русские купцы не раз жаловались правительству, что иноземцы "оголодили русскую землю", выдвигали не только справедливые упреки, но и несправедливые, иногда умышленно (впрочем, не раз, даже в самой Москве, применялось насилие – разорение торговых мест, порча товаров и т.п.). И мотивировки этих действий вовсе не всегда черпались из сферы экономической: предполагалось уже, что торговые "непорядки" имели не толь-

ко экономические причины, но коренились глубже, в некоей ложно трактуемой национально-конфессиональной основе. Естественно, что ксенофобический комплекс не мог не отразиться и в сфере религии, культа, религиозной полемики. Русское православие, начиная с Филарета, занимает оборонительную позицию по существу, хотя нередко она реализуется во внешне наступательных шагах (ср. "Изложения на лютеры, кальвины и прочия блядословцы" Хворостинина или "Изложения на Люторы" Ивана Наседки и др.).

Если не выход из состояния "под знаком беды", то свою позицию по отношению к этому состоянию, к Москве и Московской Руси, где это состояние имеет быть, объявляют те, кто был способен, хотя бы мысленно, отделить себя от ситуации, внимательно взглянуть на нее как бы со стороны, критически оценить ее и вынести свой приговор – от обвинения до проклятия. Нельзя сказать, чтобы это явление было совсем новым, но его складывание в XVII веке как особой идеологической "не-патриотической" позиции, предвосхищающей более поздний раскол "интеллигенции" и "народа", общества и власти (государства), кажется более чем вероятным. Но варианты этой позиции разнообразны и образуют довольно широкий спектр. Особенно важным и конструктивным был тот религиозно-нравственный вариант, который предполагал вопрос "За что?" и нахождение ответа на него. В глубинном плане ответ Авраамия Палицына на этот вопрос можно было бы сформулировать так – за грех убийства неповинного царевича Димитрия, за равнодушие к случившемуся, за нечуткость к явленному знаку предстоящей *иной* беды. Но у Авраамия есть и "ближний", более практического свойства ответ. Имея в виду венчание Бориса на царство и его гордо-самонадеянные слова, обращенные к патриарху Иову, Авраамий обвиняет присутствовавших при этом бояр и духовных чинов (никто не смел возразить, но "вси такающе и истину глаголюще, ублажающе" Бориса) за попустительство, за "всего мира безумное молчание еже не смеяше царю истину глаголати". Этой конструктивности (а осуждение "безумного молчания" предполагает высокую оценку "умного слова", "умной речи", совета, заинтересованного и необходимого участия в том, что важнее всего) нет ни у Котошихина, ни у Ивана Хворостинина, ни у Тимофея Акундинова, но в их высказываниях на тему "злобы дня" ценен и сам пафос отрицания, и протест против лжи, глупости, убожества. Нельзя, конечно, пройти мимо того, что все они диссиденты, так или иначе связанные с иными странами, тяготеющие к иным конфессиям, что все они люди несколько "космополитического" ("западники" или даже "восточники") и к тому же с авантюрной окраской склада, для которых принцип "сиди, где воткнут" вовсе не обязателен и связь с родиной не является непременным условием, определяющим их жизнь. Князь Иван Андреевич Хворостинин был "западником", склонным к "латынской" вере, и мечтал "отъехать в Литву". Рукописи, которые у

него были отобраны, содержали "про всяких людей Московского государства разные укоризны". О его "критических" установках можно судить по единственной "московской" вирше – *Московские люди сеют землю рожью, а живут все ложью* и по дошедшему до нас характерному высказыванию – "на Москве людей нет, всё люд глупой" (сосланный в монастырь, он покаялся и умер в Троице-Сергиевой лавре). Можно напомнить в этой связи, что обличительная линия наметилась уже у ранних московских юродивых – Максима Московского (ум. в 1433 г.), которому традиция приписывает ряд высказываний "обличительного" характера, и Василия Блаженного. – Тимофей Акундинов был не просто авантюристом, но и последним из 19 самозванцев первой половины XVII века (он объявил о своей родственной связи с Василием Шуйским). Побывав в разных странах, в частности, и в Турции, где он принял магометанство, Акундинов кончил свою жизнь в Москве, на плахе. "Московская" тема его жгла и не оставляла. Проклиная Москву, видя в ней торжествующее зло, он, похоже, любил ее и ждал своего признания ею. *Что ся ныне в нашем веку сотворило, – / то много ся злых дел расплодило,* – обращается он к Москве. Она беспечна и корыстна (*счастие свое в немецких питиях пологающе, / гради ж земля своея нелцом и поляком раздавающе. / И татаром пустошить земли своея не возбраняют*). Более того, Москва чужим дает за все это еще свои дани. Иное у нее отношение к своим: *Москва руце угрызает и оных ненавидит, / от них же приношения пенязей не видит. / Кто даст, того послушают от всей веры, / кто не даст, – затворятся от него двери.* И последнее слово – участия и предупреждения: *Что ж ты в том, Москва, добре оплошилась? / Блюдись, что дверь милосердия Божия не затворилась.* И те же мотивы проступают в виршах "На Филарета митрополита" с их противопоставлением гордого польского королевича, которому ... *царствование / Московское яко во сне ся снило,* но власть которого держалась недолго, и себя самого – *Почто, Москва, зло все забываешь, / а мне, природному своему, повинности не воздаваешь?* Но особенно показательны вирши "На поносителей ответ", где пафос гневного обличения Москвы сменяется пронзительно жалкими словами просьбы о признании его, сына, Москвой-матерью:

О Москва, мати клятвопреступления,
много в тебе клопотов и нестроения!
И ныне ты, не иставшися, и крови жаждаешь
и на своего господина клеветный лук напрязаешь.
Хто тебе што милой отчизне здавна послугует,
на того твоя ненависть всуе негодует. [...]
Изрини от себя тех митрополитанчиков окаянных,
наших и отца нашего государя царя врагов непостоянных, [...]
а приими мене в дом достояния моего.
Я естем мнимый подъячей, а истинный царевич Московский,

.....

Я естем здесь непознанный князь Шуйский,

.....

тако ж и ты, Москва, не презри мене, изнемогша.

А коли будут твои детки поносити нас чем,

мы с образца своих родитель на винник хврастия не

будем жаловать ни в чем.

Претензии Акундинова к Москве, к ее и ее обитателей нравственному облику были сугубо личны, объяснялись необоснованными претензиями и потому носили несколько фантомный характер в силу разрыва связи между реальным "злом" и целями, с которыми к теме зла обращаются. Самозванец и авантюрист искал выхода из положения для себя, и этот выход не мог не быть авантюрным, как и многие другие, ему предшествующие и за ним следующие. Но проблема выхода из ситуации – что делать и как быть? – так или иначе вставала перед каждым, хотя и в очень непохожих формах. Тем не менее все они могли бы быть объединены вокруг общего ядра, в котором обозначалось главное. Это был вопрос о правде – и малой, бытовой, повседневной, профанической (правда) и о большой, жизненной, вечной, святой (Правда) – и о суде, который ищет и находит эту правду, – частном, конкретном, с данным (*здесь* и *сейчас*) случаем соотносимом, и общем, вечном, универсальном.

В этой области и наметился опасный раскол в русском обществе, в самом нравственном пространстве Московской Руси. Одних интересовала "малая" правда и "любой" суд, лишь бы эта "малая" правда была обретена. Отсюда – опасность легкого сдвига, когда оказывается, что нужна "выгодная" правда и "выгодный" суд (т.е. "моя" правда и "мой" суд о правде), и тем самым правда и суд правды оттесняются на задний план, где теряют значение своей непререкаемости, универсальности, своей высшей нравственной силы, последней истины и последнего слова об этой истине. В "выгодной" правде в минуту "ответственного" для субъекта выбора, оказывающегося по существу именно безответственным, акцент ставится на "выгодности", а не на правде, и если выгодна неправда, то выбирают ее, подменяя ею правду. Но какая правда, такой и суд, и неправде отвечает ложный суд, *бес-судие*. В XVII веке суд становится по преимуществу неправедным, во всяком случае так он воспринимается, и каждый различает в нем прежде всего неправедность. Если суда нельзя избежать, его надо задобрить, подкупить, склонить в свою пользу. По суду и правда – бес-судие и кривда, ложь. Каждый суд – Шемякин, правда – правда Шемякина суда. От этого суда и этой правды старались бежать, уклоняться; если не удавалось, страдали от них; со стороны – покачивали головами, вздыхали или осмеивали, поносили, издевались. Действительно, суды и все, что с ними было связано, само законодательство оставляли желать лучшего. Судебник 1550 года не мог

14*

удовлетворительно отвечать потребностям сто лет спустя, и не случайно, что в 1649 году на Земском соборе принимается Соборное Уложение, которое в значительной степени учитывает и происшедшие изменения в жизни, и новые потребности общества. Нет сомнения, что Уложение 1649 года было шагом в правильном направлении, и если суды второй половины века, хотя бы в целом, соответствовали букве и духу Уложения, то дело обстояло не так уж плохо. Но определенным слоям общества не хотелось признавать этого: признание обязывало к дальнейшему совершенствованию, к конструктивной деятельности. Но этого как раз и не хотели да и не умели. Тот суд и та правда, которые уже сложились, устраивали определенный круг, как удобна ему была и идея бесконечно разъединенных двух правд и двух судов: небесная вечная Божья правда и небесный вечный Божий суд, так сказать, правда *otiosa* и суд *otiosus*, с одной стороны, и вполне реальные земные, действующие и применимые *здесь* и *теперь*, "прикладные" правда и суд. Две правды и два суда, сама идея их двойственности и вольно и невольно складывали и оформляли сомнительную двойную мораль, пользовавшуюся успехом в том слое, о котором здесь говорится. Середина осталась в результате пуста: ме́ста для честной правды, просто правды (как и суда) не стало; соответственно этому само срединное место в XVII веке не оказалось локусом концентрации наиболее активной и творческой (хотя бы в варианте "промышляющей") части общества. Оно раздвоилось. Одних слишком тянуло к "земному", к низкой прозе, и действовали они в этом своем устремлении применительно к возможностям, к выгоде, а то и к подлости. Других же взманило горнее, небесное, абсолютное, бесконечно далекое от земных проблем, от злобы дня. И раскол русского общества в этом отношении начал обнаруживать себя еще до раскола в религиозной и обрядовой сфере, хотя происходил он постепенно. Роковой для всей русской истории последних трех веков разрыв резко наметился именно в XVII столетии. Он усугублялся двумя дополнительными обстоятельствами: двойная мораль помимо исходного порока расколотости опасна и тем, что в худшие времена (и история XX века подтвердила это) происходит неизбежное сползание к некоему минимуму, к упрощению в сторону распада и хаоса, идет отбор "на худшего", торжествует принцип "Лучше похуже, да побольше и побыстрее", и в итоге оказывается, что даже "побольше и побыстрее" только усиливают это "похуже", но не компенсируют его, как предполагалось изначально; что же касается тех, кто остался предан правде и справедливости, искал, но не сумел найти их в "слабой" середине и вынужден был обратиться к небу, то чаще всего оказывалось так, что условия русской жизни уводили их из сферы активного исторического творческого в сферу "соблазна священного быта", "мистического непостоянства", "томления на роковых перекрестках", где "душа растягивается, тянется и томится среди очарования", которое не есть ни любовь,

ни самоотречение, ни жертвенность, а скорее "накат страсти, медиумизм тайного сродства", не предполагающие "категории ответственности" (Флоровский).

Эти другие, которых не удовлетворяла "малая" правда или правда применительно к обстоятельствам, были духовными максималистами. Они, люди XVII века, столь многое увидевшие, испытавшие, пережившие, были свидетелями того, что *тут сошлася Кривда с Правдою*, и глубоко уязвлены тем, что

Нонечь Кривда Правду приобидела:
пошла Правда она на вышния небеса,
а Кривда оставалась на сырой земли,
по всему народу православному.
она пала нам всем на ретиво́ сердце:
Оттого у нас в мире, стало правды нет;
стали беззакония великия.

Само признание факта попрания правды, разъединения с нею было, кажется, страшнее всех жизненных тягот, которые и были следствием того, что *Нонечь Кривда Правду приобидела*. Но никто не вступил в бой за Правду, и "правдоискательство" свелось к эскапизму, бегству в некие бесконечно далекие земли (Сибирь, Дальний Восток и далее), прообраз Беловодья или "города Игната", где не столько искали Правды, сколько спасались от Кривды, и не столько спасались от Кривды, сколько томились несказа́нным, неизведанным, беспредельным. Главным было выписаться из царства зла, из-под власти Антихриста. Эта крайняя ситуация, требовавшая крайних мер, очень отвечала ментально-психической структуре русских духовных максималистов, глубокой душевной тоске по "несбывшейся и уже несбыточной мечте", некоему сочетанию "мечтательности, и мнительности, и беспокойства". "Раскол весь в воспоминаниях и в предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настояще- го, – писал тот же исследователь. – Весь в истоме, в грезах и в снах. И вместо «голубого цветка» полусказочный Китеж... Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но исступление. Раскол есть первый припадок русской беспочвенности, отрыв от соборности, исход из истории... И совсем не обряд, но "Антихрист" есть тема и тайна русского Раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией... Весь смысл и весь пафос первого раскольничьего сопротивления не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам». Но именно в этой основной апокалиптической догадке. "Время близ есть"... Все первое поколение «расколоучителей» живет в этом элементе видений, и знамений, и предчувствий, чудес, пророчеств, обольщений".

Ужасы эпохи раскола и гонения на приверженцев старой веры под пером современника выглядят так:

"... Всюду бо мучительства меч, обагренный кровию неповинною новых страстотерпцев видяшеся, всюду плач и вопль и стонание, вся темницы во градех и в селех наполнишася христиан древняго держащихся благочестия. Везде чепи бряцаху, везде вериги звеняху, везде тряски и хомуты Никонову учению служаху, везде бичи и жезлие в крови исповеднической повсядневно омочахуся. Проповедницы Никоновых новин яростию и гневом и мучительством вместо кроткаго духа дыхаху: биением и ранами, а не благодатию Христовою увещеваху, лукавством и коварством злобных, а не апостольским смирением к вере своей привождаху и от таковаго насилованнаго лютаго мучительства облияхуся вся грады кровию. Утопаху в слезах села и веси, покрывахуся в плачи и в стонании пустыни и дебри... А елицы не могоша вышеописанных мук терпети,... вооружающеся верою собирахуся, кому где возможно бяше. При нашествии мучителей и от них сожигахуся, а овыя от их наезду с оружием и с пушками боящеся их мучительства сами сожигахуся".

В "Винограде российском или описании пострадавших в России за древлецерковное благочестие" Семен Денисов вспомнит о многих из этих мучеников.

Этой ситуации "свершения времен", конца *Царства сего* отвечало и то состояние души, которое могло бы объяснить эту тягу к "ничто", к небытию, к смерти, одушевлявшую в конце XVII – начале XVIII вв. многих русских людей. Уже в 60-х годах XVII в. в глухих вязниковских лесах, у озера Кшаро, вокруг Капитона собрались "лесные старцы"; потрясенные зрелищем торжествующего греха, они нашли единственную, но верную спасительницу – "самоубийственную смерть". Придерживаясь постоянного и полного поста, они запирали себя в избы во избежание соблазна, призывали смерть и ждали ее прихода. В "Песне морельщиков" (*Ох ты, матушка, пустыня, / Распрекрасная раиня!..*) сам Христос указывает этот путь – *Вы бегите в темны лесы, / Закрывайтеся песками, / ... / Помирайте-ка все гладом. / Не умрете – оживете, / Моего царства не минете*. Несколько позже была открыта очищающая от грехов "огненная смерть". В многочисленных гарях, пламя которых надолго озарило пространства русского Севера, погибли тысячи людей. В огонь шли семьями, деревнями, всем миром. Насильственную огненную смерть приняли в то же время Аввакум, Вавила и другие деятели раскола и духовного движения (впрочем, в 1689 году в Москве как еретики были сожжены Квирин Кульман и Нордерман). Названия многих толков в русском расколе (а они чаще всего были самоназваниями) говорят сами за себя – о конечной цели или о способах ее достижения – сожигатели, морельщики, детоубиватели, бегуны, нетовщина, глухая нетовщина и т.п. Все эти толки так или иначе берут свое начало в XVII веке и в своих названиях долго хранят память об этом столетии и о его духовной ситуации.

Раскол XVII века разделил русское общество на две части, лишив

каждую из них дара благодатного общения друг с другом. Удар пришелся по обеим частям, хотя бо́льшая чаще всего даже не подозревала понесенного ею ущерба. Раскол не только прообразовал скорый конец Московской Руси и утрату шанса на органическое развитие русского общества, полностью упущенного при Петре. Дух насилия определил очень многое в дальнейшей русской истории, и любой кризис, любое перепутье снова вызывали приступы этого духа. Видимые последствия трагедии раскола были оттеснены в тень только два с половиной века спустя, начиная с апокалиптического 1666 года, но действие духа, вызвавшего раскол и им самим вскормленного и многократно усиленного, продолжается и в наши дни: корень его не вырван, и средства сделать это опережающим созревание недобрых плодов образом неизвестны.

Так что же – поставить крест на XVII веке? Или запомнить его только как отрицательный урок? Признать его потерянным даром временем? Закрыть на него глаза? – И все-таки что-то не позволяет сделать это. Как несчастное больное дитя, он чем-то мучительно дорог и трудно отречься от него: его трагическое наследие в крови современного человека. Да и не взошли ли на прахе, костях и крови этого несчастного и безумного столетия два самых органичных и счастливых "средних" века русской истории – XVIII и XIX? Болезнь не была искоренена полностью, но она была решительно оттеснена. Сам выбор, который был сделан Россией на рубеже XVII и XVIII столетий в широкой историософской перспективе, должен пониматься в контексте опыта XVII века – и не только отрицательного. В XVII веке самом по себе звучит какая-то отчаянно тонкая нота, позволяющая, пусть на короткое время, увидеть и даже не увидеть, а скорее почувствовать русский образ Божьего царства в его интимной, домашней, открытой миру сути. Русский мессианизм, оформленный Филофеем в законченную идею, с определенного момента в XVII веке как бы одомашнивается, смягчается, "разгосударствливается", поворачивается лицом к человеку. Провиденциализм и эсхатологизм официального русского православия, его духовный "империализм" и суровость незаметно сменяются пафосом быта, того "домостроя", в котором священное опекает профаническое, усваивает его себе, "исправляет". Тема "исправы" любимая в те годы. Возникает сознание необходимости "исправы" всей жизни, под которой как раз и понимают покаяние, нравственное обращение и собранность-сосредоточенность как форму осознанного долга, ответственности за плоть и дух жизни.

О первых плодах этой "исправы", как и о самом замысле, можно судить по отдельным делам, но еще больше по словам и мыслям, отражавшим новый стиль русского православия середины XVII века, "московского" благочестия, который оповещал о присутствии, скорее о зарождении духа подлинно христианского общества. Первые признаки поворота обнаруживаются, видимо, в деятельности молодого вологодского уроженца Ивана Не-

ронова (он общался со старцем Ананием, которого считают прообразом оптинских старцев; кстати, его учеником был и будущий патриарх Никон). "Злых" плодов своего времени он вкусил сполна. К тридцати годам он остался один: родители погибли в Смуту, семья стала жертвой нападения поляков или запорожских казаков, сам он, спасаясь от преследований, в начале 20-х годов бежал в Троице-Сергиеву лавру и там был оставлен псаломщиком при Дионисии. Он избрал путь, указанный еще Иоанном Златоустом ("Маргарит") и продолженный на Руси Максимом Греком, с одной стороны, и заволжскими старцами - с другой. "Нравственно-аскетическая твердость и чувство неразрывной связи с людьми, с миром" определяли и строй его мыслей, и характер его деятельности. Современный исследователь (С.Зеньковский) говорит о том, что Неронов начал "самое большое в русской истории религиозное движение" и мечтал о создании подлинно христианского общества, о высокой нравственности мирян. В центре деятельности Неронова то, что позже назовут социальным христианством, - спасение других и лишь через них себя, улучшение жизни церкви, выход за пределы круга исключительно церковных служб, проповедь и объяснение смысла слова Божия, объявление войны и убийства нехристианским делом, необходимость идти в мир. Но идти по этому пути становилось все труднее. Церковные нестроения усиливались, и дух "реформы" имел трагические последствия для жизни русской православной церкви. Книжная "справа", задуманная Никоном и поддерживаемая, даже подстрекаемая восточными иерархами, для которых "старый обряд" был не более чем "несмысленным мудрованием", лишь внешне, по форме соотносилась с той "исправой", о которой мечтал Неронов и к которой он приступил. Дух "исправы" и "справы" был, по сути дела, противоположным. Раскол и выступления против Никона принесли Неронову новые испытания, утраты, преследования. Задуманное им дело не получило продолжения.

Но и в другом локусе русской жизни, на самом верху, отразились те же новые веяния, хотя и в несколько иной окраске. В первые годы царствования Алексея Михайловича (на престол он вступил шестнадцатилетним юношей) в его ближнем окружении складывается кружок "боголюбцев" (царский духовник Стефан Вонифатьев, воспитатель царя Борис Иванович Морозов, личный друг царя Федор Ртищев). В программе "боголюбцев" были и, несомненно, социальные моменты, вернее, признаки переориентации в этой сфере ("В начале всего потребни ратаеве, - писал Вонифатьев, - от их трудов есть хлеб, от хлеба же есть всех благ главизна"). Но главным был тот дух, который вдохновлял участников этого кружка и который быстро, хотя и на короткое время, распространялся вовне - и в Москве и в провинции. Этот дух и соответствующее ему настроение полнее всего проявились в вопросе о "единогласии", вынесенном на обсуждение общерусского церковного собора в 1649 году. Это настроение можно определить как мистико-пиетический вариант правосла-

вия, как стремление к воцерковлению всей русской жизни, предельно возможному расширению осуществляемого при литургии Царства Божия на земле. "Само вечное Царство Божие считалось тогда непрерывной, прекрасной литургией во вселенском боголепном и прекрасном храме, во время которой благочестивые души общаются с Господом. Боголюбцы считали, что вся Россия сознательно причастится телу Христову и тогда начнется Царство Божие в Третьем и Последнем Риме" (Зеньковский). Акцент на "поэтическом", на "лепоте" и гармонии церковной жизни, имеющих освятить всю жизнь, весь быт и за оградой храма, чувство умиления от лицезрения явленных на земле знаков Царства Божия при подавленности силы духовного трезвения и были главной опасностью для этого умонастроения – "соблазном священного быта", "соблазном пиетического утешения", того медиумизма и артистической игры, которые ориентировали на спонтанное, стихийное, пассивно-созерцательное, отчасти даже "сентиментально-слезливое", не оставляющее места для трезвых решений мужественной воли. Это и объясняет факт в основном "символической" деятельности в период, иногда называемый "апофеозом православия" (почитание жертв Смуты, канонизация Анны Кашинской и другие канонизации, перенесение мощей святого Филиппа в Москву, взятие царем на себя всей ответственности перед Богом за грехи своих предшественников и т.п.). Внутренние слабости этого пиетического умонастроения и возросшая роль Никона и идущего за ним консервативного епископата объясняют, почему кружок "боголюбцев" вскоре рухнул с легкостью карточного домика, почему сами "боголюбцы" были решительно отстранены от царя, почему царь отошел от своих прежних привязанностей и отложил осуществление Царства Божия на земле ради войны с Польшей, почему, наконец, "зима", которая "хотела быти", настала, превратившись в реальность русской жизни – и церковной, и мирской. Впрочем, было бы ошибкой упустить из виду усвоение Никоном боголюбческой идеи оцерковления русской жизни. Именно она легла в основание теократической утопии Никона, но "молитвенное стремление к правде, соединение духовенства и мирян под благословением Христа он заменил иерархически-административным подчинением; оцерковление жизни подменилось арестами непокорных протопопов". Слабоволие и мечтательность одних не позволили осуществиться их благим замыслам относительно коренной перестройки всей русской жизни. Гипертрофированная воля и жесткая активность других исказили основную идею русской теократии. Прорыв к "священному" в русской жизни XVII века, если и не был бесполезным и даже беспоследственным (отдаленным следствием стало явление оптинских старцев), все-таки не стал подлинно преобладающей реальностью. Действующие лица той "середины" русской жизни, о слабости которой говорилось выше, и именно те, кто имел реальную возможность действовать (Алексей Михайлович, Неронов, Ртищев, протопопы, Никон, епископат и др.), по разным причинам не смогли осу-

ществить свое дело. Но лучшие из их замыслов и религиозных переживаний стали тем наследием XVII века, о котором забывать нельзя, хотя бы и потому, что и сильные и слабые стороны его, и завоевания и поражения – поучительны и актуальны: сила и слабость *того* века не прешли – они определяют и духовную ситуацию *наших* дней.

И все-таки в наследии XVII века была сфера, где "середина" не только обнаруживала себя, но и возрастала в своем значении. В широком смысле слова – это быт. Как бы отпущенный на волю духовным максимализмом, он избрал себе как ведущий принцип пословицу "по одежке протягивай ножки", он сменил высокие, но пока еще нереальные вехи на посильные, понятные, близкие цели, и, двигаясь к ним, он уплотнял материальную ткань русской жизни, складывал человека труда, труженика, который мог успешно продолжать свой труд только в том случае, если он был еще и человеком совести, нравственным человеком. Несмотря на потрясения Петровской эпохи, этот "московский" человек XVII века, не без потерь, дожил до катастрофы XX века. Если он не потерян окончательно, наследие XVII века еще не умерло, и оно вселяет надежды на возрождение этого "среднего" человека – труда и совести – и ныне, если не в конце XX, то в начале XXI века.

К воплощению "середины" русской жизни XVII века нужно отнести, конечно, и все то, что было получено-взято от Запада, вопреки (а иногда и благодаря) долголетним войнам Московской Руси с Западом. То, что получалось-бралось, тоже относилось к категории "среднего", но до Петра никто не требовал брать, не принуждал это делать насильно, и поэтому то, что "бралось", "бралось" естественно, по мере нужды, посильно, без каких-либо мотивировок идеологического свойства. Это "среднее" проникало в русский быт и в виде материальных, и в виде духовных заимствований с Запада и становилось достоянием и того относительно слабого "среднего" слоя, который был характерен для "послесмутного" времени. Конечно, ни "Великое Зерцало", ни "Римские Деяния", ни "История семи мудрецов", ни Бова, ни Петр-Златые ключи, ни Василий Златовласый, ни Брунцвик, ни Аполлон Тирский, ни Еруслан Лазаревич (если говорить о восточных влияниях) не относились к числу высших достижений западноевропейской духовной культуры и того, что к этому времени она уже имела (и Шекспира, и Сервантеса, и Рабле, и Паскаля). Но они нравились русскому читателю, открывали перед ним новый мир, назидали его. Он тянулся к этим "средним" ценностям, прирос к ним и сделал их своими, почти не отличимыми от подлинно "своего" наследия. Русская литература XVII века, тоже "средняя" (обычно довольно поверхностная, нередко и пошловатая), была ответом и на обстоятельства русской жизни, и на опыт, почерпнутый из знакомства с литературой Запада. И дело не исчерпывается только литературой и только сферой культуры. Сама жизнь все теснее и плодотворнее сталкивала русского

человека с Западом – и не только людей верхнего слоя, как Ордин-Нащокин, Артамон Матвеев или Василий Голицын, но и людей простых, "низкого" звания. Биографии некоторых из них фантастичны и авантюрны. Так, Иван Болотников, холоп князя Телятевского, попал в плен к крымским татарам, был продан в Турцию, где работал на галерах, бежал из плена, попал в Венецию и через Польшу вернулся в Россию. Или – Тимофей Акундинов, побывавший и у запорожцев, и в Турции, и в Риме, и в Австрии, и в Венгрии, и в Польше, и в Швеции, или, наконец, "лесной старец" Вавила, "рода иноземческа, веры люторской", учившийся в "славней парижстей академии" (в Сорбонне), приехавший в Московскую Русь и погибший в пламени костра. Этот опыт общения с Западом, пока в сфере "среднего", при всех избытках, нередкой бестолковщине, иногда приобретающей комический характер, был и весьма плодотворен, и весьма поучителен.

Эта "поучительность" обнимает и нас, людей конца XX века. Смысл ее остается до конца не раскрытым, но и об эмпирии "русско-западных" встреч XVII века забывать нельзя: она тоже наше наследие, – так же, как нельзя недооценивать и то, что должно последовать за "средне-низкой" эмпирией конца нашего века, заполняющей в изобилии лотки, киоски и развалы, страницы изданий массовой печати, экраны кино и телевидения в нынешней "московской" жизни, если только она естественно будет следовать самому духу жизни, всегда противоположному хаосу-небытию.

Т. В. Цивьян (Москва)

ОБ ОДНОМ ОБРАЗЕ РУМЫНСКОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ

Bábarugă, rúgă	'Бабаруга, руга
plǫĭ-o dǫmn'e plǫĭe	дождь, Господи, дождь
plóĭiţă curátă	дождичек чистый
d'i la domnu dată	Господом данный
pă‿cûr strecurátă	через решето процеженный
pă‿sîtă cernútă	через сито просеянный
pă cîmp ast'ernúţă	на поле насыпанный'

[2, *118*]

Кришанский вариант текста, сопровождающего обряд вызывания дождя "Пеперуда", отличается от своих многочисленных собратьев. По сравнению с наиболее распространенными, он "повернут" от того, куда должен пролиться дождь (нивы, поля, луга, долины), что он должен вызвать (рост растений, богатый урожай, удачу с молоком) и т. п., в сторону того, как, каким образом он должен пролиться. "Способ проливания", определяющий характер дождя, противопоставлен обычному клише *cu găleata, leata* 'ведрами': там – ливень, обрушивающийся на землю, здесь – скорее моросящий дождичек (ср. другое значение *a cerne* 'моросить'). Проливание дождя представлено как процеживание (молоко) и просеивание (мука), после чего дождь, чистый изначально (от Господа), получает вторую степень чистоты (от человека), т. е. проходит, так сказать, стадию цивилизации.

Текст-пьеса реализуется в обряде-спектакле: в некоторых вариантах "хозяин обливает пеперуду водой и просеивает ей на голову муку сквозь сито, чтобы дождь был частым, как мука, просеиваемая через сито", "в некоторых местах пеперуду обливают не только водой, но и сывороткой или молоком" (чтобы молоко у коров текло, как вода) [9, *368*]. Муку сеют и на головы молодых на свадьбе, следя, чтобы сита не стукались друг о друга, иначе в доме не будет добра [6, № *1260*]; муку сыплют на порог перед тем, как отправляться в путь, чтобы была удача [6, № *489*] и т. д.

В контексте «операционных функций "Пеперуды"» в образе процеживания и просеивания можно видеть указание на "самый конечный" результат того, чего ожидают от плодоносного дождя, или даже обучение тому, что надо делать с полученным урожаем. Мало вырастить "колос высотой с тополь", надо его обработать, превратить в муку. Это как бы спрессованный вариант "повести хлеба" (или "повести молока, сыра", если таковые существуют), ср. ее разворачивание в другом ритуальном тексте

на обеспечение урожая, новогодней колядке "Плугушор" [14]. Спрессованность операционного цикла может означать и спрессованность (мифологического) времени, см. об этом [13] в связи, в частности, с концептом *обыденности*: время, равное мифологическому циклу, укладывается в один день (сутки). В нашем тексте спрессовывание доведено до максимума: начало (даже "пред-начало", поскольку дождя только просят, его только ожидают) и конец, обработка того, что он должен принести. Это как бы перескок через то, что знакомым, наглядным образом ассоциируется с дождем, – всходы, рост, созревание, т.е. все, относящееся к растению как таковому, а не к его переработке. Если процеживание связано с дождем по признаку *жидкий*, то пара мука-дождь требует следующей ступени метафорического мышления. Текст "Пеперуды" помогает связать начало и конец, причину и следствие. При этом ни мука, ни молоко не названы, и их надо отгадать по действиям, к ним относящимся (как в детской игре *Где мы были, мы не скажем, / А что делали, покажем*).

Эта особенность кодирования характерна для специфики модели мира (ММ): в том и состоит ее интеллектуальный аппарат, что едва ли не каждая единица (мотив, образ и т.п.) прорабатывается многократно. Тем самым обеспечивается не только лучшее усвоение алфавита ММ, но и осознание целостности мира и основоположной связи, "сотрудничества" всех его элементов. Кроме того, этим достигается большее смысловое богатство, бóльшая содержательная нагруженность каждой единицы словаря ММ, обеспечивается его компактность и задается столь же компактная грамматика. Такой принцип организации способствует и развитию комбинаторного мышления у носителей ММ. Консервативность ММ уравновешивается заложенной в ней же динамикой. Один смысл (одно клише, смысловое и формальное) закрепляется за разными ситуациями, и наоборот (ср. соотношение "содержаний" загадок и ответов на них в корпусе загадок); образуются новые связи, вскрываются исконные, но забытые и незамечаемые, и тем самым еще раз подтверждается единство мира.

В румынской традиции рассматриваемый здесь образ-клише появляется в зеркальном отражении в другом жанре текстов. Выше было сказано, что наш текст содержит в себе элементы загадки. В загадке он и всплывает (напомним, что загадка занимает особое место в корпусе фольклорных текстов: это первый обучающий ребенка текст, букварь ММ). В румынской загадке просеивание муки через сито, само сито, мука (в связи с просеиванием) загадываются через дождь, более точно, через грозу и дождевые облака, туман, снег, т.е. через атмосферные осадки, ср. типовые варианты:

Sus bat tobele /	'Наверху бьют барабаны /
Jos cad neguril	Вниз капают туманы'

(*сито, просеивание муки* [7, № 337, 1675, 1675 *a*, *в*, *c*]; в вариантах – *curg cofele* 'текут ведра', образ из "Пеперуды").

În casă ninge — 'Дома идет снег,
si afară nu — а снаружи нет'
(*просеивание муки* [7, № 336]).

Jup / — 'Бац /
în deal / — по холму /
jup / — бац /
în cel'lalt deal / — по другому холму /
în vîlcea / — в долине /
tăt ningea — все под снегом'
(*просеивание муки* [4, № 181]; та же модель "наверху шум, внизу снег" № 180 с отгадкой *сито*).

Ciumelciu, ciumelciu: / — 'Отгадай, отгадай: /
Ce-i într-un deal, cionc! / — Что на холме чок! /
Intr-unu, bonc! / — Что на нем бок! /
Şi-ntr-o vale ninge? — А в долине идет снег?'
(*просеивание муки через сито* [2, 66]).

По этому же принципу *верх, гора – низ, земля* загадывается и гром ([7, № 1848]; ср. выше "опасный гром", когда стукаются друг о друга сита на свадьбе).

Отражение зеркальное, потому что члены сравнения меняются местами. И тут и там речь идет о просеивании через сито, но в "Пеперуде" это дождь, как мука, а в загадке – мука, как дождь. При этом и тут и там загадывается не столько конечный продукт, сколько действие и инструмент; отгадка *мука* в загадках встречается редко. Но в загадках указание на муку более конкретно: это прежде всего белый цвет, да и сам характер осадков (туман, снег). Правда, появление в "Пеперуде" глагола *a aşterna* с основным значением 'покрывать, стелить', хотя и отдаленно, но вызывает ассоциации со снежным покровом (так же как и *ведра* в загадках отсылают к "Пеперуде").

Однако есть и существенное различие, и оно проходит по оппозиции *шум / тишина*. Хотя в истоках "Пеперуда" связана с Перуном, т.е. с грозой, женская ипостась, очевидно, привела к некоторому смягчению, и ее просят о дожде, а не о грозе. Вспоминается в связи с этим греческий вариант "Пеперуды" с просьбой о "тихом, молчаливом дождичке" μία βροχίτζα σιγανή, что, в свою очередь, отсылает к "немой, нетронутой воде" *apa tută neîncepută*. Этот образ находит отражение и в одном варианте загадки о просеивании муки:

Ce întra prin grădină / — 'Что входит в сад /
Şi nu face urmă? — И не производит шума?'

В подавляющем большинстве загадок просеивание представлено через шум = гром; подразумевается, таким образом, гроза. То, что это снеж-

ная гроза, конечно, свидетельствует не о своеобразии климата Румынии, а об образной свободе и изобретательности ММ, с ее уходом от буквализма, от "описания действительности"; иными словами, это еще одно проявление свойственного ММ бриколажа.

В загадках о просеивании подчеркивается движение сверху вниз, и самый подходящий к случаю образ – дождь, снег и вообще осадки, падающие с неба. Подспудный слой этого – указание на небесное происхождение муки. Мука – основа хлеба, хлеб– сакрализованная основа еды, т.е. основа жизни человека. Небесное происхождение муки делает ее чудесным даром, получаемым от Господа, а такая деталь, как барабанный бой, соответствующий грому, является дополнительным тому подтверждением. В "Пеперуде" указание на Громовержца и грозу закодировано в имени [8, *гл.* 4; 5, *418–419* и др.]. В разбираемом здесь тексте посланный с неба дождь претерпевает чудесное превращение: проходя через руки человека, он попадает на землю "процеженным" – в виде молока – и "просеянным" – в виде муки (манна небесная). Процеживание и просеивание как дополнительное очищение раскрывает эпитет *curată* 'чистый', в том числе и в сакральном значении. Разумеется, допустима и другая трактовка – и решето, и сито принадлежат не человеку, а *верхнему* миру, что может быть связано с солярной символикой этих предметов [1, *87*].

Образ дождя как муки, просеиваемой через сито, или образ муки, падающей с неба как дождь или снег, был разобран здесь на примере румынской традиции, и толчком этому послужил показавшийся нам весьма примечательным кришанский текст "Пеперуды". Использование этого образа, конечно, не ограничивается Румынией. Та же метафора просеивания и аналогичные загадки засвидетельствованы и в балканославянской традиции, см. хотя бы устойчивое клише в текстах "Пеперуды" *ситна роса*. Ср. также болгарские загадки о сите, совпадающие с соответствующими румынскими: *горе тупан тупа / доле магли падат* [12, № *2655* и под.] и построенная по той же модели загадка о громе: *На небото чука / на земята се чуе* ([12, № *281*], ср. с приведенной выше аналогичной румынской загадкой). Ср. также гадание по *ситу*, чтобы была *сита година*; таким образом, цель, действие и результат получают клишированное звуковое выражение, отмеченное "тавтологичностью": *ситна роса – сито – сита година*. Словесная формула реализуется в обряде: когда Пеперуды поют

Дай ми, бульо, ситото,
Да ти й сита година!

хозяйки выносят из дома сито с небольшим количеством муки; муку Пеперуды высыпают себе в мешки, а сито, говоря "*Хайде да е пълен амбар с жито!*", катят по двору и смотрят, как оно упадет: если дном вверх, амбар будет полным, если дном вниз – пустым (северная Болгария); в селе Тръстеник, Плевенско, хозяйка, вынося в сите муку, сыплет немно-

го на головы Перерудам перед тем, как отдать им остальное (в Кюстендилско "додулицу" *посипват с вода от бутин (за биене мляко)* [3, *177-179*]).

К мотиву "спрессованного времени" можно отнести и распространенное в балканославянской традиции клише "пусть вырастет пшеница, чтобы испечь хлеб"; иногда оно расширяется, включая фрагменты "повести хлеба":

Да ми меси майка
Ситйън питийън кървай;
В шърпъната ѝ месйън,
На хърманя ѝ плескън,
На слънците ѝ пе́кън,
Със чугеля ѝ стъргън,
Със чуваля ѝ трепън. [3, *180*]

Это распространяется и на другие славянские традиции; здесь мы ограничимся русской, начиная с "Колобка". Ср. типовое: *Из-под липова куста бъет метелица густа* [10, *125*] (*муку сеют*). В связи с оппозицией *жидкий/твердый* (дождь/мука) см. загадку о пироге: *Возьму пыльно, сделаю жидко*. Признаки *белый, снег* проявляются в загадке о молоке: *жидко, а не вода, бело, а не снег* [11, № *756*]. Оппозиция *верх/низ* (падение с неба – пирогов, молока, решета с песнями), отмечена в календарных песнях и обрядах, приуроченных к Великому посту и Масленице, см. об этом [1]. Ср. аналогии и в связи с дождем (Даль): *Весной, что рекой прольет...*; *осенью ситцем просеет...* (о дожде); *ситник* 'хлеб' и 'мелкий дождь'; *ситничек* 'самый мелкий дождь'; *Дождик поливает, сит, цем подсевает* и т. д.

Возможно, подсознательно ощущаемое клише сеющегося дождя, ассоциирующегося с просеиванием и мукой (по признаку *белый*), легло в основу ахматовского образа:

Небо мелкий дождик сеет
На зацветшую сирень.
За окном крылами веет
Белый, белый Духов день...

1. *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

2. Antologia dialectalo-folclorică a României. Bucureşti, 1983.

3. *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 1.

4. Bulgăre de aur în piele de taur. Bucureşti, 1975.

5. *Vulcănescu R.* Mitologia română. Bucureşti, 1985.

6. *Gorovei A.* Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915.

7. *Gorovei A.* Cimiliturile românilor. Bucureşti, 1972.

8. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

9. *Muşlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.

10. *Митрофанова В.* Загадки. Л., 1968.

11. *Рыбникова М.* Загадки. М.; Л., 1932.

12. *Стойкова С.* Български народни гатанки. София, 1970.

13. *Толстая С.М.* Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура: Тезисы. М., 1991.

14. *Цивьян Т.В.* К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугушор" // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Р. Эккерт (Берлин)

БОРТНИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ СЛАВЯН, СОДЕРЖАЩАЯ ДЕРИВАТЫ КОРНЯ *LAZ- 'ЛАЗИТЬ'

Архаический характер пчеловодческой терминологии у славян, а также у ряда других индоевропейских народов хорошо согласуется, с одной стороны, с древностью самого занятия добывания меда, восходящего, несомненно, еще к эпохе Среднего каменного века [1], с другой стороны, подтверждается старинными мифологическими представлениями о роли пчелы [2]. В данной статье мы ставили перед собой цель исследовать ту часть пчеловодческой терминологии, которая содержит дериваты от корня **laz-* 'лазить' и отражает древнейший вид этого промысла – лесное бортничество. Мед первоначально добывался из гнезд диких пчел, находящихся в дуплах деревьев, путем "лазанья"; т.е. люди поднимались при помощи "древолазной" снасти, ремней и веревок, на деревья за медом. Позднее выдалбливали искусственные дупла в подходящих, обычно крупных, деревьях, соснах или дубах. Их называли бортевыми деревьями. Кроме того, к деревьям подвешивались колоды с углублениями, в которых пчелы могли гнездиться. При этих действиях во всех случаях нужно было подниматься на деревья, *лазить* на них. Этим объясняется большая роль, которую играли производные от корня **laz-* в разных названиях, а также в устойчивых и отчасти идиоматичных сочетаниях (в качестве компонентов), связанных с лесным бортничеством.

Еще Р. Готьо в специальной статье [3] установил единую семантическую модель для обозначения добывания меда у ряда славянских, балтийских и финно-угорских народов, ядром которой является понятие "лазанье". В двух небольших работах нам удалось, главным образом, расширить славянский и балтийский материал, относящийся к этой проблеме [4]. В данной заметке мы ограничиваемся славянскими языковыми данными, которые мы, однако, можем существенно пополнить в сравнении с упомянутыми публикациями.

Устойчивые (и отчасти идиоматичные) словосочетания

1. *laziti bъčely. Этот фразеологизм имеет значение 'вынимать мед из улья'. Он засвидетельствован в древнерусской оригинальной литературе, а именно в "Русской Правде". Ср.: (1) а се ѡ борти. Иже борть потнеть г҃ гривнѣ / ѡже пчелы выдереть, г҃. гривны / а за пчелы, аже боудоуть нелаже/ны пчелы то т҃. коунъ [5].

В "Этимологическом словаре русского языка" М. Фасмера [6, *II*, *448*] причастие страдательного залога прошедшего времени *лаженый* 'опорожненный (об улье)' выделяется как заглавное слово с указанием на

"Русскую Правду" и с замечанием, что оно от *лазить*, т.е. 'улей, в который уже лазили'.

Данное сочетание встречается и в среднерусской письменности. Ср.: (2) ...*Петрушка Климовъ да Ондроско Заниньъ у стародубца у Васки Устинова выдрали 10 пчелы нелаженой* (Польск. д., II, 346, 1550 г. [7] – по ДРС, К).

Идиоматическое сочетание **laziti bъčely* сохранилось, правда, в уже нормализованной форме (ср. род.-вин. на месте старого вин.) в рус. простонародном *лазить пчел* 'вынимать мед из ульев' [8, *508*], 'подрезать улья, брать мед' [9, *117*] и в белорус. *Сянни хорошо лазиць пчел; Пчолы лаженыя ким-то* [10]).

Из картотеки "Словаря современного русского литературного языка" (сокр. ССРЛЯ,К) нам известна еще следующая цитата: *Воскъ мёдамъ (приговоръ когда пчолъ лазятъ)* [11].

В русских народных говорах рассмотренное сочетание бытует в несколько измененной форме с приставочным глаголом. Ср.: Подлаживать пчел. "Это слово литовское [12] и великороссийское, при бортном пчеловодстве употребляемое, и значит «вырезывать мед из бортей, стоянов, летяков и ульев с колодами», а по-украински говорится подрезывать ульи снизу" (от Г.Прокоповича – Бурнашев, 1, 70, 1843 – по СРНГ, К [13]); подлаживать пчел 'подрезывать пчел, маточник, кряж, делить пчел' (Е.А.Кострова, 1896, Вятск. губ. – по СРНГ, К); падлажить пчол 'вырезать, взять мед у пчел' (В.М.Архангельский, 1927 – по СРНГ, К); падлазить пчол 'то же' (там же – СРНГ, К) и подлазить пчел 'подрезывать и вынимать соты из ульев' (Васнецов, I, 46, 1907 – по СРНГ, К).

Сочетание **laziti bъčely* распространено не только в восточнославянских языках, в русском и белорусском, но и в старопольском. Ср.: (3) *Czo <...> Jalbrik lasbil pczoli to laszbil na swim* (1400 г.); (4) *Czibor in sorte Stanislai simplices apes re furtiua ne widarl <...>, ich ne laszbil* (1400 г.) [14].

2. ***laziti bъrtь.** Это идиоматическое сочетание, синонимичное **laziti bъčely*, зафиксировано по имеющимся в нашем распоряжении данным лишь в восточнославянских языках и в чешском языке. Ср. среднерус.: (5) ...*лазилъ де онъ Кошай на бою* [вм. *мою*] *жилую бортъ воровски* (А.Кунчур, 30, 1675 г.) [15]; рус. *лазить бортъ* – 'добывать из нее соты'. *Бортъ не лажена* [16, *I*, *118*]; *лазить бортъ, долазить* – 'осматривать, подрезывать, доставать соты' [17]; старочеш. (6) ... *Ten-li med pije, ješto na brti leze?* [18].

Для белорусского языка бесспорно можно предположить существование сочетания **laziti bъrtь* на основании сложного существительного, диал. *барцялаз* 'пчеловод' развившегося из этого сочетания [19].

Как в предыдущем разделе, так и здесь встречаются сочетания с

15*

приставочными глаголами. Ср. рус.: "*Борть подлазить, борть улазить; борть с улазом, борть без улаза*. Первые два выражения означают выем меду из бортя, последние два определяют борть не тронутый или уже с вынутым медом. Последние две фразы часто употребляются при продаже и покупке, и здесь имеют оттенок особого значения. Так говорится: продал борть с улазом или купил с улазом. Это значит, что борть куплена летом, и разумеется с медом, но продал или купил без улазу, означает, что купивший летом борть должен осенью отдать мед продавшему". (Клыковский, Мат. для рус. с/х. слов., I, 685, 1856 – по СРНГ, К); *подлаживать борть, улей* 'вырезывать, вынимать мед из бортя или улья' (там же – по СРНГ, К); *долазить борти, ульи* 'кончить уборку меда' [16, *I*, *463*].

3. ***laziti medъ, *ulazьnъjь medъ.** Первое из этих сочетаний синонимично сочетаниям, рассмотренным в двух предыдущих разделах, т.е. сочетаниям **laziti bъčely* и **laziti bъrtь*. Оно сохранено в русском и польском языках. Ср.: среднерус. (6) ... *и въ томъ знамени мнѣ бортнику медъ лазить и новодѣль дѣлать*... (АЮ, № 202, 1660 г. – по ДРС, К); рус. диал. (нижегор.) *лазить мед* 'подрезывать, доставать мед из ульев' (Лаврецкий, II, 54, 1860 – по СРНГ, К); старопольск. (7) ... *Gidzyk owyesz schyeczye, thesz Maria myod laszbi* (1471 г.) [14].

По всей вероятности следующие две цитаты из среднерусской письменности также содержат сочетания, имеющие отношение к анализируемым в данном разделе случаям. Ср.: (8) ... *лазиль де онъ Кошай на бою* (вм. *мою*) *жилую борть воровски украль у него жилую борть и волозиль медъ и пчелы выдраль* (А.Кунчур; 1675 г. – по ДРС, К) [20]. (9) ... *въ прошлыхъ де годѣхъ украль у него Аксарка Верхъшаквинской татаринъ деревни Исеняевы Кутюшко Семеновъ жилую борть и вылозиль медъ и пчелы выдраль* (А.Кунчур, № 13, с. 29, 1675 г. – по картотеке "Словаря древнерусской обиходной речи", хранящейся в Словарном кабинете им. Б.А.Ларина на филологическом факультете С.-Петербургского университета) [21].

По-видимому, перед нами сочетание с приставочным глаголом **vylaziti medъ*, которое в силу своей идиоматичности, может быть, нечетко понималось и поэтому подвергалось деформации. Наше предположение поддерживается старопольской формой *wyłaźbić*.

Как и в предыдущих случаях, здесь наблюдаются сочетания, перестроенные по живым синтаксическим законам русского языка, ибо старый винительный в данных фразеологизмах является грамматическим архаизмом. Ср. рус. диал. (нижегород.) *лазить за медом* 'вынимать мед из улья' (Ф.И.Покровский, Е.Н.Яценко, Второе Доп., 1905-1921 – по СРНГ, К), 'доставать мед из улья' (Материалы II Дополнения, 32 – по СРНГ, К).

Весьма любопытно, что компоненты *лезть, мед* и *улей*, упоминаемые в нашем анализе, формируют старинную русскую пословицу (10) *Медъ ѣсть – в улей лѣсть* (из картотеки "Словаря древнерусской обиходной речи") [22].

По свидетельству превосходного "Этимологического словаря польского языка" Ф. Славского [23, *66*], на южнославянской территории тоже встречается соответствие для исследуемых нами слов и выражений. Ср. серб.-хорв. диал. (чакавское, о. Брач) *lȁziti, lȁzim* (*med*) 'вынимать соты из улья' [24].

Сочетание **ulazъnъjь medъ* связано с сочетанием **laziti medъ*. Оно употребляется в среднерусской письменности и в русском языке в более позднее время. Ср.: (11) ... *из бортных ухожеев медвеной оброк велеть имать з бортников и с мордвы* [25], *мед самои доброй улазной* (Хоз. Мор., I, 34, 1659 г.) [26]; (12) *Оброчный медъ давать добрый, самый улазный* (Акты юридические, 213) [27].

М. Фасмер под словом *улаз* 'Ausschneiden der Waben (aus den Bienenstöken)' приводит сочетание *улазный мед* и переводит его при помощи нем. 'Jungfernhonig' [28]. В русском переводе "Этимологического словаря русского языка", выполненном О. Н. Трубачевым [6, IV, *158*], значение для сочетания *улазный мед* опущено. Переводчик так поступал с основанием, так как 'Jungfernhonig' не передает точно значение этого фразеологического оборота. Его нужно понимать, по-видимому, как 'свежий мед, т. е. такой, который только что добыли из ульев', ср. *улаз* 'подрезка, выемка сотов из ульев'. В дальнейшем этим сочетанием могли обозначать особенно качественный, хороший мед, ср. *улазный*. Старинное. О сотовом меде: спускный, самый лучший [27].

Сюда еще примыкают сочетания: рус. *время улазное*, *в улазное время*. Клыковский (I, 685, Матералы для рус. с/х. словаря 1856 – по СРНГ, К) следующим образом трактует эти сочетания: Этим выражением пчеловоды означают пору вынимания меда; они часто говорят: приди сват в улазное время, я тебя и медком покормлю и бражкой напою.

4. Некоторые другие устойчивые сочетания с компонентом, содержащим дериваты от корня **laz-*. Здесь мы прежде всего укажем на уже приведенные выше сочетания рус. *подлаживать улей* 'вырезать, вынимать мед из бортя или улья' (СРНГ, К) и *долазить улыи* 'кончить уборку меда' [16, *463*], а также на др.-рус. сочетание *ременная плетения древолазная* из "Повести о водворении христианства в Муроме" [29]. Это выражение служило обозначением для приспособления, при помощи которого бортники лазили на деревья за медом или с целью устроить новую борть. Как сообщается в упомянутом памятнике, эту "древолазную" снасть в языческие времена мертвым давали с собой в могилу.

Изучение фразеологических оборотов с компонентом, представляющим

производное от корня *laz-, показало, что наиболее полные сведения дает русский язык. Здесь и сохранились наиболее архаические формы со старым, винительным падежом, в то время как старопольский и старочешский обнаруживают несколько измененные, порою вторичные формы. Все сочетания в совокупности свидетельствуют о праславянской древности этой модели.

Лексемы, образованные от корня *laz- и используемые в пчеловодческой терминологии

1. Дериваты, образованные непосредственно от инфинитива *laziti:

К группе слов наиболее тесно связанных с глаголом *laziti относится белорус. отглагольное существительное *лáзенне, -я*, ср. р. 'подчищивание пчел'. Ср.: *Въ первое лазенне достали повпуда меду* [10].

В старопольском языке известно производное с суффиксом -ьba от глагольного корня (*)*laz: łaźba* 'wybieranie miodu z ula, tzw. podbieranie pszczół'.

(13) *Ipsis (sc. hominibus) ... precepit viginti duas arbores, apes in se continentes in melle expoliare al. przy lasbie et hoc idem mel in suam domum inducere* (1426 г.) [14].

Мы соглашаемся с Ф. Славским [23, 67, 69], который со старопольск. *łaźba* сопоставляет старочешские имена *Lazba* (мужское имя, 1382 г.), уменьшительные *Lazbicě, -ě* (1387 г.) и *Lazebka* (имя мужское *Martinus Lazebka* – 1433 г.), хотя Я. Гебауер [30] склонен их вывести из названия бани (*lazeň*), ср. старочеш. *lázn, -i; lazna, -y, lázně* и *lazebník* 'Bader'. Эта этимологизация возможна в отношении последнего из упомянутых старочешских имен собственных, ср. *Martinus Lazebka* и *lazebník*. Что касается первых двух (*Lazba, Lazbicě*), то больше вероятна их связь с прасл. диал. *lazьba 'вынимание меда из улья', тем более что и в старочешском языке имеются следы пчеловодческой терминологии, образованной от корня *laz-, ср. упомянутое выше *na brti leze* [31].

Без всяких сомнений старопольск. *łaźbić* 'вынимать мед и воск у пчел' непосредственно образовано от *lazьba. Только таким путем объясняются старопольск. формы с -b- типа *połaźbić, ułaźbić, wyłaźbić* и некоторые другие. В качестве параллели для этого процесса Ф. Славский [23, 70] указывает на старопольск. *gańbić – gańba*. Такое объяснение старопольских форм с -b- подтверждается, на наш взгляд, и сосуществованием старопольск. *połazić* и *połaźbić* 'вынимать мед из борти'.

Старопольск. *łaźbić* засвидетельствовано с 1400 г. в выше приведенных формах: *lasbil pczoli, ich* (apes) *laszbil, Maria myod laszbi* [14]. Сочетание *pszoly łaźbić* находим в: *P. Krescentyn*. Księgi o gospodarstwie. Kraków, 1549: (14) *Dosyć tylko raz do roku pczoly łaźbić.*

Без сочетания с *bъčely, medъ* глагольная форма встречается в следующем примере, приведенном в известном словаре С.Б.Линде: (15) *Pszczoly podbierać, łażbić bartnicy zowq* [32]. От *łażbić* образованы также польск. отглагольное имя существительное *łażbienie* (ср. выше упомянутое белорус. *лазенне*) и слово *łażbień* 'скамеечка, на которой сидит бортник, когда он вынимает мед и воск из улья' [33, *803*].

2. **Приставочные глаголы:**

а) **podъlaziti*, ср. рус. диал. *подлазить* 'вынимать мед из ульев', 'добывать мед из ульев в известную, принятую по обычаю или по местным условиям пору', 'подрезать мед, подкармливать пчел' (СРНГ, К); **podъlazъ*, ср. рус. диал. (вятск.) *подлаз* 'вынимание меда, сотов из улья', 'подрез сот, добыча меду из ульев' (примета: *На подлазе и мед едят*) (СРНГ, К); рус. диал. (костр., влад.) *подлаз* «'кровать, полати, оправленная сосна, кроватница, оправленная борть или кузовница'. Подлаз устраивается, собственно, не для жилища, а как предохранительная мера от медведей, лазающих на дерево за медом» (К.Завойко, I, 884 – по СРНГ, К).

Сюда, по нашему мнению, относится еще имя деятеля – среднерус. *подлащыкъ* из **podъlaz-čikъ:* (16) ... *да у деревни у осея великого князя борть со пчелами... А въ медолазъ ѣздить подлащыкъ изъ Новагорода* [34].

б) **polaziti*, ср. старопольск. *połazić* 'вынуть мед из борти', ср.: (17) *Petrus respondit: Domini, non feci, nec apes suas ascendi* vlg. *ne polaszyl.* XV в.; старопольск. *połaz* 'пасека; место, на котором стоят ульи с роями пчел': (18) ... *et cum eorundum mellificiis* al. *polazy* (1460 г.); старопольск. *połaźbić* 'вынимать мед из борти', ср.: (19) *Quod Zauischa recepit fructus mellis de melificiis* vlg. *polasbil* (1402 г.) [35].

в) **ulaziti*, ср. старопольск. *ułaźbić* 'вырезать соты из улья'; рус. диал. (пенз.) *улаз* 'подрезка, выемка сотов из ульев'. Ср.: (20) *каковы у вас ныне улазы? каков мед, добыча?* (Колеганов, II,581,1960 – по СРНГ, К); рус. диал. (вятск.) *улáз* 1.'время, пора подрезывания сотов в ульях'; (21) *Улаз ранний ко второму Спасу, поздний к Ивану постному (29 августа)* и pl. tantum *улазы, -ов* 'добывание меда': (22) *Нынешние улазы хороши* (Васнецов I, 46, 1907; Доп. Оп. I, 51, 1858 – по СРНГ, К).

г) **vylaziti*, ср. старопольск. *wyłazbić* – то же, что *ułaźbić*.

3. **Сложные имена существительные.** В результате универбации из устойчивых (и отчасти идиоматичных) сочетаний возникают сложные имена существительные. Ср. среднерус. *медолазъ* 'период сбора меда' < *лазити мед* как nomen temporis и рус. диал. (орлов.) *медолаз* 'крадущий мед в чужом улье' (Сахаров, 1901 – по СРНГ, К) как nomen agentis, а также

белорус. диал. *барцялаз* 'пчеловод', которое восходит к незасвидетельствованному сочетанию **laziti bьrtь*.

4. Названия приспособления для лазания на деревья за медом. Эти слова распространены в польском и восточнославянских языках. Ср.: польск. (старый и спец. термин пчеловодства) *łaziwo* 'лестница, употребляемая бортниками для того, чтобы подниматься на высоко расположенные борти' [23, *68*], 'конопляные веревки, при помощи которых бортник поднимается на дерево' [33, *803*]; *leziwo=lezajo, lezy, laziwo* 'спец. пчеловодческое приспособление в виде стульчика или складывающейся лестницы для лазания на сосны', 'лестница из лыка, при помощи которой бортник поднимается, чтобы мед вынимать' [33, *727*]; рус. *лезево* 'плеть, стремянки, снаряд для лазанья по бортям' [16, *II*, *234*]; укр. *лезиво* 'лестница из лыка (у бортников)' [36]; укр. диал. (полесск.) *лєзіво=ліезіво* 'пчеловодческое приспособление в виде веревки и колеса, при помощи которого поднимают колоду-улей на дерево' [37].

Ф. Славский предполагает заимствование польского слова в восточнославянские языки, хотя этот вопрос, по-видимому, еще не может считаться решенным.

5. Названия посудины для меда и т.д. В этом разделе мы хотели бы рассмотреть производные от имени существительного **lazьba*, образованные при помощи суффикса *-ebь*. Ср. белорус. *лазбень, -я* 'кадочка, выдолбленная из липового дерева или сделанная из луба, употребляемая пчеловодами при подчищении и обирании ульев, для складки меду'. Ср.: (23) *Принес целый лазбень меду* [10]. По всей вероятности, это диалектное слово в белорусском языке, ибо в "Белорусско-русском словаре" под ред. К.К. Крапивы (М., 1962) не встречается, зато в работах по белорусским народным говорам оно до самого последнего времени фиксируется: белорус. диал. *лазбень* '(долбленый сосуд) кадолбь'. Ср. (24) *Поўны лазьбень меду прыдалі* [38]; 'деревянная бочка для меда', (25)*Даўно рабілі лазьбень з ліпы, з лазьбенем хадзілі на мёд у лес, у каго былі у лесе пчолы* [39]; рус. диал. (ворон.) *лазьбень* 'жбан', (курск.) 'коробья, кадушка с крышкой вместо сундука' [6, *II*, *234*] и старопольск. *łaźbień* 'скамеечка, на которой сидел бортник при вынимании меда из борти'.

К этим образованиям, по нашему мнению, примыкает еще дериват с суффиксом *-ka:* белорус. диал. *лазобка* 'выдолбленная посудина, чаще липовая'. Ср.: (26) *Лазобка поўна меду* [38]; ср. рус. *лозóбка* 'улей' [16, *II*, *264*, *IV*, *488*] и 'улей-дуплянка', resp. 'долбленная из липы кадочка для продажи меда' (СРНГ, К).

М. Фасмер [6, *II*, *449*] несомненно прав, предполагая, что рус. диал. *лазбень* происходит из профессионального языка бортников.

Ф. Славский [23, 70] высказал мнение о том, что старопольское слово, по всей вероятности, заимствовано из белорусского языка, главным образом, на основании того, что С. Б. Линде, видимо, неточно реконструировал значение польского слова, встречающегося в Литовском статуте. Этому, однако, на наш взгляд, противоречит отсутствие каких-либо следов древнего **lazъba* в белорусском и наличие целого ряда производных от **lazъba*, а также само существование этого слова в польском. Ср. уже упомянутые выше старопольск. *łaźba* и – появившееся под его влиянием – *łaźbić*. Кроме них, как пчеловодческий термин в польском отмечено также pl. tantum *łażbiny* 'время вынимания меда' [23, 70] и отглагольное имя существительное *łażbienie* [33, 803].

Выводы

Изучаемый материал позволяет нам сделать следующие выводы:

1. Поражает большое число полных или хотя бы частичных совпадений среди анализируемых сочетаний и слов в нескольких или по крайней мере двух славянских языках: др.-рус. *пчелы нелажены*, белорус. *лазиць пчел*, старопольск. *lasbil pczoli*; среднерус. *лазить на борть*, рус. диал. *лазить борть*, белорус. *барцялаз*, старочеш. *na brti leze*; среднерус. *лазить медь*, старопольск. *tyod laszbi*, серб.-хорв. диал. (чак.) *lȁziti med*, среднерус. **vylaziti medь*, старопольск. *wyłażbic*; среднерус. *медь улазной*, старопольск. *ułażbić*; рус. диал. *подлазить*, среднерус. *подлащыкъ*; *белорус. лáзенне*, старопольск. *łażbienie*; старопольск. *łażba*, старочеш. *Lazba*, *Lazbicě*; польск. *łaźiwo*, *leziwo*, укр. *лéзиво*, рус. *лезево; белорус. лазбень*, рус. диал. *лазбень*, старопольск. *łażbień* и белорус. диал. *лазобка*, рус. диал. *лозобка*.

2. Особенно значительным является существенное расширение территории, на которой употреблялись древние фразеологизмы, обозначающие вынимание меда и содержащие компоненты **laziti & (bъčely, bъrtь, medь)*. До сих пор обычно в такого рода исследованиях ограничивались лишь данными из восточнославянских и польского языков. Наличие точных соответствий в чешском и сербскохорватском позволяет отнести модель **laziti & (bъčely, bъrtь, medь)* к праславянскому периоду [40].

3. Отнесение упомянутой модели к праславянскому языку хорошо согласуется с архаичностью фразеологических оборотов **laziti bъčely*, **laziti bъrtь*, **laziti medь*, а также **ulazъnь(jь) medь*, ср. старый винительный в составе первых трех упомянутых фразеологизмов и случаи затемнения формы (старопольск. *łażbić* с *-b-*; среднерус. *волозить*, *вылозить медь*).

4. Весьма характерной чертой древних фразеологизмов является их нормализация, т. е. некоторое изменение в структуре, устраняющее архаические черты и выравнивающее форму по живым закономерностям языка, ср. др.-рус. *нелажены пчелы* → рус. *лазить пчел;* рус. *лазить борть* →

среднерус. *лазилъ на борть*; чеш. *na brti leze*; рус. *по борцюшкам лаживала*; среднерус. *лазить медъ* → рус. *лазить за медом*.

5. Привлечение данных разного времени и разных территорий привело не только к обилию матерала, но одновременно облегчило праязыковую реконструкцию. Именно на основании таких вариантов, как **laziti bъčely*, **laziti bъrtъ* и **laziti medъ*, мы можем установить модель **laziti & (bъčely, bъrtъ, medъ)*, которая имеет еще ряд иных реализаций, ср., например, рус. *подлаживать улей, долазить ульи*. Кроме того, она может быть преобразована и в своей первой (левой) части, ср. восточнославянские и польские данные, восходящие к устойчивым (и отчасти идиоматичным) оборотам типа **dьrati & (bъčely, bъrtъ, medъ)*, **lomati & (bъčely, bъrtъ, medъ)* и к единичным среднерус. *бити пчель*, полесск. *хажать мэд* [41].

6. Поучительными являются многочисленные случаи универбации сочетаний (не только свертывание в сложные слова типа среднерус. *медолазъ*, рус. диал. *медолаз* и белорус. *барцялаз*, но и эллиптические случаи типа старопольск. *łaźba, łaźbić, łaźbienie, łaźbiny, połazić, połaźbić, ułaźbić, wyłaźbić;* рус. *долазить, подлазить* и т.д.) и возникновение на указанном выше материале (**laziti medъ*, **laziti ulii*) коммуникативного фразеологизма в виде пословицы— рус. (стар.) *Медъ ѣсть – в улей лѣсть*.

7. Изученный нами фрагмент имеет значение для выработки приемов исследования исторической фразеологии в тесной связи с исторической лексикологией и в этом смысле представляет некоторый общий интерес.

8. Наконец, мы хотели бы отметить, что этот богатый языковой материал, который, по нашему убеждению, еще можно умножить, проливает свет на многочисленные детали промысла, который уходит в глубокое прошлое. В связи в эволюцией самого пчеловодства, с выкорчевыванием лесов и с глубокими изменениями лесного хозяйства самый древний вид пчеловодства, лесное бортничество, в последние века, когда производились более или менее подробные записи языков и диалектов, уже бытовало на славянской территории лишь в некоторых заповедных зонах, самые значительные из которых приходятся на области современной Польши и Белоруссии.

1. См.: *Эккерт Р.* О роли сложных слов и соотносительных с ними сочетаний при определении семантики древнеславянского слова // Сов. славяноведение. 1977. № 6. С. 91–92, прим. 18.

2. См., например: *Топоров В.Н.* **Tel-p-n*, **tal-p-n* в свете ностратической перспективы // Конференция по сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков: Предварительные материалы. М., 1972. С. 73–81.

3. *Gauthiot R.* Des noms de l'abeille et de la ruche en indo-

européen et en finno-ougrien // Mémoires de la Société de linguistique de Paris. P., 1910. T. 16. Fasc. 4. P. 264-279.

4. *Eckert R.* Minimale Textfragmente im Slawischen und ihre Entsprechungen im Baltischen // Baltistica. IV (1). Vilnius, 1968. P. 86-91; *Idem.* Untersuchungen zur historischen Phraseologie und Lexikologie des Slawischen und Baltischen (Systemfragmente aus der Terminologie der Waldimkerei) // Linguistische Studien. B., 1981. Nr. 81.

5. Закон Судный людем. М., 1961. Археографический список XV в. С. 53. В некоторых других списках встречается несколько искаженная форма: <...> *ожо будуть пчелы налажены, то 10 кунъ* (Север. I. лет., XV в. под 1019 годом – по данным картотеки Древнерусского словаря Института русского языка РАН. В дальнейшем эти данные обозначаются сокращенно: ДРС, К. В примерах соответствующие сочетания мы выделяем подчеркиванием).

6. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. М., 1986-1987. Т. 1-4.

7. Сокращения источников даются, если это не оговорено особо, по следующему изданию: Словарь русского языка XI-XVII вв.: Указатель источников в порядке алфавита сокращенных обозначений. М., 1975. (В дальнейшем при ссылках на этот словарь используется сокращение СлРЯ XI-XVII вв.).

8. Словарь церковнославянского и русского языка. СПб.,1867. Т.2.

9. Словарь русского языка, составленный Комиссией по русскому языку АН СССР. Л., 1930. Т. 5. Вып. 1.

10. *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

11. Со ссылкой на Смоленский областной словарь В.Добровольского (Смоленск, 1914). Здесь исследуемое сочетание встречается в объяснительной части.

12. Автор, по-видимому, имеет в виду точные соответствия этим сочетаниям в литовском *kopinéti bites, kópti bitès* 'лазить пчел'.

13. Сокращения источников даются по: Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965. Вып. 1. Сокращение СРНГ, К означает: картотека Словаря русских народных говоров. Пользуясь этим случаем, мы хотели бы выразить искреннюю благодарность дирекциям Института русского языка РАН в Москве и Института языкознания РАН в С.-Петербурге за возможность пользоваться картотеками ДРС, ССРЛЯ и СРНГ.

14. Słownik staropolski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963. T. 4. Zesz. 1. S. 106. Относительно старопольской формы *łażbić* см. ниже. Что касается примера (4), то форма *ich* относится к лат. *apes* 'пчелы'; таким образом, и здесь употребляется сочетание *laszbil pczoli*.

15. СлРЯ XI-XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 300. Кстати, здесь сочетание выступает уже не с именем существительным в старом вин. п., а в нормализованной предложной конструкции *лазилъ* <...> *на* <...> *бортъ*.

Измененная согласно синтаксическим нормам современного русского языка конструкция перед нами и в случае "*Я по борцюшкам* <...> *много лаживала*" [9, *106, 117*]. В качестве параллели к последнему примеру приводим рус. диал. (сибир.) *лаживать*, многократная форма к *лазить*, ср. *Сроду не лаживал на кедр* (Словарь русских старожильческих говоров средней части р. Оби. Томск, 1964-1965. Т. 1. С. 780; Т. 2. С. 124).

16. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 1-4.

17. [16, *II, 234*]. Здесь пример приводится на др.-рус. сочетание *пчелы не лажены*.

18. *Gebauer J.* Slovník staročeský. Praha, 1970. Díl 1. S. 107. И здесь, как в вышеприведенном среднерусском примере, уже выступает нормализованная форма. Однако пример имеет первостепенное значение, так как доказывает древнее сочетание лексем *laziti* и *bъrtь* для чешского языка.

19. *Мацкевіч Ю.Ф.* Лексіка пчалярства // З народнага слоўніка. Мінск, 1975. С. 206.

20. Ср. среднерусскую цитату (5), которая, однако, не полностью совпадает с приведенной здесь.

21. Деканату филологического факультета С.-Петербургского университета мы выражаем глубокую признательность за разрешение пользоваться данными материалами.

22. С участием компонента *улей* ср. рус. *долазить улья* 'кончить собирание меда' [8, *719*].

23. *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1975. T. 5. Zesz. 1.

24. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1898-1903. [Knj.] 5. S. 134.

25. О большом значении Мордвы для средневекового русского бортничества говорит также другая цитата: *Буртаси, черниси, вяда и морьдва бортьничаху на князя великого Володимера* (Сл. погиб. Рус. зем., 23, XV в. 1238 г. - СлРЯ XI-XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 300).

26. СлРЯ XI-XVII вв. Вып. 1. С. 300.

27. Словарь церковнославянского и русского языка. СПб., 1867. Т. 4. С. 711.

28. *Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1956. Bd. 3. S. 181.

29. См.: Памятники старинной русской литературы / Под ред. Н.Костомарова. СПб., 1869. Вып. 1. С. 235.

30. *Gebauer J.* Slovník staročeský. Díl 2. S. 211.

31. См. нашу статью: Zur Deutung einiger alttschechischer Wörter aus dem Bereich der Waldimkerei // Slavia. Praha, 1990. R. 59. Seš. 4. S. 397-406.

32. *Reczek S.* Podręczny słownik dawnej polszczyzny. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968. S. 191, со ссылкой на словарь С.Б.Линде.

33. *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1902. T. 2.

34. Новгородские писцовые книги. Т. 3: Переписная оброчная книга Вотской пятины, 1500 года, 1-я половина. СПб., 1868 – по ДРС, К.

35. Все три примера взяты из: Słownik staropolski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1970. T. 6. Zesz. 1. S. 352. В качестве параллельного образования можно указать на рус. диал. (сибир.) *лазальщик* 'человек, сбирающий шишки с кедра' (СРНГ, К).

36. *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1908. Т.2. С. 353. Это чуть ли не единственный случай, когда украинский язык сохраняет термин бортничества, образованный от корня **laz-*.

37. *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974. С. 114, 115.

38. *Бялькевіч И.К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970. С. 246.

39. *Арашонкава Г.У.* У слоўнік народнай мовы // Народнае слова. Мінск, 1976. С. 16.

40. Ср. нашу заметку: Waren die Südslawen mit der Waldimkerei vertraut? // Slavia Orientalis. 1987. R. 36. Nr. 3-4. S. 481-484.

41. Соответствующие факты подробно освещены в нашей статье "Фрагмент исторического изучения устойчивых сочетаний в восточнославянских языках" (Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1979. Bd. 24, H. 4. S. 533-540), а также в статье: Aus dem Fachwortschaftz der Waldimker (Deutsch-slawisch-baltische Parallelen) // Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung. Berlin, 1984. Jg. 37. H. 2. S. 263-268.

II

А. А. Алексеев (С.-Петербург)

ВНУТРЕННЯЯ ХРОНОЛОГИЯ РУССКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА

"Для литературного языка периодизация должна строиться на других основаниях, чем для языка диалектного", – заметил в 1961 г. Н.И.Толстой (см. [7, 43]). Падение редуцированных, сложение современной грамматической системы служат главными вехами в истории живой русской речи. Историки литературного языка внутренних критериев не ищут, а используют внешние, взятые либо из социологии (донациональный и национальный периоды), либо из политической истории (киевский, удельно-вечевой, московский и т.п. периоды), либо из истории литературы ("от Пушкина до наших дней"). Безразличие к периодизации особенно заметно на фоне дискуссий по другим "теоретическим" вопросам истории литературного языка. Между тем хронология своим путем подводит нас к этим же вопросам. Всякий новый подход к дискуссионным проблемам может быть только полезен.

Прежде всего периодизация приводит к необходимости установить тождественность объекта, имеющего тысячелетнюю временную протяженность. Литературным языкам нового времени, в частности современному русскому языку, свойственны: 1) омнифункциональность, 2) общеобязательность, 3) кодифицированность, 4) стилистическая дифференцированность. В древнюю эпоху вместо этого мы видим: 1) совокупность узкофункциональных письменных языков (это свойство покрывает первый и четвертый признаки современных литературных языков), 2) обусловленность языковой формы текста его функциональным жанром, 3) стабильность, достигаемую без применения кодификации. Несхожий смысл стоит и за определением *русский* применительно к литературному языку в его разные периоды: для нового времени "свойственный русским как нации", для древней эпохи "распространенный на Руси (т.е. у восточных славян)". Сильно различается состав грамматических средств в XII и XX вв., из-за жанрового различия текстов не совпадает лексико-семантическая система. Немало можно найти и других расхождений.

Вместе с этим в условиях сохранения культурно-исторической, религиозной, этнической непрерывности происходит передача от поколения к поколению значительных материальных ресурсов лексики, фразеологии, словообразовательных типов, большого количества грамматических кате-

горий. На протяжении тысячелетия неизменным остается главный социолингвистический момент: применение наиболее стабильной языковой разновидности в качестве средства общественной коммуникации.

Как было справедливо замечено, сравнительно с другими разновидностями языка, которые используются в данной этнической группе, в этой разновидности "преодолевается нефункциональное многообразие единиц" [5, 56]. Следовательно, литературный язык может быть описан лингвистически, и это значит, что имеются внутренние опоры для его хронологии.

Таким признаком, который позволяет изнутри характеризовать литературный язык, является механизм стабилизации языковой нормы. Двусторонняя связь этого механизма с различными лингвистическими категориями, с одной стороны, и с социальными феноменами – с другой, уникальна. Приемы стабилизации нормы, определяющие характер и структуру литературного языка, зависят от принципов, на основе которых создаются новые тексты, от технологии копирования (размножения) текстов, от социальной стратификации общества и от характера отношения отдельных социальных групп к литературному языку. С историей изменений механизма стабилизации нормы может быть отождествлена история литературного языка.

В истории русского литературного языка известно два способа стабилизации языковой нормы: по образцам и путем кодекса. Первый осуществляется через использование некоторых текстов с большим общественным авторитетом в качестве непосредственных источников языковой нормы (см. [7, 72-73; 2]). Второй способ заключается в создании нормативного кодекса на основе авторитетных текстов и последующее использование его в качестве непосредственного источника нормы. Стабилизация нормы по образцам господствует в рукописную эпоху истории литературного языка, стабилизация через кодекс господствует в эпоху книгоиздательской деятельности, она вызвана к жизни прежде всего потребностями книгоиздательства. В эпоху нормативного образца возможны лингвистические предписания, напоминающие кодекс (что-то подобное было в деятельности кружка патриарха Евфимия Терновского, а затем его ученика Константина Костенецкого). В эпоху нормативного кодекса также возможно использование образцов нормы, особенно в сфере стиля, слога (например, Чехов советовал переписывать от руки прозу Лермонтова, чтобы научиться правильному изложению). Но в том и другом случае характерно именно господство одного из двух механизмов стабилизации. Замена одного механизма стабилизации другим сопровождается большими переменами в структуре литературного языка и социолингвистической ситуации в целом.

Литературный язык в первую эпоху дробился на разновидности узкофункционального назначения, был резко противопоставлен обиходному

языку, фактически не зависел от процессов, происходящих в живом языке, имел крайне узкую социальную базу. Литературный язык во вторую эпоху выступает как в устной, так и в письменной формах, обладает универсальным единством норм, а свою социальную базу расширяет на весь коллектив через школьное образование и средства массовой коммуникации. Резко изменился и характер источников, которые снабжают материалом историка литературного языка. Церковнославянская письменность, пришедшая на Русь в эпоху Крещения, сохранялась здесь и пополнялась в течение нескольких столетий, но в XVIII и XIX вв. она была вытеснена на периферию и в немалой степени утрачена из-за наплыва новых текстов – художественной, общественно-политической, научной литературы.

Историческая действительность не имеет перерывов. Как правило, новый период начинают те же люди и те же тексты, которые завершают старый. Пограничными вехами должны служить такие исторически значимые события, которые по своей сущности уже не принадлежат прошлому, но знаменуют новое. Значимость событий отражает наше субъективное понимание природы исторических процессов. Так периодизация становится концепцией предмета, выполняя гносеологическое назначение.

После нескольких малоудачных опытов в Москве свое исторически значимое место на восточнославянских землях получает в 1580 г. книгопечатание в результате издания Иваном Федоровым полного библейского кодекса в Остроге на Волыни. Прекращается рукописное копирование четьих библейских текстов, они теряют свое назначение непосредственных источников нормы. И хотя систематическая правка книжной продукции по кодифицированным нормам осуществляется на московском Печатном дворе лишь с середины XVII в., сами кодексы поступают в обращение непосредственно за изданием Острожской библии в 1586, 1591, 1596 и 1619 гг. Исключительное историческое значение принадлежит последнему из них – Грамматике Мелетия Смотрицкого, представляющей собою опыт кодификации языковых норм Острожской библии.

Смерть Ивана Грозного в 1584 г. открыла дорогу европеизации. Ее первая волна шла через Польшу, уже в конце XVI в. в боярской среде сделалось обычным знание польского языка. Так начался процесс обновления книжного репертуара. Впервые со времени крещения стала расширяться социальная база литературного языка: рядом с духовенством выступило грамотное приказное сословие. Его поэтическая и прочая литературная продукция поступила в обращение с начала XVII в. Дальнейшее развитие событий, впрочем, показало, что связь этой социальной группы с церковнославянским языком была временной и вынужденной.

Все эти факты заставляют приписывать 1580 г. пограничное значение. Изменение механизма стабилизации нормы закономерно или случайно, но, может быть, провиденциально совпало с другими важными социальными и политическими событиями.

Кодификация как господствующий механизм стабилизации нормы литературного языка не претерпела с 1580 г. принципиальных изменений.

В первом – рукописном – периоде, периоде стабилизации нормы по образцам, незаметно сколько-нибудь значительных структурных перемен литературного языка. Разумеется, интерес историка должны вызывать такие динамичные по своему характеру эпохи, как время распространения на Руси письменности и становления собственных норм восточнославянского извода церковнославянского языка, как второе южнославянское влияние, как увеличение числа письменных жанров в XVI в. События XIV–XVI вв. подготовили почву для будущих перемен, не разрушив, однако, господствующих в это время моделей.

Несомненно, вовсе не чужд проблематике периодизации вопрос о начале литературного языка. Не рассматривая его целиком в настоящей статье, хотелось бы заметить, что вопрос этот нельзя отрывать от характера источников. Наши суждения о социолингвистической ситуации христианской Руси основаны на текстах из пергаменных рукописей XI–XIII вв., сохраняющих свою актуальность и в последующее время. Для X в. и характер источников и метод исследования совершенно иные.

В эпоху кодификации нормы заметна структурная неоднородность литературного языка. Вычленение современного периода от Пушкина до наших дней закреплено авторитетной научной традицией и не вызывает сомнений. Известные трудности связаны, однако, с определением характера социолингвистического развития в допушкинский и предпушкинский период.

Ясно, что при своем появлении стабилизация нормы через кодекс имела своим объектом церковнославянские тексты. Она привела к постепенному разрушению междужанровых лингвистических различий, к консолидации выразительных средств языка церковнославянской письменности, с одной стороны, и языка русских деловых документов – с другой. Создавалась ситуация, благоприятная для того, чтобы один из этих двух языков приобрел положение универсального омнифункционального литературного языка. Преимущества религиозного, культурного характера, жанрового разнообразия были на стороне языка церковнославянской письменности, но освободить его лексико-семантическую и стилистическую системы от груза традиции никак не удавалось. Духовное сословие в этом не было заинтересовано, светская среда не решалась на крупные реформы в чуждой ей сфере.

Отвечая на все возраставшее внешнее давление, церковные круги чем дальше, тем настойчивее предлагали выход из положения в виде "простого славянского" языка, т.е. приспособление церковнославянского языка к широким социальным потребностям за счет устранения из него маркирующих его лингвистических элементов. Опыты такого рода начались уже

во второй половине XVI в. (см. [1]), не раз возобновлялись в XVII в. и с особой энергией предпринимались в начале XVIII в.,когда сама верховная власть обратилась к церковным писателям с требованием писать "словами Посольского приказа". Сходный процесс в Западной Руси дал более существенный результат в виде *простой мовы*. Впрочем, и она не имела исторической перспективы, как и тождественный по структуре *славяно-сербский* язык в конце XVIII – начале XIX в. (см. [7, *174– 194*]).

Невозможно поэтому согласиться с господствующим в настоящее время мнением, которое с новыми аргументами недавно повторил В. М. Живов [4, *14–32*], будто Петровская эпоха открывает собою новый период в истории литературного языка. В действительности она завершает известный этап его развития. Масштаб общественных преобразований был очень велик, степень вовлеченности разных социальных групп в переустройство жизни немало зависела от решения языкового вопроса. Но приспособление церковнославянского языка ко всем сферам социальной коммуникации обещало слишком долгую дорогу, а сохранение языкового приоритета за духовным сословием не отвечало интересам нарождавшегося дворянства, в руках которого сосредоточилось местное и центральное управление, в кругу которого нашла себе место новая светская культура. Именно в Петровскую эпоху противоречия социолингвистической ситуации достигли наибольшей остроты.

Конец безуспешной подгонке церковнославянского языка под литературный язык нового национального типа положила в 1730 г. языковая реформа Тредиаковского, который провозгласил полный отказ от церковнославянского как системы [6] и создание нового литературного языка с универсальным набором коммуникативных функций на основе обиходной русской речи. Впервые объектом кодификации стал русский язык, правда, почти исключительно в своей письменной форме и по преимуществу в жанре художественной литературы. Источники кодекса были пестры и разнообразны: это и церковнославянский язык, и бытовое просторечие, и приказный слог, и язык фольклора, равно как французский и некоторые другие европейские языки, языковой опыт преподавания русского языка как иностранного. Литературный язык не приобрел в XVIII в. единства лингвистических норм, он представлял собою совокупность относительно замкнутых стилей. Развитие художественной литературы способно было даже замедлить преодоление жанровой обособленности в той мере, в какой разработанный для нее нормативный кодекс питался из церковнославянских источников.

Но лингвистическая многостильность пришла в XVIII в. на смену лингвистической многосистемности, и это означало заметное продвижение социолингвистической ситуации в направлении омнифункционального литературного языка. Дворянство, потомок приказного сословия XVII в., заняло господствующее положение в социальной базе литературного язы-

ка, что обусловило резкие перемены в структуре письменных жанров.

Предпосылки нового этапа создал в конце этого периода Карамзин. Он заложил основы оригинальной художественной литературы, которая развивалась в формах, сравнительно свободных от литературных условностей, и ставила своей целью изображение русской действительности в ее истории и современном состоянии. Он также первый приложил усилия к созданию устной формы литературного языка (см. [3, *153–154*]). В 30-е гг. XIX в. результатом этих шагов стала новая структура литературного языка, в которой онтологически первичное место заняла устная обиходная литературная речь. Она и сделалась главным объектом кодификации. Источником кодекса послужило образцовое употребление русских авторов. Фактически свое новое направление кодификация приобрела со школьных грамматик Н.Греча, отразивших литературный узус эпохи от Карамзина до Пушкина.

Применительно к письменной речи специальной областью кодификации является орфография в связи с отражением на письме звучащей речи. Но письменная форма представляет собою основное хранилище архаизмов, многих разрядов специальной и терминологической лексики, что делает ее своеобразным "банком данных" и важным инструментом культурной традиции; в специфических формах она обеспечивает коммуникативную связь разных поколений.

Итак, в истории русского литературного языка выделяются две эпохи: эпоха стабилизации нормы по образцам и эпоха стабилизации нормы путем кодекса. Граница между ними располагается в конце XVI в., когда книгопечатание приобретает значение основного способа копирования текстов. Из известных исторических дат в качестве пограничной мы предлагаем принять год издания Острожской библии – 1580.

Эпоха кодекса делится на три периода: период кодификации церковнославянского языка с целью придать ему характер национального литературного языка (1580–1730); период кодификации русской письменной речи на основе разнообразных источников, в том числе церковнославянских текстов (1730–1830-е гг.); период кодификации литературного языка, прежде всего в его устной форме, на основе образцового узуса (с 1830-х годов).

Устойчивость первой эпохе придает независимость языка письменности от обиходного узуса, узость его социальной базы. Устойчивость национальному литературному языку придает его близость вплоть до тождественности к обиходной речи, тенденция к совпадению границ национального коллектива и языкового коллектива, пользующегося литературным языком.

Первые два периода эпохи кодекса в совокупности составляют эпоху перехода от литературного языка средневекового типа к литературному языку современного национального типа. Длительность переходной эпохи

обусловлена характером протекания социальных процессов в русской истории. Неустойчивость социолингвистической ситуации в это время была отражением тех перемен, которые происходили в отношениях между письменно-литературной и обиходной речью.

1. *Алексеев А.А.* Языковой вопрос у славян // Russian Linguistics. 1986. Т. 10.

2. *Алексеев А.А.* Пути стабилизации языковой нормы в России XI-XVI вв. / ВЯ. 1987. № 2.

3. *Алексеев А.А.* Место П.А.Вяземского в истории русского литературного языка // Russian Philology and History: In Honour of Prof. V.Levin. Jerusalem, 1992.

4. *Живов В.М.* Культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII – начала XX века. М., 1990.

5. *Панов М.В.* Русский язык // Языки народов СССР. М.,1966. Т.1.

6. *Сорокин Ю.С.* Стилистическая теория и речевая практика молодого Тредиаковского // Венок Тредиаковскому. Волгоград, 1976.

7. *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

Х. Бирнбаум (Лос-Анжелес)

ДИВЕРГЕНЦИЯ И КОНВЕРГЕНЦИЯ В РАЗВИТИИ ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ

Общеизвестно, что любое языковое развитие на протяжении нескольких последовательных периодов характеризуется двумя основными направлениями, одновременными или чередующимися друг с другом, – дивергенцией и конвергенцией. Это в принципе относится как к праязыковым явлениям, так и к данным литературных языков и диалектов [1]. Оба направления прослеживаются и в развитии южнославянских литературных языков – болгарского, македонского, сербскохорватского и словенского. Среди многочисленных научных интересов Н. И. Толстого особое, близкое ему лично место занимает изучение славянских литературных языков, в том числе южнославянских и, в особенности старославянского (древнеболгарского) и его местных изводов на юге и востоке славянского языкового ареала, а также сербскохорватского (которым он в совершенстве владеет с детства) [2]. Поэтому мне показалось уместным высказать на страницах сборника, выходящего в честь Никиты Ильича, несколько по необходимости предварительных замечаний относительно динамики дивергентных и конвергентных процессов в развитии южнославянских литературных языков – начиная с двух центров славянской письменности: западного в Охриде и восточного в Преславле, и вплоть до последних явлений и событий, наблюдаемых в наши дни.

Вопрос о том, какой из двух современных литературных языков – болгарский или македонский (официально существующий с 1945 г.) – ближе к старославянскому языку так называемой третьей родины, т.е. языку, засвидетельствованному в дошедших до нас памятниках (рукописных и эпиграфических) [3], остается по-прежнему спорным. На мой взгляд, однако, сама постановка вопроса в этой формулировке неверна и является, строго говоря, анахроничной. Мне кажется неправомерным сопоставление в одном временно́м плане древнейшего литературного языка славян с двумя современными литературными языками. Что же касается другого вопроса – можно ли считать старославянский язык по преимуществу древнеболгарским, или, как это иногда можно услышать в последнее время, древнемакедонским, – то ответ, по-моему, совершенно очевиден: старославянский в двух основных своих разновидностях, западной (охридской) и восточной (преславской), можно отождествить с древнеболгарским и только с ним, так как в тот период (IX – XI вв.) особого, отличного от древнеболгарского древнемакедонского языка попросту не существовало. Этому не противоречит и тот факт, что славянское наречие, с которым в

юности познакомились (и которым, по всей видимости, вполне овладели) первоучители славян – слышанное ими в окрестностях и, быть может, в пределах родного города Солуни, – находилось в диалектной зоне, которую с сегодняшней точки зрения можно назвать юговосточно-македонской. Однако отражение праславянских сочетаний *tj (*kt'), *dj как ќ, ѓ в литературном македонском и в некоторых македонских диалектах [4] является вторичным, возникшим в значительной мере под влиянием сербских ћ, ђ (ć, đ) во времена завоевания западноболгарского (македонского) ареала средневековыми сербскими владетелями, особенно царем Стефаном Душаном в середине XIV в., когда г. Скопье стал столицей сербского государства; отметим также сильное сербское воздействие в Македонии, начиная с 1881 г., т.е. по окончании трехлетнего турецкого террора. Как известно, история самобытного македонского языка может быть прослежена лишь до последних десятилетий XVIII в.

В том, что касается предполагаемого произношения солунскими братьями и их современниками, жителями области, которую некоторые ученые называют теперь первой родиной старославянского языка, рефлексов праславянских *tj (*kt'), *dj, то я склоняюсь к мнению Н.С.Трубецкого, предположившего, что они звучали примерно как ść', źd' [5] (а не ќ, ѓ, – как полагали другие, в том числе Н.Н.Дурново). Иными словами, они звучали достаточно близко к произношению тех же рефлексов в болгарском языке на всем протяжении его письменной истории, включая все дошедшие до нас старославянские памятники, за исключением Киевских листков, где они, как известно, передаются как c, z, т.е. так же, как и в современном чешском. Вот почему – на этот раз вопреки Трубецкому – я не вижу необходимости предположить особый "працерковнославянский" период языкового развития (Urkirchenslavisch Трубецкого). Также я не разделяю мнения Н.Н.Дурново, Н.С.Трубецкого, Р.О.Якобсона, Х.Г.Ланта и других о том, что глаголические соответствия старославянских ѧ, ю, ѭ в кирилло-мефодиевскую эпоху следует интерпретировать как /ą̈/, /ü/, /ǫ̈/ (или /ǫN/ в системе Трубецкого). Кстати, нет никакого сомнения в том, что жители западной части Первого болгарского царства и подданные царя Самуила (как и он сам) считали себя болгарами [6].

Можно, таким образом, предположить, что старославянский язык в его первой, не засвидетельствованной памятниками кирилло-мефодиевской фазе был, в сущности, единым языком, хоть и существовавшим в двух локальных вариантах. Помимо этого, недавно было высказано мнение о том, что этот язык, будучи самой ранней зафиксированной письменно разновидностью позднепраславянского (или, по другой терминологии, общеславянского [7]), принципиально не отличался от существовавшего одновременно с ним языка, употреблявшегося на Руси и в частности в Киеве и Новгороде. Таким образом, письменный язык раннесредневековых Охрида и Преслава, с одной стороны, и древних Киева и Новгорода (во всяком

случае, до конца XI в.) – с другой, предполагаются лишь диалектными вариантами одного и того же языка [8]. Мне уже случалось высказывать несогласие с этой точкой зрения [9], хотя, конечно, я вполне согласен с тем, что государственный и литературный язык Первого болгарского царства и язык Болгарии после ее разрушения и завоевания Византией в конце X – начале XI вв. (точнее – в 971 и 1014 гг.) был настолько близок языку Древней Руси, что введение старославянского в качестве литургического и литературного языка Киевской Руси потребовало лишь относительно мелких изменений (главным образом – фонетического характера) для того, чтобы он стал понятен представителям образованных (в первую очередь церковных) кругов и в меньшей степени – ближайшему окружению князей. Можно предположить, что высшие слои общества легче, чем простой народ, справлялись со сложным, отчасти греческим синтаксическим строем и заимствованной или новообразованной (опять преимущественно по греческой модели) лексикой нового литературного языка.

Обращаясь, далее, к вопросу соотношения древнесербского (или, иначе говоря, сербского церковнославянского) и древнехорватского (хорватского церковнославянского) литературных языков, хотелось бы отметить, что, на мой взгляд, вопреки наличию общей языковой основы, эти два языка – я имею в виду прежде всего раннюю, средневековую эпоху – нельзя, пожалуй, считать лишь двумя разновидностями одного и того же языка – подобно тому, как это можно (во всяком случае, в данный момент) сказать о двух разновидностях сербскохорватского литературного языка. А коль скоро мы имеем дело с двумя литературными языками в древности и с одним восходящим к ним литературным языком в наши дни, то это, очевидно, типичный случай конвергенции. В этой связи уместно напомнить, что не всегда легко провести различие между древнесербским и среднеболгарским (или болгарским церковнославянским послестарославянского периода, т. е. примерно после 1100 г.) литературными языками. В качестве примера можно привести творчество Константина Костенечского (Константина Философа), более ранний труд которого, "Сказание о письменах", часто относят к среднеболгарским памятникам (хотя этот трактат был написан главой так называемой ресавской школы в период между 1423 и 1426 гг., т. е. более десяти лет спустя после переселения Константина Костенечского из Болгарии в Сербию), в то время как его более позднее сочинение, "Жизнь деспота Стефана (Лазаревича)", биографию покровителя Константина, обычно считают частью древнесербской биографической литературы. В действительности, судя по чисто лингвистическим признакам, трудно решить, какое из этих произведений следует отнести к болгарской, а какое – к сербской литературе [10]. Подобным образом, средневековые литературные памятники, связанные с г. Видин (Бдин), находившимся на границе Болгарии и Сербии (в настоящее время – на территории Болгарии), такие, как, например,

Бдинский сборник, содержащий жития женщин-святых [11], можно почти на равных правах отнести как к среднеболгарской, так и к древнесербской письменности, поскольку чисто лингвистические критерии вряд ли позволяют сделать выбор в пользу одного из двух возможных решений [12].

Что же касается глаголических текстов (рукописей и многочисленных надписей [13]), относящихся к Истрии, Хорватскому приморью, Кварнерским островам (особенно к острову Крк) и к средней Далмации и написанных на чакавском диалекте древнехорватского языка, то здесь мы имеем дело с текстами существенно другой диалектной природы, чем кириллические памятники средневековых Сербии и Боснии. Такого же мнения, по-видимому, придерживается сейчас и выдающийся знаток древней южнославянской письменности (и крупный типолог) Л. Дэже, еще недавно полагавший, что можно создать единое описание синтаксического строя языка древнесербских и древнехорватских памятников [14]. Напомним в связи с этим, что до сих пор остаются неясными пути проникновения глаголического письма в Истрию, на Хорватское приморье (вместе с островами Кварнерского залива) и в Далмацию, где оно было в употреблении с конца XII – начала XIII вв. По одной гипотезе, оно пришло в эти районы с юга, вероятнее всего из Македонии через Черногорию (называвшуюся в древности Дуклей или Зетой). По другой гипотезе, глаголица использовалась в Далмации и в районах к северу от нее еще со времен путешествия славянских первоучителей (возможно – путешествия Мефодия в Рим или его возвращения из Рима) или с того времени, когда после смерти Мефодия некоторые из его учеников и сотрудников бежали в эти края или были проданы в рабство в Венеции.

Особое, промежуточное место в этом контексте занимает письменность древнего Дубровника, в частности деловые и дипломатические послания, написанные кириллицей и адресованные частью сербским (или боснийским) адресатам, а частью – османским властителям. Эти тексты, как, впрочем, и бо́льшая часть созданных в Дубровнике памятников эпохи позднего средневековья и ренессанса (за исключением ранних поэтических текстов), несомненно обнаруживают признаки екавско-штокавского диалекта [15]. Отметим далее, что во многих текстах этой группы (переписка со Стефаном Душаном, другими сербскими и боснийскими правителями, а также с Портой) специально подчеркивается, что они написаны по-сербски [16].

Мне уже приходилось высказывать гипотезу о происхождении сообщества народов, говорящих в настоящее время на едином (хотя и неоднородном в диалектном отношении) сербскохорватском языке [17]. По моему мнению, предки нынешних носителей сербскохорватских говоров пришли на новую балканскую (или, шире, юговосточно-европейскую) территорию обитания по трем направлениям: с востока и юго-востока после отделения от предков славянских болгар (в отличие от протоболгар алтайского

происхождения), с севера, из нынешней Венгрии (через Великую венгерскую равнину) и с северо-запада из района Восточных Альп, вместе с предками нынешних словенцев. Эти три миграционных потока можно примерно соотнести с группами, говорящими на штокавском (или, по крайней мере, на экавско-штокавском), чакавском (возможно также отчасти – на екавско-штокавском) и кайкавском диалектах соответственно, чем и объясняется тот факт, что кайкавский имеет, как известно, тесные связи со словенским языком. Таким образом, кайкавский диалект, хотя он и находится в самом центре хорватского языкового ареала (столица Хорватии – Загреб – относится к кайкавской диалектной зоне), возник, по всей вероятности, на языковой основе, общей со словенским. Этого мнения придерживаются сейчас многие исследователи, а в прошлом в этом духе высказывался известный словенский языковед Фр. Рамовш. Таким образом, хотя описанные процессы относятся скорее к дописьменной эпохе и, следовательно, не могут считаться частью истории литературных языков, переход предков нынешних носителей кайкавского наречия из орбиты словенского языка (или, точнее, его предшественника) в орбиту сербскохорватского (точнее – древнехорватского) языка является неоспоримым примером сложного переплетения дивергентно-конвергентных процессов. Как можно видеть, расщепление прасловенского и протокайкавского диалектов следует считать дивергенцией, а постепенное сближение кайкавского (точнее – протокайкавского) и древнехорватского диалектов в ту же эпоху – конвергенцией.

Остановимся, наконец, на языковой ситуации современной Югославии. На мой взгляд, в данный момент (лето 1991 г.) литературный сербскохорватский всё еще можно считать в основном единым языком, существующим, правда, в двух четко определенных литературных вариантах. Западный вариант, екавско-штокавский по своей диалектной природе и использующий латиницу, в последнее время получил в Хорватии официальное название "хорватского литературного языка" (hrvatski književni jezik). Вполне возможно, что политические – и, увы, военные – события ближайшего будущего увеличат дистанцию между этими двумя вариантами, особенно в области лексики (причем хорватский продолжит заимствование лексического материала из чакавского и кайкавского диалектных комплексов, а также западноевропейских языков, в частности, английского, немецкого и итальянского). Это, в свою очередь, может привести к появлению двух самостоятельных, хотя и близких, литературных языков, и, таким образом, соотношение, существовавшее в средние века, будет восстановлено (правда, другими средствами и в других условиях). Не касаясь насыщенного эмоциями вопроса о желательности такого языкового развития – вопроса, на который разные люди дадут, несомненно, противоположные ответы, – можно с уверенностью сказать, что с чисто лингвистической точки зрения такое развитие никак нельзя считать траге-

дией (это, с другой стороны, вовсе не означает, что расщепление литературного сербскоховатского языка на сербский и хорватский следует обязательно считать желательным или единственно возможным).

Гораздо более серьёзной представляется дальнейшая судьба современного стандартного (литературного) македонского языка, не утвердившегося в достаточной мере из-за краткости своего (всего лишь полувекового) существования. Как известно, и в Греции, и в Болгарии есть силы, не признающие существования особой македонской этнической и языковой единицы. В Греции при этом принято ссылаться на "четырехтысячелетнюю" историю большой Македонии [18] , а в Болгарии, во-первых, на "историческую принадлежность" Болгарии македонской территории (примерно равной части исторической Македонии, входящей сейчас в состав Югославии) [19], а во-вторых – на тот бесспорный факт, что македонский литературный язык возник на основе западноболгарского диалектного комплекса, что, в частности, отражено в его грамматическом строе и лексическом фонде. Помимо греческих и болгарских претензий на македонскую территорию, следует отметить ещё и желание некоторых кругов в нынешней Сербии присоединить Македонию или её часть к великосербскому государству. Таким образом, если политический распад Югославии как единого государства окажется неизбежным, то возникнет вопрос о дальнейшем существовании не только Македонии как самостоятельной республики в составе федеративной (или конфедеративной) Югославии, но и – как это ни печально – самого македонского языка и македонского народа. А такое, к сожалению, возможное развитие может стать трагедией самого большого масштаба.

В заключение отметим, что полная конвергенция или, в известном смысле, реконвергенция двух языков (точнее – интеграция одного языка в другой) – явление, встречающееся и в наши дни. Из примеров, хорошо знакомых славистам и специалистам по Восточной Европе, назовем хотя бы практическое исчезновение самостоятельного молдавского языка, который после восстановления основанной на латинском алфавите письменности теперь снова считается лишь разновидностью румынского. Сходно складывается и судьба современного кашубского языка (или, точнее говоря, кашубского "культурного диалекта"), который на наших глазах превращается в периферийный польский диалект.

1. Ср., например: *Бирнбаум Х.* О двух основных направлениях в языковом развитии // ВЯ 1985. № 2. С. 32–42; *Birnbaum H.* Divergence and Convergence in Linguistic Evolution // Papers from the 6th International Conference on Historical Linguistics (Current Issues in Linguistic Theory 34). Amsterdam; Poznań, 1985. P. 1–24.

2. Особо отметим сб. работ Н.И.Толстого: *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988, в частности, с.

34-209. Отдельные работы, представленные в этом сборнике, были опубликованы ранее на русском и сербскохорватском языках.

3. В сущности, единственный старославянский памятник, который, по-видимому, связан не с так называемой третьей родиной, а скорее со второй – Моравией и Паннонией – это Киевские листки, считающиеся обычно самым древним текстом, написанным на славянском языке (вопреки неудачной попытке Й.Хамма доказать, что он был фальсифицирован В.Ганкой). Некоторые специалисты (Ф.Мареш, Й.Схакен и др.) полагают, что памятник был создан еще в конце IX или в самом начале X века. По мнению З.Штибера, Й.Схакена и некоторых других ученых, местом написания Киевских листков является Паннония. См. об этом: *Schaeken J.* Die Kiever Blätter. Amsterdam, 1987. S. 117–120.

4. Но в некоторых македонских говорах указанные сочетания отражаются как *шт, жд* (с возможным переходом в *ш, ж*), т.е. так же, как и в болгарском.

5. *Trubetzkoy N.S.* Die altkirchenslavischen Vertretungen der ursl. **tj, *dj* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1936. Bd. 13. S. 88–97; *Trubetzkoy N.S.* Altkirchenslavische Grammatik. Wien, 1954. S. 80–81.

6. Подробнее об этом см.: *Birnbaum H.* The Linguistic Type of old Church Slavonic Viewed in the Perspective of Time and Space // Scando-Slavica. 1990. Vol. 36. P. 115–130 (в особенности с. 115–121, 127–128); а также в соответствующих разделах готовящегося к изданию руководства: *Birnbaum H., Schaeken J.* Handbuch des Altkirchenslavischen. München. В том, что касается фонологической интерпретации старославянских ѫ, ю, ѭ, отсылаю читателя к работе: *Collins D.E.* Front Rounded Vowels and the Phoneme */j/* in Proto-Church-Slavonic // Die Welt der Slaven (в печати), мнение автора которой я вполне разделяю.

7. Об употреблении этих двух частично синонимичных названий для праязыка славян см.: *Birnbaum H.* Some Terminological and Substantive Issues in Slavic Historical Linguistics // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1987. Vol. 35/36. P. 299–323; *Birnbaum H.* Zur Problematik des Urslavischen // Croatica-Slavica-Indoeuropaea. Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien, 1990. Ergänzungsband 8. S. 21–27 (в особенности, с. 25–26).

8. См. *Lunt H.G.* On the Relationship of Old Church Slavonic to the Written Language of Early Rus // Russian Linguistics, 1987. Vol. 11. P. 133–162 (в особенности, с. 153–157 и 158); *Lunt H.G.* The Language of Rus' in the Eleventh Century: Some Observations about Facts and Theories // Harvard Ukrainian Studies. 1988 / 1989. Vol. 12 / 13. P. 276–313.

9. *Birnbaum H.* The Earliest Period of Slavic Literacy and its Linguistic Evidence: Problems of Identification and Denotation //

Сборник в памет на акад. В.И.Георгиев. София (в печати). Другую крайность представляет следующее высказывание Б.А.Ларина: "... так как старославянский все-таки был языком не совсем близким (он настолько существенно отличался от русского, что воспринимался как чужой, иностранный язык), то его изучение представляло довольно большую трудность и требовало весьма длительных занятий и немалых дарований" (*Ларин Б.А.* Лекции по истории русского литературного языка, X – середина XVIII вв. М., 1975. С. 108–109); как будет видно из дальнейшего, с подобной точкой зрения я также не могу согласиться.

10. См., в частности: *Kujew K.* Konstantyn Kostenecki w literaturze bułgarskiej i serbskiej. Kraków, 1950, а также трактовку этого вопроса К.Куевым в коллективном труде: История на българската литература. София, 1962. Т. 1. С. 315–325; ср. далее: *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 214–218; здесь же приводится библиография вопроса.

11. См.: Bdinski Zbornik: Old Slavonic Menologium A.D. 1360. L., 1972; Bdinski Zbornik: An Old-Slavonic Menologium of Women Saints. Brügge, 1973; см. также мою рецензию в: Byzantine Studies. 1975. № 2. P. 63–76.

12. См. также мои замечания на этот счет в статье "Zur Problematik des Westkirchenslavishen", опубликованной в сборнике в честь Ф.В.Мареша (Litterae Slavicae Medii Aevii. München, 1985. S. 53–65, в особенности с.63–65 и прим.14), и в статье "The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture (Medieval Russian Culture (California Slavic Studies 12), ed. by Henrik Birnbaum and Michael S.Flier. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 3–30, особенно с. 15–16 и прим. 19).

13. См. полный обзор глаголических надписей, найденных на территории Югославии: *Fučić B.* Glagoljski natpisi. Zagreb, 1982.

14. *Dezső L.* Studies in Old Serbo-Croatian Syntax. Budapest; München, 1982 (см. также мою рецензию в: Language 60, 1984. P. 194); *Дэже Л.* Древнеболгарский, древнерусский и древнесербский литературные языки: проблемы их сравнительного и типологического изучения // Slavica 24, 1990. С. 9–25.

15. Подробнее о языке древнего Дубровника и о споре относительно его происхождения и характера см., например: *Ивић П.* Српски народ и његов језик. Београд, 1971. С. 126–147, в особенности с. 141–142.

16. Об отношениях Дубровника с Портой см.: *Фрейденберг М.М.* Дубровник и Османская империя. М., 1989; о связях между Дубровником и Сербией, Боснией и Турцией см.: *Foretić V.* Povijest Dubrovnika do 1808. Zagreb, 1980. Knj.1. S.81–94, 152–159, 166–172, 178–241, 270–272.

17. См. мои замечания на этот счет: *Birnbaum H.* A Typological View of Serbo-Croatian: Some Preliminary Considerations // Зборник

Матице Српске за филологију и лингвистику 27/28, 1984/1985. С. 77–84, особенно с. 81; а также: *Birnbaum H.* Was there a Slavic Landtaking of the Balkans and, if so, Along what Routes did it Proceed? // Migrations in Balkan History. Belgrade, 1989. P. 47–60; *Birnbaum H.* Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture. N.Y., 1991. P. 1–24 ("Slavic Migration Routes into Southern Europe and the Early Divisions of the Southern Slavs").

18. Ср. написанную в этом духе, хотя и небезынтересную в других отношениях книгу Macedonia: 4000 Years of Greek History and Civilization, ed. by M.B.Sakellariou. Athens, 1983 [1988] (греческое издание 1982 года).

19. Имеется в виду в первую очередь эпоха царя Самуила (конец X – начало XI вв.), откуда желание части македонцев считать его "своим", а не болгарским царем, с чем, конечно, трудно согласиться, а также очень короткий период после Сан-Стефанского мирного договора (3 марта 1878 г.), до отмены соответствующего решения Берлинским конгрессом (13 июня – 13 июля того же года).

Т. И. ВЕНДИНА (Москва)

К ВОПРОСУ О СОЗДАНИИ ЕДИНОЙ ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ СЛАВЯНСКИХ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ СРЕДСТВ

Развернувшаяся после IX съезда славистов работа по сопоставительному изучению словообразовательных систем славянских языков не только способствовала каталогизации словообразовательных явлений, подлежащих межъязыковой конфронтации, но и широкому распространению системно-функционального подхода к деривационному материалу. Успехи, достигнутые славянским сопоставительным языкознанием, доказали справедливость утверждения представителей чешской лингвистической школы, высказанного ими еще в 60-е годы, что при сопоставлении близкородственных языков система в значительной мере повторяется [1], различия прослеживаются в основном на уровне функциональном, поэтому если при исследовании языков структурно отдаленных центр тяжести лежит на конфронтации системной, то при изучении языков структурно близких – на конфронтации функциональной [2]. В связи с этим со всей очевидностью встает задача создания единой функциональной классификации славянских словообразовательных формантов, ориентированной на выявление сходств и различий в структурной и семантической функциях аффиксальных морфем.

Необходимость ее разработки диктуется не только общим уровнем развития конфронтационного, но и потребностями сравнительно-исторического словообразования, так как отсутствие единой и полной функциональной классификации словообразовательных формантов (как основы построения системы единиц функционально противопоставленных) является препятствием на пути к созданию теории генетического словообразования [3]. Между тем известно, что именно словообразовательные морфемы, отличающиеся высокой стабильностью, воспроизводимостью, способностью сохранять этимологическую память слова [4] и передавать ее от поколения к поколению, обладающие исчислимым набором словообразовательных значений (СЗ) и функций, являются надежными квалификаторами сходств и различий славянских языков, диагностами их генетической соотнесенности и языкового родства [5].

Создание единой функциональной классификации словообразовательных аффиксов диктуется также потребностями семантической типологии славянских языков, требующей учета морфемно-словообразовательной характеристики лексикона с точки зрения продуктивности различных классов и типов морфем, а также способов словообразования [6]. О необходимости ее разработки в целях изучения процессов формирования лекси-

ческих систем славянских языков говорил еще на VI съезде славистов Н.И.Толстой. В отличие от "классической" общей типологии, устанавливающей в основном, как одни и те же категории, одно и то же содержание выражается различными средствами, она способна продемонстрировать, как одними и теми же или весьма близкими формальными средствами языка выражается разное содержание [7]. Построение единой функциональной классификации славянских словообразовательных средств явится первым этапом реализации этой задачи.

Конфронтационная основа классификации будет, таким образом, служить различным целям – как типологическим, так и сравнительно-историческим. Если историк языка использует ее данные в целях реконструкции исторического прошлого сравниваемых языков, то типолог воспользуется сравнением с целью выяснения универсальных законов развития речевого мышления и формирования морфологического строя языка не только в процессе его исторического развития, но и в его функционировании [8]. Типологическая направленность классификации позволит обнаружить на любом синхронном срезе языка взаимодействие словообразовательной и лексической типологии. Итогом этого взаимодействия является возникновение словообразовательных формантов со своей семантической функцией. Она выкристаллизовывается в процессе развития языка постепенно, на основе обобщения многочисленных лексических значений производных, объединенных данным аффиксом, путем извлечения из них повторяющихся семантических компонентов. Такая классификация даст исчерпывающие сведения об инвентаре словообразовательных единиц, их семантической функции, правилах сочетания, характере системных отношений между ними, позволит наконец выявить структурно-семантические корреляции аффиксов славянских языков.

Имеющиеся сейчас представления о ситуации в славянских словообразовательных системах свидетельствуют о том, что славянские языки различаются не столько инвентарем словообразовательных единиц, сколько их дистрибуцией, правилами использования. Эти дистрибутивные показатели дают возможность по-новому взглянуть на систему отношений славянских языков, унаследованную из праславянской эпохи. Единая функциональная классификация словообразовательных средств позволит выделить как интегральные, так и дифференциальные лексико-словообразовательные явления, определить типы и направления конвергентных и дивергентных лексико-словообразовательных процессов, представить классификацию славянских языков по данным словообразования.

Очевидно, что такая работа, требующая проникновения в глубинные структуры языков, может быть выполнена лишь коллективом ученых, использующих общую программу исследования, единую методику обработки материала и общий понятийно-терминологический аппарат. Предлагаемые в статье принципы анализа материала, апробированные автором в работе,

посвященной дифференциации славянских языков на основе использования в них генетически идентичных субстантивных суффиксов с консонантными элементами *-k-*, *-c-*, *-č-* [9], думается, могут быть использованы при разработке этой программы. Дальнейшая работа над классификацией внесет, несомненно, коррективы и уточнения в эти предварительные рекомендации, однако уже на этом этапе обсуждение их было бы полезным и своевременным.

Работа может быть выполнена либо в виде монографического описания, либо в виде словаря. В первом случае она будет более информативна, так как позволит учесть не только общие, но и частные вопросы, что даст возможность представить картину схождений и расхождений славянских языков с тончайшими нюансами. Во втором – материал будет даваться в более обобщенном, схематическом виде, однако рельефнее обозначатся интегральные и дифференциальные признаки. Наконец, может быть избран и третий путь, объединяющий оба варианта: в этом случае монографическое описание завершит классификация словообразовательных формантов, выполненная в виде таблиц или словаря.

Независимо от выбранного варианта исследования, оно должно состоять из двух частей: в первой части описание будет вестись от формы к значению (т.е. от средств к функциям), во второй – от значения к форме (т.е. от функции к средствам), что позволит эксплицировать сходства и различия языков в устройстве словообразовательно-семантических полей (выделить ядерные и периферийные аффиксы, представить их дистрибуцию, направление движения в пределах того или иного поля). Описание в обеих частях целесообразно дать по принципу частеречной принадлежности производного, т.е. обозначить разделы: "именное словообразование" (отдельно выделить субстантивное, адъективное и т.д.), "глагольное", "адвербное"; в первой части внутри каждого раздела – по слоообразовательным формантам. В целях упорядочения и систематизации материала системно-функциональное описание следует вести по одной рабочей модели с тем, чтобы оно отвечало требованиям сопоставимости. Разработка такой модели предполагает выбор единых методологических и теоретических посылок, а также критериев сопоставления, учитывающих иерархическую значимость параметров. Межсистемному сопоставлению словообразовательных средств славянских языков должен предшествовать внутрисистемный анализ, имеющий своей целью выявление их организации в рамках одного языка: необходимо провести инвентаризацию словообразовательных единиц и передаваемых ими СЗ (определить, в частности, наличие и соотношение мутационных, транспозиционных и модификационных образований с каждым существующим в языке аффиксом; внутри каждой этой группы выделить подгруппы на основе общности передаваемых лексико-словообразовательных значений, например, среди мутационных субстантивов – имена, являющиеся субъектными, объектными или локатив-

ными номинациями, среди транспозитов – nomina actionis и nomina abstracta и т.д.). Предварительная схема такого анализа производных различной частеречной принадлежности выглядит следующим образом:

Имя существительное: мутационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие и процентное соотношение производных с субъектным ("лицо – носитель признаков", передаваемых производящей основой, с подробной их детализацией), объектным ("предмет – носитель признака" с дальнейшей обобщенно-семантической конкретизацией, например, предмет – вместилище того, что названо мотивирующим словом или nomina instrumenti и т.д.) и локативным значением ("место – носитель признака", названного мотивирующим словом, с раскрытием этого признака на лексико-семантическом уровне, например, названия полей, занятых под сельскохозяйственной культурой, или названия помещений, где производится (продается) то, что названо мотивирующим словом, и т.д.); транспозиционное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие и процентное соотношение nomina actionis и nomina abstracta с дальнейшей детализацией каждой группы имен (например, в nomina actionis наличие имен, обозначающих длительное или мгновенное действие, постоянное или временное и т.д.); модификационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие производных с феминативным и маскулативным значением (причем отдельно имен со значением лица и самки (самца) животного), субъективно-оценочным (деминутивным, аугментативным, пейоративным, мелиоративным значениями), сингулятивным, собирательным, со значением невзрослости, стилистической модификации и т.д.

Имя прилагательное: мутационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие и процентное соотношение имен со значением отнесенности к предмету, явлению, количеству, процессу и т.д.; модификационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие производных со значением отрицания или отсутствия признака, противопоставленности, градационности, экспрессивности, стилистической модификации и т.д.

Глагол: мутационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие и соотношение имен со значением отнесенности к предмету, явлению, непроцессуальному признаку, количеству, действию и т.д.; модификационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие производных со значением степени интенсивности действия, направленности его в пространстве, отнесенности ко времени, доведения до какого-либо состояния и т.д.

Наречие: мутационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие и процентное соотношение имен со значением отнесенности к предмету, времени, пространству, количеству и т.д.; транспозиционное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие производных со значением процессуального и непроцессуального признака; модификационное СЗ в именах с афф. -*x*: наличие и соотношение производных со значением степени интенсивности признака, отрицания или его отсутствия, многократности проявления, экспрессивности, стилистической модификации и т.д.

Только после квалитативного и квантитативного анализа словообразовательного материала каждого языка можно будет обратиться к межсистемному сопоставлению словообразовательных единиц в рамках единой рабочей модели. В качестве релевантных, представляется, могут быть использованы следующие признаки:

1) функциональный объем аффикса, его семантический диапазон, способность к образованию производных с разными типами обобщенно-словообразовательных значений, поскольку большинство славянских аффиксов (особенно унаследованных из праславянской эпохи) являются полифункциональными, ср., например, функциональный объем суф. *-nik*: в зап.- и юж.-слав. яз. он используется для образования имен лишь с мутационным СЗ, в вост.-слав. – с мутационным и модификационным;

2) функциональная нагрузка аффикса, т.е. цель его употребления: определяется на основе квантитативного анализа производных (в рамках обобщенно-словообразовательного значения), устанавливающего процентное соотношение имен с тем или иным лексико-словообразовательным значением, например, модификационный суф. $-ik_3$ в вост.-, и зап.-слав. яз. служит для образования имен со значением объективной уменьшительности, а в с.-х. яз. – со значением собирательности;

3) семантическая ориентация аффикса при образовании имен различных семантических групп, являющихся релевантными для определения его функциональной нагруженности: устанавливается на основе повторяющегося семантического компонента в словах, объединенных данным аффиксом; этот критерий позволяет эксплицировать расхождения в семантической специализации аффикса, ср., например, семантическую ориентацию мутационных суф. $-ik_1$ и $-ec_1$ в вост.-слав. яз.: оба суффикса служат в основном для образования субъектных номинаций, оба сочетаются преимущественно с адъективными основами (A_0), однако ориентированы семантически по-разному: если суф. $-ec_1$ используется прежде всего для образования названий лиц по их территориальной, национальной или общественно-политической принадлежности (*ленинградец, японец, ленинец*), то суф. $-ik_1$ – для образования nomina professionalia, ср. рус. *пищевик*, укр. *річковик*, блр. *партавік*). Определение семантической ориентации аффикса имеет важное значение как для установления его места в общей системе словообразовательных средств (именных, глагольных, адвербных), так и для анализа картины дистрибутивных отношений аффиксов в рамках того или иного словообразовательно-семантического поля, ср., например, ситуацию в экологической лексике: образование этих имен во всех славянских языках происходит преимущественно с помощью суффиксов, содержащих консонантные элементы *-k-* или *-c-*, в частности, в микрополе зоонимов используется, как правило, следующий набор суффиксов: $-k(a)_1$, $-ec_1$, $-ak_1$, $-ik_1$, причем в рус., блр. и польск. яз.

наиболее употребителен суф. *-k(a)*$_1$, в в.-луж. – суф. *-ak*$_1$, в слн. и с.-х. – суф. *-ec*$_1$, в остальных языках наблюдается параллельное использование этих суффиксов, причем каждый из них имеет свою семантическую ориентацию, например, в укр. яз. суф. *-k(a)*$_1$ ориентирован прежде всего на образование названий птиц, суф. *-ik*$_1$ – насекомых, суф. *-ak*$_1$ – животных;

4) словообразовательные связи, характерные для данного аффикса; этот критерий тесно связан с предыдущим, так как частеречная принадлежность основ, с которыми чаще всего сочетается аффикс, оказывает существенное влияние на его семантическую ориентацию, например, мутационный суф. *-ač*$_1$ во всех славянских языках используется для образования имен с общим значением лица, однако в рус., блр., в.-луж. яз. для него характерно сочетание с именными основами (особенно с субстантивными), отсюда преобладание имен со значением "лицо – носитель предметного или качественного (чаще всего оценочного) признака", тогда как в остальных языках для него предпочтительнее глагольные основы ($Г_о$), отсюда преобладание имен с общим значением "лицо – носитель процессуального (причем чаще всего профессионального) признака". В ряде случаев, там, где этого потребует сам материал, необходимо ввести указания на семантические ограничения, блокирующие образование производных, ср., например, несовместимость имен с абстрактным значением с деминутивным суф. *-ic(a)*$_3$ в рус. и блр. яз. и отсутствие этих ограничений в укр., с.-х. и болг. яз. (укр. *правдиця : правда*, с.-х. *слободица : слобода*, болг. *надеждица : надежда*).

Требует обсуждения и вопрос о включении указаний на дистрибутивный ареал аффикса, так как в ряде случаев славянские языки обнаруживают расхождения в оформлении морфемных швов.

Что касается такого классификационного параметра, как продуктивность аффикса, то его использование сопряжено с некоторыми трудностями. Сложность заключается не только в неоднозначности понимания и толкования этого термина представителями разных (а иногда и одной) словообразовательных школ, но и в расхождении в подходах и квалификационных признаках определения продуктивности одних и тех же аффиксов, а также в установлении временных границ продуктивности [10]. Вместе с тем следует признать, что при достижении единства в решении этих вопросов и при выработке общих квалификационных параметров может быть использован в качестве релевантного и этот признак, поскольку он несомненно выявит широкий диапазон сходств и различий славянских языков.

Изложенные выше соображения иллюстрирует фрагмент функциональной классификации, посвященный суф. *-nic(a)*:

1) функциональный объем суф. *-nic(a)*: в вост.-слав., польск.,

17*

в.-луж., слн. и с.-х. яз. он используется как мутационный и модификационный, в чеш., слц., мак. и болг. яз. – как мутационный, транспозиционный и модификационный;

2) функциональная нагрузка суффикса *-nic(a)*: мутационный суф. *-nic(a)*$_1$: в вост.- и зап.-слав. яз. он используется преимущественно для образования имен с предметным значением (реже— локативным), в мак. и болг. яз. – в основном с локативным (реже – предметным), в слн. и с.-х. яз. – с предметным и локативным значениями; транспозиционный суф. *-nic(a)*$_2$: в чеш., слц., мак., болг. яз. употребляется для образования nomina actionis; модификационный суф. *-nic(a)*$_4$: во всех славянских языках служит для образования феминативов;

3) семантическая ориентация суф. *-nic(a)*: мутационный суф. *-nic(a)*$_1$: в рус. и блр. яз. ориентирован прежде всего на образование имен с общим значением "предмет – вместилище того, что названо мотивирующим словом" (рус. *сахарница*; блр. *сальніца*), реже – с локативным (в блр. преимущественно со значением "место, где находится то, что названо мотивирующим словом": *пальйніца*; в рус., кроме того, "место, где совершается действие": *мельница*; *гробница*); в укр., в.-луж., чеш. и слц. яз. – на образование имен, обозначающих предметы хозяйственно-бытового назначения (укр. *стільниця*; в.-луж. *hubnica*; чеш. *pluźnice*; слц. *obločnica*), реже – имен со значением места (в укр., чеш., слц. "место, где совершается действие или где находится то, что названо мотивирующим словом": укр. *бійниця*; *скарбниця*; чеш. *zpověďnice*; *bažantnice*; слц. *honelnica*; *knižnica*; в в.-луж. – "место, где находится, производится или добывается то, что названо мотивирующим словом": *kóstnica; cyhelnica; rudnica);* в польск. яз. – на образование имен, обозначающих предметы хозяйственно-бытового назначения, фитонимы и nomina instrumenti (чаще всего станки): *maślnica*; *gwiazdnica*; *wiertnica*, реже – имен с локативным значением (в основном названий места, где совершается действие: *lecznica*); в мак. и болг. яз. он ориентирован прежде всего на образование nomina loci (чаще всего названий места, где что-либо производится, причем в роли мотивирующих выступают преимущественно имена производителей: мак. *бочварница*; болг. *тъкачница*; в мак. яз., кроме того, "где совершается действие": *мијалница*), реже – имен с предметным значением (в основном названий предметов хозяйственно-бытового назначения: мак. *варница*, болг. *кошница*); в слн. и с.-х. яз. суф. *-nic(a)*$_1$ ориентирован на образование имен с предметным (чаще всего бытовым) значением: слн. *firnica*; с.-х. *бележница*) и локативным (в слн. яз. – названий места, где совершается действие: *pralnica*; в с.-х., кроме того, – места, где что-либо производится с мотивирующим именем производителя: *бравaрница; кланица*); транспозиционный суф. *-nic(a)*$_2$: в чеш., слц., мак., болг. яз. ориентирован на образование имен, обозначающих длительное (не имеющее

предела) действие, а в болг., кроме того, и интенсивное действие: чеш. *hádanice*; слц. *motanica*; мак. *брканица*; болг. *лутаница*; *виканица*); модификационный суф. *-nic(a)*$_3$ во всех славянских языках ориентирован на образование названий лиц женского пола, являющихся коррелятами к соответствующим названиям лиц мужского пола, причем в польск. яз. он привлекается чаще всего для образования феминативов от атрибутивных названий лиц мужского пола (основная модель *-nik* ~ *-nic(a)*: *suchotnik* ~ *suchotnica*), в укр., с.-х., мак. и болг. яз. – от агентивных (основная модель *-nik* ~ *-nic(a)*, укр. *відправник* ~ *відправниця*; с.-х. *походник* ~ *походница*; мак. *мачник* ~ *мачница*; болг. *преселник* ~ *преселница*), в остальных языках он участвует в образовании любых феминативов (в блр., в.-луж., чеш., слц., слн. яз., как правило, по модели *-nik* ~ *nic(a)*: блр. *пальчатнік* ~ *пальчатніца*, *пакупнік* ~ *пакупніца*; в.-луж. *čeladnik* ~ *čeladnica*, *lichownik* ~ *lichownica*; чеш. *jeřábník* ~ *jeřábnice*, *poplatník* ~ *poplatnice*; слц. *domovník* ~ *domovnica*, *zvodník* ~ *zvodnica*; слн. *stričnik* ~ *stričnica*, *vodnik* ~ *vodnica*; в рус. яз. – по модели *-nik* ~ *-nic(a)* nomina attributiva: *путник* ~ *путница* и *-tel'* ~ *-tel'nic(a)* – nomina agentis: *носитель* ~ *носительница*);

4) словообразовательные связи суф. *-nic(a)*: мутационный суф. *-nic(a)*$_1$ при образовании имен с предметным значением в вост.- и зап.-слав. яз., мак и болг. присоединяется чаще всего к C_0, в слн. и с.-х. – к С и $Г_0$; при образовании локативов в слн. и польск. яз. – к $Г_0$, в укр., блр., в.-луж., чеш., слц., с.-х., мак., болг. яз. – к C_0,в рус. – к С и $Г_0$; транспозиционный суффикс *-nic(a)*$_2$: в чеш., слц., мак., болг. яз. сочетается с $Г_0$; модификационный суф. *-nic(a)*$_3$: во всех славянских языках присоединяется к C_0 (иногда опосредованным $Г_0$).

Мы представили лишь некоторые соображения по созданию единой функциональной классификации славянских словообразовательных средств, сосредоточив внимание в основном на методологическом аспекте проблемы. Критическая оценка этого подхода явится стимулом дальнейшей его разработки, что в конечном итоге принесет свои результаты в познании сложной картины формирования и организации лексико-словообразовательных систем славянских языков.

1. *Skalička V.* Typologie a konfrontační lingvistika // Československá rusistika. Praha, 1962. R. 7. № 4. S. 211.

2. *Leška O., Kurimský A.* O konfrontační metodě v jezykovědě // Československá rusistika. Praha, 1962. R. 7. № 4. S. 209.

3. *Мартынов В.В.* Праславянская и балтославянская суффиксальная деривация имен. Минск, 1973. С. 53.

4. *Григорян А.Г.* Некоторые проблемы системного и методического изучения лексики и семантики // ВЯ. 1983. № 4. С. 59.

5. *Мартынов В.В.* Язык в пространстве и времени. М., 1983. С. 12.

6. *Супрун А.Е.* Лексическая типология славянских языков. Минск, 1983. С. 44.

7. *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание: VI Международный съезд славистов. М., 1968. С. 341.

8. *Кацнельсон С.Д.* Лингвистическая типология // ВЯ. 1983. № 3. С. 30.

9. *Вендина Т.И.* Дифференциация славянских языков по данным словообразования. М., 1990.

10. *Вендина Т.И.* Опыт разработки модели сопоставительного описания словообразовательных систем русского и сербскохорватского языков // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1989. [Књ.] 32/2. С. 104.

Г. К. Венедиктов (Москва)

ОБ ОДНОМ ОПЫТЕ СБЛИЖЕНИЯ БОЛГАРСКОГО И РУССКОГО ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ В КОНЦЕ XIX в.

В минувшем столетии не раз высказывалась идея создания общего для всех славян или регионального – для части славянства – литературного языка. Такая идея и разные опыты ее реализации чаще как будто исходили от представителей южных славян, в частности хорватов и словенцев. О некоторых из таких опытов пишет в своих трудах по истории славянских литературных языков Н. И. Толстой [1]. Не были чужды такой идеи в прошлом веке и представители формировавшейся болгарской национальной интеллигенции, например известный деятель Возрождения Болгарии Георгий Раковский. Его участие в дискуссии в конце 50-х годов об общем южнославянском литературном языке освещается в недавно опубликованной статье Б. Вылчева [2]. В настоящей статье речь пойдет об идее и опыте сближения болгарского и русского литературных языков, с которыми в середине 80-х годов выступил в Софии "Болгаро-русский журнал" [3].

В октябре 1885 г. в Софии был издан "Стенной календарь на 1886 г." в лист большого формата, в котором, кроме напечатанных по его углам календарных таблиц на три месяца, опубликована и большая рекламно-информационная статья «О "Болгаро-русском журнале"» [4]. Статью подписал редактор-издатель Владимир Викторович Шарков, "бывший сотрудник одного из петербургских периодических изданий", "природный русский", ради этого журнала переехавший в Болгарию [5]. Обратиться к изданию журнала В. В. Шаркова, по его словам, заставило стремление содействовать более близкому и глубокому взаимному ознакомлению русских, болгар и других славян. Журнал этот задумывался им как научно-философский, литературный и политический, главной целью которого ставилось "всестороннее (историческое, этнографическое и проч.) взаимное ознакомление русских с болгарами, а также с другими славянами, с их жизнью и интересами". Естественно возникающий вопрос о том, почему местом издания журнала избрана София, В. В. Шарков объяснил более благоприятными цензурными условиями в Болгарии. Для исполнения целей и программы журнала редакция намеревалась печатать статьи и беллетристические произведения на русском и болгарском (а также и других славянских) языках, помогать русским в изучении болгарского, а болгарам – в изучении русского языка ("и тем открыть для них всю русскую литературу"), стремиться к выработке языка, среднего между болгарским

и русским, которым "пользоваться по возможности". В числе мер, необходимых для изучения языков, В. В. Шарков намечал уже в первом номере напечатать краткие болгарско-русский и русско-болгарский словари, ознакомить русских читателей с основными правилами болгарского языка, а болгарских – с правилами русского языка; на каждой странице внизу давать переводы "наиболее непонятных слов"; некоторые статьи печатать на обоих языках.

Опубликованная в "Стенном календаре" статья В. В. Шаркова не осталась незамеченной. В том же 1885 г. в журнале "Периодическо списание" (София) была опубликована заметка А. Теодорова (будущего известного болгарского филолога, академика А. Теодорова-Балана), в которой он весьма положительно охарактеризовал и идею издания "Болгаро-русского журнала" и предложенную В. В. Шарковым его программу [6].

В январе 1886 г. в Софии вышел первый номер названного журнала, который оказался и последним. В этом номере, как и было обещано В. В. Шарковым, много места отведено чисто языковым вопросам. Это "Необходимые упрощения, содействующие сближению языков болгарского и русского"; "Азбука: болгарская, русская и общеевропейская"; "Краткая сравнительная болгаро-русская грамматика", "Предисловие к словарям", "Русско-болгарский словарь" и "Болгаро-русский словарь". В них русский журналист и возглавляемая им редакция "Болгаро-русского журнала" и представляет обоснование своего опыта сближения болгарского и русского литературных языков.

В целях сближения болгарского и русского литературных языков В. В. Шарков предложил внести ряд изменеий в их графику (азбуку), орфографию и грамматику.

В области графики его предложения сводились к изъятию из употребления некоторых букв и установлению болгарской азбуки в количестве 29 букв (*а, б, в, г, д, е, ж, з, и, й, к, л, м, н, о, п, р, с, т, у, ф, х, ц, ч, ш, щ, ъ, ю, я*) и русской – 31 буквы (те же буквы, а также *ы, ь*). Такой состав азбуки этих языков устанавливается им благодаря отказу от следующих букв.

Для обозначения звука /и/ в русском он оставляет только букву *и* и исключает из азбуки *і* (десятеричное) и *v* (ижицу) как излишние: "для выражения одного и того же звука нет необходимости иметь в азбуке три различных знака (три буквы)" [7, 7]. Относительно ижицы он замечает, что она "давно уже признана лишней буквой в русской азбуке", а из букв *і* и *и* предпочтение отдается второй по чисто графическим основаниям: эту букву писать удобнее, чем *і*, при написании которой "необходимо бывает отдельно ставить точку над этой буквой, что составляет особое совершенно излишнее движение руки" [7, 7]. Говоря о чисто техническом неудобстве написания буквы *і*, В. В. Шарков не замечает, что "совершенно излишнее движение руки" производится и при написании бук-

вы *й* (*и* краткое), которую он оставляет в азбуках обоих языков. Он полагал, что, оставив в русской азбуке для обозначения звука /и/ только одну букву *и*, он сближал русский с болгарским, в котором, по его словам, "употребляется тоже исключительно *и*" [7, 7]. Указание В.В.Шаркова на существующую у болгар практику обозначения звука /и/ исключительно только буквой *и* неточно, ибо, несмотря на решительные выступления в болгарской печати против *і*, эта буква тем не менее и в середине 80-х годов еще встречалась в текстах немалого числа книжников. Например, известный деятель Возрождения Болгарии Ив.Богоров на страницах своей газеты "Словенія", которую он начал издавать в 1886 г., пишет *Българія, Руссія, Германія, Австрія, Софія, пріеме, прѣдлаганія, разбутванія, напрѣганія, христіяни, декемврія, либичестіе, условіе, рецензія, тіи, чіито* и др. Пятнадцатью годами ранее другой видный деятель Возрождения Болгарии – М.Дринов писал об этой букве: "Каждый знает, какую большую неразбериху создает эта совсем излишняя и совсем неуместная в нашей (т.е. болгарской. – *Г.В.*) азбуке буква, и мы благославляем на большой успех тех немногих писателей, которые в последнее время стали ее выбрасывать" [8]. Однако полное изъятие буквы *і* из употребления оказалось делом не столь близкого будущего.

В.В.Шарков предложил и в болгарском и в русском использовать только одну букву *е* для обозначения звука /е/, заменив ею букву *ѣ* в русской и болгарской азбуках и *э* в русской. Такая замена мотивируется им тем, что для обозначения всех оттенков в произношении звука /е/ все равно нет особых знаков (что, по его мнению, "не составляет большой беды"), между тем как существование этих букв сильно усложняет и правописание и грамматику. Кроме того, буквы *ѣ* и *э* употребляются, по его словам, "совершенно произвольно" [7, *36*]. Особенно большим произволом якобы отличается использование буквы *ѣ* в болгарском. "Есть, – писал он, – искренние любители буквы *ѣ*, ставящие ее почти везде, где только слышится звук *е*" [7, *44*]. В подтверждение своего предложения В.В.Шарков приводит целый ряд известных примеров различного ("с разными оттенками") произношения буквы *е* в русском (как /о/ – *шел, черт;* /йо/ – *еж, поет* и др.). Против исключения из азбуки тех или иных букв обычно выдвигается, как известно, то возражение, что без них окажется невозможным различение смысла многих слов на письме. Предвидя такое возражение и против предлагаемого им исключения из азбук букв *ѣ* и *э*, как и рассмотренных выше *і* и *ѵ* (ср. *есть* и *ѣсть, поет* и *поэт; мір, мир* и *мѵр*), В.В.Шарков резонно замечает, что в русском и болгарском, как и в других языках, одинаково пишутся многие другие слова, имеющие разные значения (ср. рус. *ключ, коса, лавка, надуть, жать*; болг. *лъжа, време, син, лек*), однако это не мешает их различению в контексте ("в составе речи").

Из русской азбуки В.В.Шарковым исключается буква *ѳ* (фита), ко-

торая писалась в словах греческого происхождения. Она заменяется буквой *ф*, передающей в русском языке тот же звук, что и фита. В болгарском фита, по его мнению, уже не употребляется; на ее месте в соответствующих словах пишется *т*. Отказ от буквы ѳ в русской азбуке, как полагал автор статьи, также будет способствовать тому, что русский и болгарский языки "невольно сблизятся" [7, *41*].

Из всех вопросов упрощения азбуки русского и болгарского языков, ориентированного на сближение этих языков, подробнее всего В.В.Шарков рассматривает то, как следует поступить с ерами (ъ, ь) и большими юсами (ѫ, ѭ) в болгарском – теми четырьмя буквами, которые, как он отмечает, "вызывали не раз отчаянные споры среди болгарской пишущей братии" [7, *44*]. Замечание В.В.Шаркова об особой остроте споров об этих буквах у болгар совершенно справедливо и свидетельствует о том, что сам он безусловно имел какое-то представление о дискутировавшихся у болгар проблемах графики и орфографии их литературного языка. Однако существо и глубину разногласий болгарских книжников того времени о ерах и юсах, как показывают его суждения о них, он до конца не понимал. Так, считая, что еры и юсы "в большинстве болгарских слов употребляются очень произвольно, часто по вдохновению или из желания написать слово именно так, чтобы оно как можно менее походило на соответствущее русское слово" [7, *44*], В.В.Шарков слишком упрощает причины разногласий по проблемам графики и орфографии формировавшегося болгарского литературного языка между приверженцами разных принципов их решения – от этимологического (Н.Геров и др.) до более или менее фонетического (например, Н.Пырванов). Он, однако, понимал, что его предложения о дальнейшей судьбе еров и юсов в болгарском языке не будут окончательным решением этого вопроса. "Мы, – писал он, – тоже не надеемся своим решением угодить всем; к тому же у нас нет охоты угождать кому бы то ни было" [7, *44*].

Решение вопроса о буквах ѫ, ѭ, ъ и ь В.В.Шарков видел в его "возможном упрощении", которое в конечном счете сводится у него к тому, что "во многих случаях названные четыре буквы могут с большим удобством заменяться соответствующими буквами *у* (*ю*), *а* (*я*), *е* и *о*, имеющимися как в болгарской, так и в русской азбуке [7, *44–45*].

Из приведенных В.В.Шарковым примеров видно, что буквой *у* он предлагал заменить ѫ, который многие болгары писали на его "этимологическом месте" – *рѫкописи, оръжие, постѫпки, измѫчена* и др. – и который в соответствующих русских словах корреспондирует с *у* – *рукописи, оружие* и т.д. "Происхождение этих слов таково, – пишет он, – что ѫ без большого греха мог бы быть заменен буквою *у*" [7, *45*]. Что касается буквы ѭ, которая пишется болгарами в глагольных окончаниях (*лаѭ, пѣѭт*), то она, по мнению В.В.Шаркова, "здесь везде может быть с удобством заменена другою тоже болгарскою буквою *я*" – *лая, пеят*

[7, 45]. Он отмечал также, что ѫ и ѭ могут быть заменены не только буквами *у* и *я*, но также и *ю* и *а* в зависимости от того, какой гласный – мягкий или немягкий – предшествует обозначаемым им звукам (у него буквы *ю* и *а* "различаются только бóльшим или меньшим смягчением звука: звук *ю* мягче соответственного ему *у*, а звук *я* – мягче *а*") [7, 45].

Буква ъ, по мнению В.В.Шаркова, может быть заменена буквою *е* там (*държавы, довършване, смърт, кръст* и др.), где в русском на ее "этимологическом месте" в корне пишется *е* (*державы, довершение* и т.д.). Правильно отметив, что в болгарском сравнительно с русским "мало смягченных звуков" и что ь "в значении русской полугласной ь", смягчающей предшествующую ей или конечную согласную, почти не употребляется (ср. *правителство, понеделник, учител, чест* и др.), В.В.Шарков делает заключение вообще о ненужности ь в болгарском.

Замене в целях упрощения азбуки подлежала и буква ъ, вместо которой в середине множества слов (*съединение, България, съвет, тържество, опълченци, търговия* и др.) В.В.Шарков предлагал писать *о* – *соединение, Болгария* и т.д., т.е. так, как пишутся соответствующие слова в русском. В отличие, однако, от больших юсов и ь, которые им выводились полностью из употребеления в болгарском, букву ъ он оставлял для обозначения звука /ъ/ там, где этот звук не может быть обозначен никакой другой буквой. "Мы, – писал В.В.Шарков, – не желая насиловать болгарский язык и признавая его право на самостоятельность, не можем и не желаем изгонять из болгарского языка этот особенный звук; однако вместо того, чтобы произвольно обозначать его то буквою ѫ, то буквою ѭ, то буквою ь, то буквою ъ, мы вместо всех этих четырех букв удерживаем только одну последнюю (ъ), иначе говоря: всегда, без исключения, где болгарский звук невозможно обозначить буквами *у* (*ю*), *а* (*я*), *е* и *о*, там везде (в средине слов) ставим гласную букву ъ" [7, 47].

Из сказанного можно заключить, что букву ъ В.В.Шарков оставлял для обозначения звука /ъ/, по-видимому, только в словах, не имевших однокоренных соответствий в русском языке. В числе таких слов со звуком /ъ/ не последнее место занимают, в частности, турцизмы (*аслъ, бакър, пазарлък* и др.). В русском же языке буква ъ остается в функции "полугласной", с помощью которой разграничиваются такие слова, как *съесть* и *сесть* и др. Главным аргументом в пользу сохранения буквы ъ в русском служит для В.В.Шаркова именно написание этой же буквы в болгарском в середине слов для обозначения "специально-болгарского" гласного звука /ъ/.

В.В.Шарков решительно выступил против написания ъ в конце слов в обоих языках, поддерживая неоднократно высказывавшееся и до него мнение о том, что эта буква в таком положении, "не имеющая никакого произношения и ничего не выражающая, напрасно до сих пор поглощала время, труд, бумагу и чернила, а, следовательно, и деньги" [7, 42].

В целом же упрощение трудного в истории современной болгарской графики и орфографии вопроса о ерах и юсе большом в целях сближения болгарского и русского языков В.В.Шарков проводит, как видим, явно и односторонне "в пользу" русского. Если не считать общего для обоих языков его предложения не писать ъ на конце слов, то в остальном использование букв ъ и ь в русском он оставляет незыблемым, в то время как в болгарском он не только вообще изымает из употребления ѫ, ѭ и ь, заменяя их в соответствующих словах буквами *у* (*ю*), *а* (*я*), *о* или *е*, но и сильно ограничивает использование буквы ъ для обозначения звука /ъ/ лишь в части слов, где такой звук представлен [7, *48*].

Из собственно орфографических вопросов, кроме вопроса о конечном ъ, В.В.Шарков касается также написания двойных согласных. Он считает их написание в середине слов излишним, приводя этому следующий аргумент, который никак нельзя признать сколько-нибудь серьезным. "Если мы признáем необходимым удваивание букв, то отчего же не признать и утраивание: ведь могут найтись и такие люди, которые не прочь ставить рядом три или четыре одинаковых согласных буквы. И они будут правы. Что мы тогда скажем им, если желаем оставаться последовательными?" [7, *49*].

В.В.Шарков решительно выступил против употребления членных морфем (членных форм, членов) в болгарском языке *-тъ*, *-та*, *-то*, *-тѣ* и др., характеризуя их как "самое больное место" этого языка [7, *58*]. Это единственный вопрос грамматики, который он рассматривал в плане ее упрощения с целью сближения русского и болгарского языков. Бескомпромиссную в отношении членных морфем позицию он сформулировал так: "Что болгарские члены представляют собою чужеземный нарост, нетерпимый в языке славянском, так как все другие славянские языки не нуждаются в членах, – это довольно ясно и без доказательств" [7, *49*]. Признавая как бы излишними какие-либо доказательства против употребления и сохранения членных морфем в болгарском, В.В.Шарков, однако, много страниц отводит именно изложению таких доказательств. Он исходит из того, что членные морфемы есть не природное свойство болгарского языка, а чужеродный элемент, "взятый болгарами напрокат, кажется, у греков" [7, *50*] вследствие исторических причин, приведших к длительным контактам греков и болгар. "Если бы соседями болгар, – полагает он, – были не греки, турки и румыны, а китайцы и японцы (такую историческую случайность можно допустить), то болгарский язык исказился бы в сторону языков китайского и японского" [7, *50*]. Для В.В.Шаркова членные морфемы в болгарском – это "уродство языка (притом очень неблагозвучное)", хотя некоторыми болгарскими филологами оно характеризуется как украшение и его главное отличие от других славянских языков.

Необходимость безусловного "выбрасывания" из болгарского языка членных морфем – этого "чужеземного нароста, нетерпимого в языке, считающемся славянским", – В.В.Шарков доказывает следующими аргу-

ментами: членные морфемы "ничего не значат" в переводе; вопреки мнению филологов, они отнюдь не определяют род, число и падеж существительных; все другие славянские языки обходятся без членных морфем; правила их употребления вдвое увеличивают объем болгарской грамматики и, следовательно, напрасно затрудняют усвоение болгарского языка не только иностранцами, но и самими болгарами; они порождают в языке множество исключений и неправильностей; напрасно поглощают труд, время, бумагу, чернила, т.е. деньги, на их написание и печатание [7, *50-51*]. В.В.Шарков рассматривает возражения, которые могут возникнуть у защитников членных морфем по поводу высказанных им соображений и которые он со свойственной ему самоуверенной убежденностью решительно отвергает. Не останавливаясь здесь на них подробнее, отметим в качестве иллюстрации только его мнение о том, что артикли в немецком и французском, как и болгарские членные морфемы, лишние, ибо и в этих языках они "ничего не значат", но "там они терпимы потому, что по крайней мере не производят такого беспорядка в языке, какой производят болгарские члены" [7, *52*]. Ср. и еще более решительное утверждение: "Итак, члены нигде не нужны, а в болгарском – тем более, так как болгарский язык они портят более всех других" [7, *53*].

Как бы ни был уверен в своей правоте В.В.Шарков, он, однако, счел нужным подкрепить свой взгляд на членные морфемы и мнением "самого знаменитого и наиболее уважаемого всеми болгарами болгарского писателя" Г.Раковского, который "нашел необходимым сделать с членами то же самое, что предлагаем и мы, т.е. выбросить все болгарские члены" [7, *51*]. По-видимому, именно мнение Г.Раковского определило столь непримиримо отрицательное отношение В.В.Шаркова к членным морфемам в болгарском. Кроме самой ссылки на мнение этого писателя и общественного деятеля, приведенное здесь как авторитетное суждение по этому остродискуссионному вопросу, на это указывают и слова В.В.Шаркова о том, что он совершенно отказался от употребления членных морфем "согласно с предложением знаменитого писателя и деятеля Раковского" [9].

В том, что и как пишет В.В.Шарков о членных морфемах (и не только о них), сказывается не только свойственное, видимо, и другим русским того времени острое неприятие столь заметной грамматической особенности болгарского языка, совершенно неизвестной их родному (русскому) языку, но и незнание истории их возникновения и функций. На все это наслаивается и довольно характерное для него как для журналиста стремление рельефно показать и подчеркнуть как бы очевидные минусы, связанные с употреблением членных морфем, и возникающие плюсы, если от этих морфем отказаться. Так, почти утилитарный подход демонстрирует он в отношении к данным морфемам, когда пишет, что они "поглощают (при письме и печатании): время (которое приравнивается деньгам), место (которое можно было занять несколькими здравыми мыслями), труд, бумагу (которой и без того испачкают очень много), чернила, а,

следовательно, и деньги. Если выбрасывать члены, то болгарский текст сокращается, по крайней мере, на десятую часть, а для книги, имеющей несколько сот страниц, сокращение окажется на несколько десятков страниц. Не говоря обо всех других удобствах, обусловливающихся сокращением, надо заметить, что и читатель не потратит лишний час на чтение десятков страниц, наполненных одними членами, очень однообразными, монотонными и очень неприятно режущими ухо всякому славянину" [7, *60*].

То, что из множества существующих различий в грамматике русского и болгарского языков В.В.Шарков в рамках поставленной им задачи сближения этих языков остановился именно на членных морфемах, не случайно. Он, конечно, понимал, что данные морфемы – серьезная преграда на таком пути. И отдавая себе отчет в этом и в том, что шансов на закрепление их в русском языке, а в последующем и в возможном общем для русских и болгар литературном языке практически нет и вряд ли они могут возникнуть, В.В.Шарков пожертвовал ими и отказал им в праве на существование в болгарском. Сделать это ему было, наверное, совсем нетрудно, если иметь в виду его оценку их, приведенную выше.

Менее конкретны предложения В.В.Шаркова, касающиеся сближения лексики русского и болгарского языков, если не считать решительно провозглашенного, но и трудно исполнимого намерения "очистить оба языка от неславянских слов" [10, *29–30*]. В помещенные в журнале краткие болгарско-русский и русско-болгарский словари, составленные редакцией журнала "при посредничестве некоторых лиц", не включены слова, совершенно тождественные в обоих языках, а также иностранные слова – по той причине, что они почти всегда пишутся одинаково и помещать их в такие словари, по мнению составителей, было бы "совершенно некстати". Из нескольких однозначных слов предпочтение отдается словам славянского происхождения как более близким к обоим языкам. Для словарей отбирались преимущественно такие славянские слова, которые употребляются в современной русской и болгарской литературах, и потому они могут быть использованы для справок при чтении болгарских и русских книг и газет. В словарях отражены те изменения в графике и правописании, о которых говорилось выше и которые журнал намеревался твердо проводить в своей практике. Составляя таким образом словари, "мы, – пишет В.В.Шарков, – имели в виду возможное сближение языков, но не старались делать изменения в болгарском с целью во что бы то ни стало приблизить его к русскому" [10, *30*].

В приведенной констатации общего подхода к сближению лексики важно отметить мысль, которой В.В.Шарков несомненно руководствовался и которую здесь (возможно, по случайному недосмотру) он достаточно ясно и недвусмысленно высказал, а именно – в целях сближения русского и болгарского литературных языков надо прежде всего приближать болгарский к русскому, а не русский к болгарскому или равномерно как бы двигать их друг другу навстречу.

Таковы предложения В.В.Шаркова и редакции "Болгаро-русского журнала", направленные на упрощение графики, орфографии, грамматики болгарского и русского литературных языков, которые должны содействовать сближению этих языков (включая и их лексику). В.В.Шарков был уверен, что эти упрощения "конечно вызовут целую бурю возражений и упреков", но редакция журнала была твердо намерена придерживаться принятых изменений до тех пор, пока ей не укажут "еще более упрощенное правописание" [10,*36*]. Уверенность в правоте избранного пути В.В.Шаркову и редакции придавало понимание того, что, вводя и утверждая на практике указанные упрощения в обоих языках, они оказывают, как писал В.В.Шарков, громадную услугу потомству.

"Буря возражений и упреков" в адрес упрощенного правописания и изложенных в "Болгаро-русском журнале" намерений В.В.Шаркова и редакции в целом, вероятно, не грянула. Во всяком случае, каких-либо "буреносных" отзвуков болгарская печать сразу же по выходе журнала, кажется, не отразила, но и особой поддержки, кроме упомянутой выше заметки А.Теодорова-Балана, тоже не выразила. Возможно, это связано с судьбой самого журнала, прекратившего свое существование с выходом первого номера. Прекращение же журнала, надо полагать, находилось в прямой связи с ухудшением межгосударственных и политических отношений между Болгарией и Россией, наступившим в середине 80-х годов XIX в. На возможных соображениях, косвенно объясняющих этими обстоятельствами прекращение журнала, здесь нет возможности останавливаться. Журнал, однако, в среде болгарской общественности не остался незамеченным, а отношение к нему еще до выхода в свет первого номера было совсем неоднозначным. Сам В.В.Шарков в передовой статье к этому номеру не скрывал, что еще до его издания "редакция успела испытать немало затруднений", и, стараясь "выразиться помягче", отмечал, что появление журнала "далеко не всеми болгарами было встречено сочувственно" [11, *21*].

Некоторое представление о непосредственной реакции болгар на "Болгаро-русский журнал" В.В.Шаркова дает опубликованная в 1899 г. статья Ив.Шишманова "Зачатки русского влияния в болгарской литературе", последние строки которой посвящены как раз этому журналу.

Оценив выход в свет "Болгаро-русского журнала" как "важное явление" и "единственный опыт более близкого взаимоознакомления болгар и русских через специальный литературный орган", Ив. Шишманов отмечает, что журнал "вынужден был прекратить свое существование столь быстро, что сейчас (т.е. через 13 лет после его издания. – *Г.В.*) едва ли многие знают, что когда-то вообще был такой журнал" [12, *177*]. Несмотря на заявленные большие программные претензии, вышедший первый номер журнала, по словам Ив.Шишманова, «возбудил только смех в серьезных кругах своими архаическими филологическими понятиями, своим преследо-

ванием членных форм, потому что они якобы были "взяты болгарами напрокат, кажется, у греков" и потому что их преследовал и "самый знаменитый и наиболее уважаемый всеми болгарами болгарский писатель Раковский"» [12, *177*]. Если "в серьезных кругах" болгарской общественности смех вызвали "архаические филологические понятия" русского журналиста, то "более боязливые патриоты" в предложенных им "упрощениях", несмотря на клятвенные заверения редакции в неслужении каким-либо партиям, усмотрели "задние политические цели" [12, *177*]. "Возбужденное сомнение" этих болгар по поводу таких целей заверения В.В.Шаркова не могли рассеять, как не мог он, "жертва политической или наивной химеры", своими предложениями "удовлетворить даже самых искренних друзей" – сторонников более тесного сближения с Россией. В предложениях по упрощению графики, орфографии и грамматики русского и болгарского языков проявился и консерватизм и радикализм В.В.Шаркова: первый не понравился молодым болгарам, второй – старым, а "оба вместе – индифферентным, которые искали в предприятии чудаковатого редактора хотя бы несколько большей подготовки для такого непосильного труда" [12, *177*]. Не меньше поводов для "веселых критических замечаний" дали, по словам Ив. Шишманова, и помещенные в журнале русско-болгарский и болгарско-русский словарики, содержащие "забавные толкования" вроде *коса – косма, тошеник – орсазин, месть – отвартанье* и др.

Свое отношение к изложенной в журнале программе и предложениям В.В.Шаркова Ив.Шишманов заключает словами: "А так как и в Болгарии rien ne tue plus que le ridicule, г. Шарков быстро оставляет мечту о сближении через свой журнал русских с болгарами, которая, ежели бы она была искренней и опиралась на более солидные знания, уже тогда, в тех неблагоприятных политических условиях (после Соединения) нашла бы известную поддержку" [12, *178*].

Таким было отношение болгарской общественности к первому, оказавшемуся и последним, номеру "Болгаро-русского журнала" В.В.Шаркова в освещении известного болгарского ученого. Нет оснований видеть какую-либо предвзятость Ив.Шишманова к самому В.В.Шаркову и (или) к его журналу. Конкретные предложения В.В.Шаркова и всей редакции по сближению болгарского и русского языков действительно давали, как видно из сказанного выше, серьезный повод для критического к себе отношения со стороны представителей разных кругов болгарской общественности. Вопрос же о том, была ли какая-либо реакция на "Болгаро-русский журнал" в России, требует специальных разысканий и освещения.

Трудно сказать, как именно пошло бы обсуждение и самой идеи и предложенной ее автором реализации на основе упрощения графики, орфографии и грамматики в обоих языках, если бы журнал продолжил свое существование. Но в конечном результате возможного обсуждения, как это следует и из слов Ив. Шишманова, едва ли можно сомневаться. Сближение болгарского и русского языков в предложенном журналом варианте – в

основном и главным образом за счет лишения болгарского языка ряда специфических особенностей его грамматики и ревностно защищаемых болгарами некоторох важных особенностей его графики и орфографии – вряд ли нашло бы сколько-нибудь широкую поддержку среди болгарской интеллигенции, и уже одно это обстоятельство предопределило бы этому опыту судьбу других проектов и опытов создания общего литературного языка для всего славянства или его части. Но и рассмотренный здесь опыт сближения русского и болгарского языков – это эпизод, хотя и совсем или почти совсем неизвестный, который стоит в ряду многих других опытов и проектов решения такой задачи, и уже поэтому он заслуживает быть отмеченным.

1. *Толстой Н.И.* О последней попытке применения "общеславянской азбуки" к словенскому литературному языку // Проблемы современной филологии. М., 1965. С. 260-266; *Он же*. История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 201-209.

2. *Вълчев Б.* Една малко известна у нас дискусия от 1857 г. относно създаването на общ южнославянски книжовен език и участието на Георгий Раковски в нея // Език и литература. 1990. № 5. С. 92-105.

3. Полное заглавие журнала таково: Болгаро-русский журнал научно-философский, литературный и политический (Българско-руско периодическо списание, научно-философско, литературно и политическо). В российских библиотеках нам известны два экземпляра этого редкого журнала: один – в Библиотеке Академии наук в Петербурге (шифр: XXVI.б.807) и другой – тоже в Петербурге в Государственной Публичной библиотеке им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (шифр: С.28.9.21).

4. Два экземпляра этого календаря приложены к экземпляру "Болгаро-русского журнала", хранящемуся в Публичной библиотеке им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (см. [3]).

5. Какие-либо другие биографические данные о редакторе-издателе В.В.Шаркове нам неизвестны. В.В.Шарковым были изданы "Сборник стихотворных переводов (1865-1876)" (Киев, 1879), "Крым, его прошедшее и настоящее" (М., 1899), Владимиром Шарковым – "Песнь надежды" (Харьков, 1910), "Золотые двери. Книга лирики" (М., 1909). Известен также Владимир Викторович Шарков, сотрудничавший в начале XX в. в харьковской газете "Южный край". Но является ли редактор-издатель "Болгаро-русского журнала" также и автором названных книг (или некоторых из них) и сотрудником газеты "Южный край", мы пока не знаем.

6. *Теодоров А.* О "Българо-русском журнале". Объявление, октябрь 1885 года // Периодическо списание. 1885. Кн. 17. С. 323-325.

7. Необходимые упрощения, содействующие сближению языков болгарского и русского // Болгаро-русский журнал. 1885. № 1.

8. *Дринов М.* За новобългарското азбуке // Периодическо списание. 1870. Кн. 2. С. 24.

9. Краткая сравнительная болгаро-русская грамматика // Болгаро-русский журнал. 1885. № 1. С. 20.

10. Предисловие к словарям // Болгаро-русский журнал. 1885. № 1.

11. Передовая статья от редакции // Болгаро-русский журнал. 1885. № 1.

12. *Шишманов Ив.* Наченки на руско влияние в българската книжнина // Български преглед. 1899. № 9-10.

В. А. Виноградов (Москва)

[ОДУШЕВЛЕННОСТЬ] В СФЕРЕ КЛАССИФИКАТИВНОЙ СЕМАНТИКИ

Присосавшиеся клещи нужно немедленно удалить.

"Советы домашнего доктора"
(Московская правда, 13.7.1991)

Среди классификативных категорий, разбросанных по языкам порознь и в комбинациях, категория одушевленности/неодушевленности выделяется рядом особенностей; некоторые из них будут предметом обсуждения ниже. Эта категория, будучи семантически (понятийно) универсальной, находит разные пути проявить себя во взаимодействии с другими категориями и, проникая в грамматику, может получать, как в славянских языках, морфологическую эксплицитность, что в свою очередь вызывает явление, именуемое расщеплением морфологической системы [14, *181*]. Такое расщепление, впрочем, вызывает любая классификативная категория (например, род), сплетающаяся со словоизменением.

В связи с одушевленностью в славянских языках обратим внимание на то, что она как бы прорастает сквозь категорию рода, служащую для нее почвой, унавоженной родовым иллогизмом вещного мира. Семиологическая примечательность этого факта состоит в том, что категория иконическая по своей природе (одушевленность) рождается в недрах категории в целом символической (род). И совсем не случайно зарождение ее в оазисе иконичности, каковым является род имен-названий лиц. Характерно при этом волнообразное распространение этой категории по именному пространству языка. "История языка показывает, что первоначально категория одушевленности развивалась только в словах единств. числа муж. рода, распространяясь при этом от названий лиц на названия животных. Во мн. число эта категория проникла не скоро, а именно сначала в названия лиц (муж., потом жен. рода) и уже позже в названия животных" [12, *27*].

Распространение это было даже изощреннее, чем предполагается формулой "от имен лиц к названиям животных", поскольку среди имен лиц приоритетным правом на родительно-винительную форму наделялись собственные имена мужчин, чем и объясняются на первый взгляд аномальные падежные диссонансы вроде следующего примера из "Повести временных лет" (Ипатьевский список): *И посла к нимъ сынъ свои Святослава* (о подобных примерах см.: [10, *168–169*]). Во всем этом находит отражение антропоцентрический принцип языковой координации, крайним проявлением которого является андроцентризм, имеющий определенную социальную подоплеку. С синхронической же точки зрения изложенные факты подтверж-

18*

дают правомерность делаемого типологами вывода о недизъюнктивном характере семантической оппозиции "одушевленность/неодушевленность", предстающей в виде шкалы преобладания одушевленности, на которой располагаются различные лексические группы имен и личные местоимения [14, *178–180*].

Ко всему сказанному остается лишь добавить, что, строго говоря, категория одушевленности может считаться инновационной только с формальной точки зрения, т.е. в плане использования генитива для оформления одушевленного имени в позиции прямого дополнения. В плане же содержания перед нами циклическое развитие: славянские языки в той или иной мере восстанавливают в обновленном виде индоевропейское различие между одушевленными и неодушевленными именами, существовавшее как отголосок бывшего классификативного бинаризма раннего периода индоевропейского протоязыка с его активным строем, – различие, утраченное в эпоху праславянской фонетической ломки индоевропейских парадигм и восстановленное под воздействием субъектно-объектного синтаксиса нового – номинативного – строя.

Обратимся теперь к другой характеристике рассматриваемой категории – к степени ее классификативной жесткости, вытекающей из абсолютных свойств лексемных денотатов и не зависящей от относительных свойств (состояний) референтов актуальных именных групп. В этом отношении в сфере классификативных категорий существуют два полюса. К одному тяготеют различные классификаторные системы, в которых имя не имеет словарно заданной и единственной классификационной принадлежности (системы нежесткой, потенциальной, речевой, изменчивой, каждый раз формируемой в высказывании классификации). К другому полюсу тяготеют системы родов и именных классов, в которых классификационная принадлежность имени является его словарной характеристикой (системы жесткой, реальной, языковой и в идеале единственной классификации). Между двумя полюсами располагаются все разновидности классификативных систем, и среди них категория одушевленности/неодушевленности.

По степени жесткости классификация имен на одушевленные и неодушевленные гораздо ближе к категории рода, чем к классификаторным системам, но тем заметнее на фоне этого общего положения случаи классификативного метаболизма – отнесения имени то к одному, то к другому классу. Условия такого метаболизма и его значимостная аура могут быть различными, но механизм, лежащий в его основе, – один и тот же: грамматическая метафора. В этом трудно сомневаться, если вспомнить, что говорится о метафоре: "Метафора индивидуализирует предмет, относя его к классу, которому он не принадлежит. Она работает на категориальной ошибке" [1, *149*].

Именно такая умышленная "категориальная" ошибка служит, например, средством персонификации животных в бантуских сказках: языки

банту распределяют названия людей и животных по разным именным классам, и эффект персонификации достигается переводом имен класса животных в согласовательную модель класса людей, иногда с добавлением характерного "человеческого" префикса. Ср. в луганда: *engo* 'леопард' – *Wango* 'Г-н Леопард', *enjovu* 'слон' – *Wanjovu* 'Г-н Слон', *embwa* 'собака' – *Wambwa* 'Г-жа Собака', а также *Wakayima* – специальное сказочное имя зайца, одного из главных трикстеров в африканских сказках (нейтральное название – *akamyu*). Не лишен интереса и такой факт из области паремиологии: в пословицах, по форме представляющих собой сентенцию о животном, но по смыслу прилагаемых к человеку (ср.: *старый конь борозды не испортит*), nomen animalis имеет персонифицированную форму, ср.: *Wambwa aludde, nga n'ebigobero* 'Собака замешкалась, оттого и прибыток' (так как собака не получила свою долю на охоте) – эта поговорка служит ответом на извинения опоздавших (т.е. "вы опоздали – нам больше досталось"). В приведенных примерах персонификация морфологически выражается префиксом *wa-*, встречающимся в группе нейтральных обозначений лиц по внешним признакам: *walucooco* 'высокий, слабый, нескладный парень', *walugufu* 'очень худой человек', *wamalubiri* 'высокий, стройный человек'. Другой – гонорифический – смысл этого префикса (содержащийся и в персонифицированных именах) отражен в названиях языческих божеств: *Walusi* 'бог бурь и атмосферных явлений', *Wamema*, *Wamala* – локальные божества.

Примеры из луганда демонстрируют довольно простые и ограниченные случаи классификативной метафоры в многоклассной системе имени. В процесс стилистической метафоризации при этом вовлекается только категория личности/анимальности, а не одушевленность как таковая. К последней мы вернемся вскоре вновь в связи с языками банту, а пока обратимся к славянскому материалу.

В балладе А.К.Толстого "Сватовство", где в веселом ключе обыгрывается одна из традиционных фольклорных тем – добывание невесты, два до поры неведомых героя проникают во владения князя Владимира, имеющего на выданьи двух дочерей. Приведенные в княжеский терем, они отрекомендовались охотниками ("мы брыньские стрелки"):

Стреляем зверь да птицы
По дебрям по лесным.
А ноне две куницы
Пушистые следим.

Необычное падежное оформление названий животных, отражающее категориальный признак [-одушевленность], можно было бы расценить как стилизацию под диалектную речь былин (а то и под древнерусский язык), ср. в былине о Волхе Всеславьевиче: *А бьет он звери сохатые*, или в былине о Чуриле Пленковиче: *Оне соболи, куницы повыловили, / И печер-*

ски лисицы повыгнали, / Туры, олени выстрелили... [3, *58, 385*]. Однако такому решению противоречат "нормальные" формы, ср. в речи тех же героев: *Двух рыбок златоперых / Хотели мы поймать...* А князь Владимир, быстро смекнувший, что перед ним замаскировавшиеся женихи Чурила Пленкович и Дюк Степаныч, выводит их на чистую воду:

Куниц же бьют зимою,
А ноне месяц май.
За зверью за иною
Пришли ко мне вы, чай.

В речи князя все в порядке с куницами (ср. также: "*Чтоб впредь вы не дерзали / Ловить моих куниц*"), но зато выпирает яркая грамматическая метафора *зверью*, словно специально придуманная для иллюстрации столь же яркого афоризма Потебни: "Род есть средство перевода имен из одной категории в другую" [7, *465*] – в данном случае из категории анимальности в категорию персональности ('зверь' + жен. род → 'невеста').

В поисках объяснения рассматриваемого категориального смещения нельзя не заметить, что в примерах из былин названия животных имеют одну общую черту: они являются нам в нереферентном употреблении, выражая при этом ингерентный, неиндивидуированный объект со значением собирательности (возможно, что то же соображение надо принимать в расчет и при анализе оборотов типа *земля пахать* с нереферентным внефокусным объектом, "аномальное" падежное оформление которого исторически связано с особенностями смыслового контекста деонтической модальности; об этом см. [8]. Эти особенности приведенных nominum animalium особенно хорошо оттеняются такими случаями, как *Всех оне ясных соколов повыхватали / И белых кречетов повыловили* (жалоба княжеских сокольников и кречетников на людей Чурилы Пленковича): "правильная" форма прямого дополнения может объясняться здесь тем, что соколы – нестайная птица, и тем, что для сокольничих это не дичь, не предмет охоты, а ловчая птица, т.е. активный помощник в охоте.

Аналогично былинным примерам, в первой из процитированных строф можно усмотреть те же характеристики нереферентности и собирательности, сопряженные с признаком [–одушевленность], проступающие в двух первых строках; такому осмыслению способствует аспектуально-временной контекст хабитуалиса. Но в двух следующих строчках все иначе: вполне определенный хронотопический контекст hic et nunc в сочетании с количественной определенностью и референтностью имени в позиции объекта, казалось бы, однозначно требует категориального признака [+одушевленность], однако этого нет. Зато есть нечто другое: от этих двух строк протягивается нить ассоциации к эпиграфу, где прямой объект в виде анимального имени также оформлен винительным, а не родительным падежом. К этому можно добавить еще одно выражение, услышанное автором по радио (беседа с пчеловодом): "А весной я купил новые пчелы".

Все эти сопоставления наводят на мысль, что категориальный сдвиг в сторону [-одушевленность] в названиях животных происходит в рамках профессиональной речи, указывая на то, что денотаты этих имен являются для говорящего объектом приложения профессиональных действий (дичь для охотника, насекомые для врача-паразитолога, пчелы для пчеловода, устрицы и креветки для повара, микробы для микробиолога и т.д.). Если к этому ряду аналогий добавить случаи с противоположным знаком (т.е. сдвиг [-одушевленность] ⟶ [+одушевленность], подобные выражениям "забить шара", "побить валета", "девочка наряжает кукол" (ср.: *В магазин завезли куклы*), в которых также речь идет о своего рода "профессиональных" действиях, то можно говорить о своеобразном принципе полярности, вызывающем классификативный сдвиг при употреблении имени в особом маркированном контексте. Разумеется, этот принцип не имеет императивности и действует, по-видимому, лексически избирательно и с учетом сочетаемостного фактора, ср. в речи цыгана в "Сорочинской ярмарке": "Что ж, отдавай волы за двадцать!" (П.С.Кузнецов предположил, что это украинизм – [5, *121*], но чуть дальше: "А спустишь волов за двадцать?" (цыган на ярмарке – это также в известном смысле не национальность, а профессия).

Описанное явление по сути своей аналогично принципу полярности, известному в семитологии, но в семитских языках оно является грамматическим правилом, регулирующим образование некоторых форм, например, в арабской двухполюсной родовой системе (мужской/женский) неодушевленное имя в форме ломаного множественного числа меняет род на противоположный (ср.: *kitābun jadīdun* 'новая книга', муж. р. – мн. ч. *kutubu jadīdatun*, жен. р.). Отметим, что ломаное множественное выражает чаще всего собирательность, которая в разных языках нередко сопряжена с классификативным сдвигом, например, *зверь* – *зверьё* (муж. р. → ср. р.). В суахили собирательные формы от названий лиц (относящихся преимущественно к 1ª классу) образуются с помощью префикса 6 класса *ma-* (плюральный класс для 5-го вещного класса и класс названий субстанций) по модели: *toto* 'ребенок' – *matoto* 'детвора', аналогично для имен 9 класса: *ndugu* 'брат' – *mandugu*, *rafiki* 'друг' – *marafiki*.

Таким образом, выстраивается ряд контекстов (в типологической перспективе довольно длинный), чувствительных для категоризации по признаку одушевленности, причем эффект классификативного сдвига вызывается как контекстами, внешними для слова (контекстами сочетаемости в широком смысле), так и внутренним контекстом (контекстом совместимости), предполагающим взаимодействие различных языковых категорий в пределах лексемы. В этом ряду находят свое место и уже рассмотренные контексты, и многие другие, и можно лишь удивляться, сколь разнообразны они по языкам. Например, процесс ономастической метонимии типа

"антропоним → топоним" сопровождается в славянских языках сдвигом по одушевленности, что было отмечено в магистерской диссертации молодого Бодуэна [2, *88–89*], ср.: *посетить Барановичей– посетить Барановичи* или *odwiedzić Niemcow – odwiedzić Niemcy*. В данном случае классификативный сдвиг является главной пружиной самого механизма трансонимизации.

Примером внутреннего контекста, важного для различных классификативных систем, служат дименсиональные категории по шкале диминутивности/аугментативности и связанные с ними оценочные категории по шкале лаудативности/пейоративности. А.А.Шахматов обращал внимание на то, что в польском языке номинация приобретает пейоративный оттенок, если название лица оформляется по неодушевленной (неличной) парадигме, т.е., например, вместо *chłopi* 'мужики' сказать *chłopy* [11, *27*]. В русских диалектах диминутивность способна переоформить одушевленное имя в неодушевленное [6]. Эти же явления обычны и даже являются правилом в языках банту.

В суахили диминутивность и аугментативность сопряжены с переводом одушевленного имени в предметный класс – соответственно в 7 (префикс *ki-*) или 5 (префикс *ji-* или *Ø-*), причем этот перевод, будучи грамматической метафорой, не ограничивается морфологическим маркером в имени, но сопровождается сменой модели согласования. Ср.: *mtoto* 'ребе- нок' – *kitoto* 'малыш', *mtu* 'человек' – *jitu* 'великан'; те же лексемы в дейктическом контексте с элементом *-le* 'тот': *mtoto yule – kitoto kile, mtu yule – jitu lile*. В русском языке есть аналогии этому явлению, но они остаются целиком в сфере морфемики и не затрагивают классификативной принадлежности имени ни по роду, ни по одушевленности (ср. суффиксы ср. р. в *мужичишко, домишко, человечище*, суффикс жен. р. в *мужичонка, мальчонка*). В суахили с указанными классами связывается также оценочная оппозиция лаудативности/пейоративности (ласкательности/уничижительности) с тем же механизмом классификативного сдвига. При одновременном присутствии двух префиксов (тип *kijitu* 'карлик') крайний левый контролирует согласование и выражает диминутивность, во втором же префиксе дименсиональность погашается и остается только оттенок неодобрительности, интенсивности качества или общей "предметности", ср.: *mtoto – kijitoto* 'крошечный ребенок', *duko* 'магазин' – *kijiduko* 'захудалый магазинишко', *nyoka* 'змея' – *joka* 'крупная змея' – *kijoka* 'змейка'.

Все подобные примеры свидетельствуют об активной вовлеченности категории одушевленности/неодушевленности в различные деривационные процессы. Однако применительно к языкам банту данная категория привлекает особое внимание не только и даже не столько по этой причине, сколько потому, что она обнаруживает синтаксическую экспансию в область именных классов с их разнообразной префиксной маркировкой существительных и разветвленной системой классного согласования. Факт

этой экспансии, оцениваемый иногда как яркая инновация бантуского грамматического строя, состоит в том, что одушевленные существительные, независимо от их классной принадлежности, начинают подтягиваться под одну согласовательную модель – личное согласование (по 1/2 классам).

Тем самым в недрах классной системы формируется полюс одушевленного согласования, что в свою очередь стимулирует формирование неодушевленного согласовательного полюса, образцом для которого становится согласование по одному из предметных классов, в известных случаях становящееся единым для обоих чисел, как в разговорном лингала [13]. Этот процесс по-разному проявляется в языках банту, в некоторых он лишь наметился (подробный анализ см. [16]), но нельзя не заметить его разительного сходства с тем, что происходило в славянских языках, при том же направлении согласовательной экспансии от имен лиц к именам животных.

Выдвижение категории одушевленности на авансцену именной грамматики означает, говоря семиологически, усиление роли иконического начала по сравнению с символическим в классификативном поле имени. Постепенное затемнение семантических оснований классификации ведет к возрастанию символичности, и в какой-то момент классификация, чтобы уцелеть, перестраивается на иконической основе; классема одушевленности вносит в систему мотивированность, будучи семантически ясным классификативным признаком, оттесняющим прежние размытые признаки.

В связи с этим уместно вспомнить об одной из давних работ Н.И.Толстого, где формулируется ряд правил семантических изменений; среди них есть и такое: "Основная сема может стать сопутствующей, а затем и исчезнуть вовсе, в то время как сопутствующая нередко становится основной [9, *363*]. Как раз подобное семное смещение имеет место в рассматриваемом случае. Если понятие сопутствующей семы (в нашем случае это классема) расщепить на латентную и потенциальную, то по степени эксплицитности мы получим для банту градацию классемных оппозиций, включающую личность/неличность (как основную), одушевленность/неодушевленность (прежде латентную, ныне выдвигающуюся на роль основной), мужескость/женскость (лишь потенциальную, имеющую спорадическую морфологическую выраженность, но не контролирующую собственного согласования, ср. в луганда префиксы *sse-* и *mma-*); сюда же включаются в качестве вторичных оппозиции по признакам диминутивности и аугментативности, выражаемым в предметных номинативных классах. Типологическое своеобразие языков в области именных классификаций проистекает в значительной мере из различий в системном статусе одних и тех же классем. Так, в кушитских языках основная оппозиция – родовая, вторичная – дименсиональная; в америндейских, наоборот, последняя относится к числу основных и т. д.

Иконичность неосемантизации именной классификации в банту подкрепляется связанностью ее с конкретной ситуацией референции, т.е. с точкой зрения говорящего, и здесь мы вновь сталкиваемся с фактом классификативного метаболизма. Проявляется это в прагматически маркированных контекстах, отражающих восприятие ситуации автором высказывания. Так, по общему правилу в суахили слово *nyoka* 'змея' (9 кл.) согласуется по личному классу (*Yule nyoka, ni-li-mw-ona* 'Та змея, я ее видел'), а соответствующий аугментатив *joka* (5 кл.) – по своему классу (*Lile joka, ni-li-li-ona*). Однако это общее правило из области синтактики легко нарушается под давлением прагматики. Если рассказчик воспринимает змею как активное живое существо, он скорее прибегнет к одушевленному, а не "аугментативному" согласованию, т.е. скажет, например: *nimemwona joka hiyi* 'я увидел ее, эту змеищу!'; если же змея мертва, референция может базироваться на признаке [-одушевленность] и согласование останется по 5 классу, как и в случае нереферентного употребления данного имени (факты такого рода дает анализ художественной прозы на суахили, см. [4]). Такой метаболизм – ослабленная аналогия тому, что наблюдается в алгонкинских языках, где возможен классификативный сдвиг (ситуативно связанный) на другом полюсе: [-одушевленность] → [+одушевленность] [15, *164*].

В грамматическом плане развитие категории одушевленности означает начало отделения согласовательных классов от лексико-морфологических, в результате чего лексемы последних, с их префиксными показателями классов, могут претерпеть переразложение и опрощение, и начало этому уже положено такими фактами, как в киншасском варианте языка лингала, где вторичный префикс мн. ч. *ba-* (из личного 2 кл.) наслаивается на деморфологизированные первичные префиксы классов 4, 6, 8 (*mi-, ma-, bi-*, ср.: *mundɛlɛ* 'белый человек' (3 кл.) – мн. ч. *bamindɛlɛ; liloba* 'слово' (5 кл.)– мн. ч. *bamaloba; ekuki* 'дверь' (7 кл.) – мн. ч. *babikuki* [13, *184*].

Сведение же согласовательных моделей одушевленных имен разных классов к модели личного класса объясняется общим правилом, которое сформулировал Р.О.Якобсон: "Рассматривая так называемую субституцию грамматических категорий, мы констатируем, что, как правило, все сводится к использованию беспризнаковых форм за счет соответствующих признаковых" [12, *220*]. Действительно, в соответствии с антропоцентрическим принципом языкового кодирования значение [+личность] должно считаться немаркированным в рамках категории одушевленности, точно так же как сема [+одушевленность] – немаркированное значение в рамках таксономически более высокой категории [+конкретная сущность], а значение [+мужескость] – немаркированное в рамках категории [+личность], чем и объясняется известное варьирование в славянских языках по линии "одушевленность – личность – мужескость".

В когнитивном плане описанная классификативная мутация означает определенное изменение в языковой картине мира, за которым стоит вербализация нового опыта в постмифологическом мышлении, ибо, как заметил Л.Н.Толстой, "всякое знание есть только подведение сущности жизни под законы разума" ("Война и мир", т. 4).

1. *Арутюнова Н.Д.* Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика. М., 1979.

2. *Бодуэн де Куртенэ И.А.* О древне-польском языке // *J.N.Bodouin de Courtenay*. Dzieła wybrane. Warszawa, 1976. Т. 2.

3. Былины. М., 1986.

4. *Веригина И.Б.* О влиянии категории одушевленности на согласование существительных оценочных подклассов в языке суахили // Язык в Африке: Лингвистические проблемы современной африканистики. М., 1988. Вып. 1.

5. *Кузнецов П.С.* Историческая грамматика русского языка. Морфология. М., 1953.

6. *Пеньковский А.Б.* Заметки по категории одушевленности в русских говорах // Русские говоры. К изучению фонетики, грамматики, лексики. М., 1975.

7. *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. М., 1968. Т.3.

8. *Степанов Ю.С.* Оборот *Земля пахать* и его индоевропейские параллели (Балто-славянское предложение. I) // Изв. ОЛЯ, 1984. № 2.

9. *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1968.

10. *Хабургаев Г.А.* Очерки исторической морфологии русского языка. Имена. М., 1990.

11. *Шахматов А.А.* Синтаксис русского языка. Выпуск второй. Учение о частях речи. Дополнение. Л., 1927.

12. *Якобсон Р.О.* О структуре русского глагола // *Якобсон Р.О.* Избранные работы. М., 1985.

13. *Bokamba E.G.* Impact of multilingualism on language structures: the case of Central Africa // Anthropological linguistics. 1977. V. 19. № 5.

14. *Comrie B.* Language unoversals and linguistic typology. Oxford, 1984.

15. *Darnell R., Vanek A.L.* The semantic basis of the animate / inanimate distinction in Cree // Papers in linguistics. Speciall issue. 1976. Nr. 9: 3-4.

16. *Wald B.* Animate concord in Northeast Coastal Bantu: its linguistic and social implications as a case of grammatical convergence // Studies in African linguistics. 1975. V. 6. № 3.

П. Е. Гриценко (Киев)

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ДИАЛЕКТНОЙ ОСНОВЕ УКРАИНСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА

Репертуар явлений, выразительность, функциональная дифференцированность литературного языка берут свое начало в богатстве и разнообразии языка диалектного, его свойстве стилевого и ареального варьирования. Осознание тесной генетической и функциональной связи и взаимообусловленности этих двух идиомов способно открыть много нового.

Литературный язык как одна из форм существования национального языка не может быть глубоко изучен без точного определения его границ, функций, его места среди других идиомов или стратов [1, 7–8]. При некоторой условности, иногда – противоречиях в определении репертуара стратов и их разграничении неизменным остается наличие минимум двух форм существования языка – литературной и диалектной. Это, очевидно, является универсалией, хотя характер отношений между этими идиомами в каждой отдельно взятой этноязыковой ситуации неповторим и на различных этапах истории языка отличается, что, однако, не исключает наличия типологической общности/близости важнейших черт самого явления. Отношения между литературным языком и диалектами оцениваются как релевантный признак в типологии славянских языков еще с момента зарождения сравнительной истории литературных языков как отдельного направления филологии и признается таковым до сих пор [1, 7–20]. Вместе с тем на пути построения типологии литературных языков, в частности и в плане их отношений к диалектам, возникают препятствия вследствие различной глубины разработки данной проблемы в отдельных национальных лингвистических школах, различий в подходах к описанию самих стратов в разных языках. Для некоторых славянских языков, и для украинского в частности, до сих пор четко не определена стратификация языка – не очерчен набор стратов, параметры их разграничения, глубина структурных, функциональных отличий между ними, направления и интенсивность их взаимодействия.

Заметному продвижению в решении данных проблем в украинистике, а также исследованию украинской языковой ситуации в целом может способствовать дальнейшее изучение диалектной базы современного украинского литературного языка; оно способно наметить новые штрихи в целостном портрете украинского литературного языка и как объекта типологических

исследований [2]. Оценка украинского литературного языка как идиома, восходящего к одному базовому диалекту крестьянского типа (в противовес городскому койне как исходной базе других славянских литературных языков [1, *19*]), объективно отражает его важнейшую релевантную черту [3]; эту характеристику дополняет замечание о роли "фольклорного интердиалекта" на начальном этапе истории украинского литературного языка [4], хотя оно и нуждается в некоторых уточнениях (см. ниже). Для правильного понимания сущности отношений украинского литературного языка и диалектов важно осознать несхожесть этих отношений на различных этапах развития. Временна́я маркированность присуща и таким понятиям, как литературный язык, вариант литературного языка: для начального периода формирования идиома обозначение литературный язык применимо условно; возникающие на различных территориях независимо друг от друга идиомы не отличаются от любого формирующегося литературного языка, и лишь со временем, в результате длительного взаимодействия они обретают ту степень структурной близости, которая позволяет говорить о вариантах одного литературного языка.

Одной из особенностей отношений украинского литературного языка и диалектов в начальный период развития является наличие и сосуществование нескольких литературных языков [5], восходящих к нескольким диалектным базам и функционирующих на различных территориях; при этом осознавалась и декларировалась необходимость выработки единого для всего этноса литературного языка [6]; на современном этапе в пределах Украины функционирует единый украинский литературный язык. Этот осознаваемый современными исследователями монолингвизм в пределах Украины ослабил внимание к украинской языковой ситуации вне Украины, нередко способствовал формированию панхронического взгляда – перенесению черт современного языкового состояния на отдаленные во времени периоды развития.

Формирование новых литературных языков в начальный период сопровождалось актуализацией различных диалектных баз, что имеет свое внеязыковое объяснение. Украинский этнос на протяжении длительного периода своей истории развивался в условиях административно-территориального расчленения, попадая, зачастую на продолжительное время, в состав государств, различных по языку, культуре, религиозной ориентации, ощущая на себе импульсы, исходящие из различных центров [7]. Административные переподчинения и переустройства, которые до 1945 г. ощущали на себе украинцы [8] (так и не завершившиеся полным объединением этноса в пределах одного государства и после 1945 г.), ставили украинский язык различных зон бытования в неодинаковую этноязыковую ситуацию: несопоставимыми были условия функционирования, статус украинского языка в системах коммуникации различных государств, соотношения с другими языками [9], различной была и ориентированность на

культурные центры. Указанные социальные, исторические условия функционирования украинского языка в конце XVIII – середине XIX в. были сопряжены с ощутимой дифференциацией диалектного языка, появлением украинских этноязыковых анклавов среди других народов и языков [10]; для этого периода характерна и "регионализация" этнического самосознания, выражавшаяся, кроме других проявлений, и в распространенных самоназваниях этнографических групп, напр.: *ле́мки, гуцу́ли, бо́йки, руси́ни, поліщуки́* и др. При этом украинский народ как целостность не имел единого административного и культурного центра; после отмежевания многих земель от центральноукраинского ареала и при отсутствии своей государственности в период формирования нового литературного украинского языка (конец XVIII в.) притягательность Киева как символа общеукраинского единения была значительно ослаблена. Это способствовало становлению региональных культурных и языковых субцентров вместо единого, признаваемого авторитетным и престижным, способного выполнить роль интегратора и этноса и языка, ср. роль ряда западноевропейских столиц в становлении соответствующих литературных языков [11], роль Москвы, Праги в формировании соответственно русского, чешского литературных языков.

Таким образом, можно констатировать, что украинской языковой ситуации конца XVIII – начала XIX в. была присуща совокупность собственно языковых и внеязыковых предпосылок, способствовавших формированию отдельных литературных языков [12]. Сочетание указанных условий привело к тому, что зарождение на рубеже XVIII – XIX вв. украинского литературного языка на среднеподнепровско-слободской диалектной основе (условно – среднеподнепровский литературный язык) лишь на не сколько десятилетий опередило аналогичный процесс в юго-западном регионе – Галиции, Буковине, Закарпатье, где происходило формирование литературных языков на диалектной основе, существенно отличающейся от юго-восточной. Особенностью данного процесса в юго-западной зоне, который в различной степени был продвинут к конечной цели – созданию литературных языков, было наличие среднеподнепровского литературного языка, зачастую оцениваемого как образец для подражания в других регионах.

Интегральными чертами образования литературных языков различных регионов Украины являются:

а) наличие в каждом из регионов традиций письменности, которая использовалась реформаторами литературного языка то как один из образцов для наследования, то как модель-фильтр при отборе конкретных явлений, то как "антимодель" – "образец" для ненаследования;

б) широкое использование языка фольклора, его отшлифованных языковых средств; язык фольклора, который из-за территориального расчленения не поднялся до уровня общеукраинского интердиалекта (см. выше

несколько иную точку зрения Д. Брозовича), все же обрел черты "локальных интердиалектов". Заметим, что во всех регионах, где были попытки создания литературного языка на народной (диалектной) основе, отмечено повышенное внимание к фольклору – подготовка и издание собраний фольклорных текстов сопровождали или опережали формирование литературного языка.

Обобщенно формирование литературных языков (ЛЯ) на базе украинских диалектов можно представить следующим образом.

1. Среднеподнепровский ЛЯ. На этапе возникновения (рубеж XVIII–XIX вв.) данный идиом отличался значительной зависимостью от среднеподнепровского и слобожанского диалектов; область функционирования – преимущественно стиль художественной речи, в иных сферах коммуникации использовался русский язык, в конфессиональной – церковнославянский. Развитие функциональных стилей, расширение сфер использования шло медленно; во второй половине XIX в. сдерживающим фактором было официальное запрещение (1876) печатания книг, периодики на украинском языке. Усиление взаимодействия с галицийским ЛЯ (2-я пол. XIX – 30-е годы XX в.) способствовало формированию интердиалектных черт, утрате локализмов, восходящих к юго-восточной диалектной основе. Со временем данный ЛЯ стал доминирующим среди других локальных ЛЯ, репрезентантом украинской нации как целостности.

2. Галицийский ЛЯ. Впервые поворот к диалектной основе заметно реализован в 1837 г. (сборник "Русалка Днѣстрова"); ряд изданий отражает не только влияние диалектов, но также русского и церковнославянского языков ("язычий") [13]. Языковую палитру дополняет широкое использование польского [14], а также русского языков. Проникновение в Галицию в середине XIX в. среднеподнепровского ЛЯ и связанная с ним идея единства литературного языка были приняты не всеми и не однозначно. Одновременно усиливались как тенденции формирования литературного языка на базе диалектов Галиции, так и принятие в качестве литературного русского, церковнославянского или польского языков. Обособлению процесса формирования галицийского литературного языка должна была способствовать и неудавшаяся попытка сменить традиционную для Галиции кириллическую графику на латинскую [15]. Особое значение галицийского ЛЯ для развития в дальнейшем общенационального литературного языка состоит в развитии новых стилей, прежде всего научного и публицистического, с широчайшим привлечением потенциала диалектного языка. В дальнейшем далеко не все осталось в активе общенационального литературного языка, в частности в области терминологии, но терминотворчество на диалектной базе стало одним из катализаторов развития литературного языка. Контаминация во второй половине XIX – начале XX вв. среднеподнепровского и галицийского ЛЯ, формирование структурной близости этих идиомов к 30-м годам XX в. позволяли говорить о существо-

вании *вариантов* – среднеподнепровского и галицийского – единого литературного языка. Однако последовавшее за этим утверждение генетически восточноукраинских элементов в структуре единого ЛЯ при отрицании "галицинизмов" поставило эти варианты в неравное положение, что в дальнейшем сказалось на судьбе галицийского ЛЯ (см. ниже).

3. Буковинский ЛЯ. Первые появления буковинского ЛЯ связывают с публикацией в 1861 г. произведений Ю. Федьковича, созданных на базе гуцульского диалекта. Область функционирования– преимущественно стиль художественной речи; конфессиональный язык – церковнославянский; иные сферы коммуникации заняты немецким и румынским языками. Этот идиом не получил в дальнейшем самостоятельного развития: уже во второй половине XIX в. наблюдается стремление к наследованию образцов среднеподнепровского и галицийского ЛЯ, что и обусловило его дальнейшее развитие сначала в русле общегалицийской традиции, а в дальнейшем – утверждение на Буковине общенационального литературного языка [16].

4. Закарпатский ЛЯ. К 50-м годам XIX в. относятся попытки создания произведений художественной литературы на закарпатском и южнолемковском (совр. Пряшевщина в Вост. Словакии) диалектах. Осознанное движение за создание литературного языка на диалектной базе было реализовано позже при подготовке школьных учебников, преподавании в начальной школе на родных диалектах, разработке диалектно ориентированной системы правописания [17]. Попытки создания закарпатского литературного языка на локальной основе перемежались с ориентацией на галицийский ЛЯ; одновременно оно было сопряжено с усилением роли русского языка, функционированием "язычия", латыни, церковнославянского, а также сосуществованием в различные периоды истории с венгерским, румынским, чешским языками как официально признанными (государственными). Идеи распространения единого для всего этноса литературного языка на Закарпатье в XIX в. не имели подготовленной почвы. И попытки широкого использования среднеподнепровского ЛЯ в 20-30-е годы XX в. также воспринимались далеко не однозначно [18], а вторичное, "декретированное" его распространение уже в функции общенационального литературного языка после 1945 г. означало субституцию одного литературного языка другим. Отметим, что такая замена осуществлялась на фоне разделения единого ареала бытования украинского диалектного языка и возникшего на его базе закарпатского ЛЯ украинско-словацкой государственной границей, на фоне неодинаковых условий функционирования этих идиомов по разные стороны границы. Эти обстоятельства способствовали "консервации" предпосылок воссоздания закарпатского ЛЯ или создания на диалектной основе локального литературного языка.

5. Русинский (бачванско-сремский) ЛЯ. Возник на базе переселенческих, преимущественно южнолемковских (пряшевских), диалектов в сербскохорватском окружении. Литературные опыты на диалекте известны

с 1903 г.; при этом в регионе отсутствовала традиция старой письменности, которую можно было использовать как источник или образец для подражания – в роли последнего выступил хорватскосербский литературный язык. На формирование данного идиома заметное влияние оказало закарпатское "язычие" (до 1918 г. учителями, как правило, были выходцы из Закарпатья), а также галицийский ЛЯ. С 1920 г. активно формируются художественный, публицистический, в меньшей мере научный стили; с 50-х годов идиом поливалентен: функционирует как язык обучения, средств массовой информации, театра, в стилях художественном, публицистическом, научном, конфессиональном. Язык кодифицирован. На современном этапе развивается в относительной изоляции от современного украинского литературного языка, художественная литература на последнем переводится на русинский ЛЯ [19].

Таким образом, можно констатировать, что для украинской этноязыковой ситуации типичным является состояние возникновения новых литературных языков в опоре на сельские диалекты как основную базу с использованием в большинстве случаев (кроме русинского ЛЯ) языкового опыта старой книжности. Дальнейшая судьба функционировавших на различных территориях идиомов складывалась по-разному.

Распространение среднеподнепровского ЛЯ в юго-западном направлении налагалось на аналогичный процесс движения локальных языковых явлений, присущих галицийскому ЛЯ, в центрально- и юговосточноукраинскую языковую область; интенсификация процесса наблюдается во второй половине XIX – начале XX в., когда развитие национальной культуры, науки в Галиции имело более благоприятные условия, нежели в юго-восточном ареале. Такое контаминирование среднеподнепровского и галицийского ЛЯ, позволявшее говорить уже не столько о двух разных идиомах, сколько о территориальных вариантах единого ЛЯ, сменилось в 30-е годы XX в. доминированием среднеподнепровского ЛЯ, к этому времени значительно трансформированного и обретшего некоторые черты полидиалектности. Одновременно началось "очищение" формировавшегося общеукраинского ЛЯ от "галичанизмов"— *"дегаличанизация"* (по определению Ю. Шевелева – *"розгаличачення"* [9, *71*]. Реализация пуристических установок подталкивала процесс дивергенции, способствовала сохранению галицийского ЛЯ – с устоявшимися нормами, правописанием, функционально-стилевой поливалентностью – в украинском зарубежье; эта же жесткость норм современного украинского литературного языка, его закрытость для диалектных явлений питает культивирование литературных диалектов (в особенности лемковского в Польше и Словакии), а также идею воссоздания русинского закарпатского литературного языка [20].

Взаимодействие формировавшихся других локальных ЛЯ также было активным: в юго-западном регионе доминировал галицийский ЛЯ, служивший зачастую образцом для закарпатского и буковинского ЛЯ, для по-

следнего образцом был и среднеподнепровский ЛЯ. Закарпатский ЛЯ, взаимодействовавший с галицийским, после 1945 г. субституирован современным украинским литературным языком. Таким образом, для развития литературных языков, возникших на базе украинских диалектов, характерными были процессы взаимодействия/контаминации, субституции, а также изолированного от других генетически близкородственных идиомов развития.

Говоря об отношении украинского литературного языка к диалектной базе, следует подчеркнуть почти нетронутость Полесья данным процессом, хотя в последнее время активизировались попытки *создания* отдельного литературного языка на полесской диалектной основе [21]; такая латеральность до недавнего времени полесского диалектного массива в значительной мере способствовала сохранению его в более архаическом, минимально трансформированном состоянии [22].

Попытка обзора украинской языковой ситуации свидетельствует о том, что на современном этапе функционирует несколько литературных языков, обслуживающих украинский этнос, это: современный украинский литературный язык, галицийский, русинский (бачванско-сремский) и русинский (закарпатский) ЛЯ. Эти идиомы диатопичны: каждый из них имеет свою территорию исключительного или преимущественного функционирования; отличаются они и функциональной валентностью, уровнем кодификации, а также степенью близости к диалектной основе.

Функционирующий на Украине современный украинский литературный язык "покрывает" территорию почти всех украинских диалектов и зоны бытования в прошлом других литературных языков, за исключением русинского (бачванско-сремского); за пределами этого ареала осталась часть украинских диалектов, компактные переселенческие этноязыковые анклавы, а также язык украинцев некомпактного расселения в иноязычном окружении (диаспоры). Но даже в пределах Украины – в основном ареале бытования украинского языка – современный украинский литературный язык остается локально вариативным. Последнее относится в меньшей степени к письменному и в значительно большей степени – к разговорному литературному языку. Речь автохтонов, достаточно владеющих нормами литературного языка и дифференцирующих последний и диалекты, содержит многие локальные особенности различных структурных уровней – фонетики, просодии, ритмо-мелодической организации высказывания, лексики, синтаксиса [23]. И хотя в данном случае целесообразно говорить не столько о прямом влиянии соответствующих конкретных территориальных диалектов, сколько о влиянии интердиалектов, все же последствия данного процесса весьма ощутимы. Чаще других локально окрашенная речь наблюдается у носителей галицийского, реже и менее четко проступают особенности буковинского, закарпатского интердиалектов; почти неузнаваема или представлена незначительным набором дифференциальных при-

знаков речь автохтонов полесских, среднеподнепровского, слобожанского, степного, подольского диалектов, что свидетельствует об отсутствии или недостаточной оформленности соответствующих интердиалектов или вариантов литературного языка. Здесь прослеживается известная закономерность: вероятность возникновения варианта литературного языка / отдельного (микро)языка возрастает пропорционально степени контрастности структур литературного языка и тех диалектов, с которыми данный идиом сосуществует. Данные "Атласа украинского языка" в 3-х томах (т. 1-2, Киев, 1984-1988) позволяют с максимальной точностью определить ареалы явлений, общих для диалектов и литературного языка. Свидетельства лингвокартографирования дают основания для вывода о полидиалектной базе литературного языка, несводимости ее не только к "полтавско-киевскому", но и среднеподнепровскому диалекту [24]. Те же лингвогеографические источники дают надежный материал для определения степени (амплитуды) удаленности структур диалектов от литературного языка: на фонологическом уровне значительно удалены от литературного языка диалекты северного (полесского) наречия, закарпатский, посанский, лемковский, частично - гуцульский диалекты юго-западного наречия; на уровне фонетической реализации фонем к указанным диалектам примыкают поднестровский, частично - подольский; на грамматическом уровне - большинство юго-западных, частично полесские диалекты; последнее в равной степени относится и к лексике. Отметим, что проблема освоения лексики диалектов литературным языком для украинистики является одной из актуальных: даже имеющие лексикографическую традицию лексемы в нормативных словарях зачастую даются с ограничительными пометами или же вовсе не представлены [25].

Очевидным также является факт локализации основы украинского литературного языка преимущественно в центральной зоне украинского языкового ареала, зоне формирования среднеподнепровского литературного языка в начальный период (рубеж XVIII - XIX вв.). При жесткости норм литературного языка и значительной структурной удаленности от него ряда диалектов способность нормального функционирования литературного языка в этих диалектных зонах при сохраненении его целостности весьма проблематична: всегда реальной остается возможность возникновения локальных литературных языков. Гибкость принципов кодификации литературного языка, определенная восприимчивость, "повернутость" нормы к диалектным явлениям в значительной степени отодвигают на будущее перспективу дивергенции литературного языка или возникновения альтернативных идиомов, а то и вовсе ее деактуализируют.

1. О понятиях *страт, стратификация языка* см.: *Толстой Н.И.* Славянские литературные языки и их отношение к другим языковым идиомам (стратам): Опыт сравнительного рассмотрения // *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

2. Эта проблема заслуживает всестороннего изучения ввиду своей сложности и фрагментарной разработанности; важнейшими исследованиями в данной области (кроме цитируемых ниже) являются: *Кобилянський Б.В.* Діалект і літературна мова: Східнокарпатський і покутський діалекти, їх походження і відношення до української літературної мови. Київ, 1960; *Shevelov G.Y.* Die ukrainische Schriftsprache 1798-1965 (Ihre Entwicklung unter dem Einfluss der Dialekte). Wiesbaden, 1966; Українська літературна мова в її взаємодії з територіальними діалектами. Київ, 1977.

3. Базовым для нового литературного украинского языка принято считать *полтавско-киевский диалект* (см.: *Булаховський Л.А.* Питання походження української мови. Київ, 1956. С. 10). Вместе с тем само определение полтавско-киевского диалекта нуждается в уточнении, ср. замечание Ф.Т.Жилко: "Территория полтавско-киевского диалекта еще не определена. Для определения его границ... необходимы данные лингвистического картографирования...", и далее: "Полтавско-киевский диалект, или шире – говоры среднего Поднепровья и примыкающих земель стали базой для украинского литературного языка" (*Жилко Ф.Т.* Про умови формування полтавсько-київського діалекту – основи української національної мови // Полтавсько-київський діалект – основа української національної мови. Київ, 1954. С. 10, 13). Данные лингвистической географии не подтвердили наличия отдельного полтавско-киевского диалекта (см.: Атлас української мови. Київ, 1984. Т. 1. Карта IX).

4. *Брозович Д.* Славянские стандартные языки и сравнительный метод // ВЯ. 1967. № 1. С. 23.

5. Существенным изменением, свидетельствующим о качественном преобразовании украинского письменного языка и возникновении *нового* (современного) украинского литературного языка, принято считать поворот писателей к "народному языку" – диалектной речи, носителями или искусными наблюдателями и копиистами (зачастую и синтезаторами) которой были сами писатели. Временно́й точкой отсчета является 1798 г., когда была опубликована "Энеида" И.Котляревского (подробнее см.: Курс історії української літературної мови. Київ, 1958. Т. 1. С. 139 и далее).

6. В условиях территориального расчленения Украины вопрос единства ЛЯ обретал политическую направленность. Даже при отсутствии в последней трети XIX в. – начале XX в. объективных условий для распространения формировавшегося единого литературного языка (т.к. на значительной территории проживания украинцев были запрещены украинские школа, книга, театр) не иссякала вера в объединительную силу языка. Позже эта идея обрела вид формулы "Для одного народа – один литературный язык" (см.: *Огієнко І.* Словник місцевих слів, у літературній мові не вживаних. Жовква, 1934. С. 5.).

7. Переплетением влияний различных культур, религий украинская этноязыковая ситуация типологически близка сербскохорватской. См.: *Brozović D.* Srpskohrvatski jezik kao genetskolingvistički, tipološki i sociolingvistički fenomen // Зборник Матице Српске за филологију и лингвистику. Посвећено академицима Милки Ивић и Павлу Ивићу поводом 60-годишнице живота. Нови Сад, 1984-1985. [Књ.] 17-18. С. 104.

8. *Magocsi P.R.* Ukraine, a historical atlas. Toronto, 1987; *Субтельний О.* Україна: Історія. Київ, 1991.

9. *Шерех* [*Шевельов*] *Ю.* Галичина в формуванні нової української літературної мови. Мюнхен, 1949.

10. С середины XVIII в. функционируют русинские говоры в сербскохорватском окружении; с конца XIX в. носители украинских юго-западных диалектов эмигрируют в Канаду, где до сих пор сохранили особенности языка первой волны эмиграции, подробнее см.: Зарубіжні українці. Довідник. Київ, 1991.

11. См.: *Блумфилд Л.* Язык. М., 1968. С. 525.

12. *Толстой Н.И.* Славянские региональные литературные языки и их функции в современный и донациональный период // Славянские литературные языки в донациональный период. М.,1969. С.15; *Дуличенко А.Д.* Славянские литературные микроязыки: Вопросы формирования и развития. Таллинн, 1981. С. 25; см. также: *Лёч Р.* К вопросу о соотношении категорий "язык" и "диалект" // Русское и славянское языкознание. М., 1972. С. 169.

13. Курс історії української літературної мови, с. 172-193.

14. *Kurzowa Z.* Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku. Warszawa; Kraków, 1985.

15. См.: *Сімович В.* Йосеф Їречек і українська мова: До азбучної заверюхи 1859 р. Прага, 1933.

16. *Карпенко Ю.О.* Становлення української літературної мови на Буковині // Мовознавство. 1978. № 1.

17. *Єдлінська У.Я.* З історії боротьби за єдину літературну мову в Закарпатті в 1919-1938 рр. // Філологічний збірник. Київ, 1958; *Штець М.* Літературна мова українців Закарпаття і Східної Словаччини (після 1918). Братислава, 1969.

18. *Штець М.* Літературна мова українців Закарпаття...

19. *Горбач О.* Літературна мова бачвансько-срімських українців ("русинів") // Записки Наукового Товариства ім.Т.Шевченка. Нью-Йорк, 1962. Т. 169. С. 265-282; *Дуличенко А.Д.* Славянские литературные микроязыки... С. 11, 17, 28 и далее.

20. См., например, реализацию таких опытов: *Magocsi P.R.* Let's speak rusyn (Говорім по-руськы). New Jersey, 1979.

21. Подробнее см.: *Клімчук Ф.* Некаторыя моўныя праблемы Палесся

// Літвјежа (поліська) штудійно-прахтыцька конфырэнция. Тэзы проказэj. 13-14 априля 1990 р. Пынськ, 1990. С. 6-10; *Шылаговыч М.* Прынцыпы зложиння јітвјежиjі (поліськиjі) лытырацькиjі мовы // Там же. С. 92-93; *Шпаковский И.С.* Художественное своеобразие полесскоязычной поэзии // Там же. С. 51-53.

22. Подробнее см.: *Назарова Т.В.* Деякі питання типології зв'язків літературної мови й діалектів // Українська мова в її взаємодії з територіальними діалектами. Київ, 1977. С. 38.

23. Иную точку зрения отражает тезис: "Достижение монолитности украинской литературной речи в ее письменной и устной разновидностях на всех этнических территориях – большое историческое завоевание в развитии культуры украинского народа" (*Белодед И.К.* Развитие языков социалистических наций СССР. Киев, 1969. С. 222-223). И хотя приведенное положение имеет своих сторонников, все же сама идея монолитности литературного языка противоречит общеизвестным фактам вариативности любого идиома, которая является условием его развития. Ср., например, замечание С.Утешеного, отразившего не столько особенности чешской языковой ситуации, сколько типичную черту большинства славянских языков: между диалектами и литературным языком – широкая полоса промежуточных образований, охватывающих абсолютное большинство устных высказываний и составляющих главную часть ядра среднего "общенародного" узуса (*Utěšeny S.* K rozrůznění českého národního jazyka: Metodologické a terminologické poznamky // Slovo a slovesnost. Praha, 1980. [R.] 41. S. 14).

24. См. также: *Жовтобрюх М.А.* Проблеми взаємодії української літературної мови і територіальних діалектів // Мовознавство.1973. №1; *Залеський А.М.* Діалектна основа фонологічної системи сучасної української літературної мови // Українська літературна мова в її взаємодії з територіальними діалектами. Київ, 1977.

25. *Дзендзелівський Й.О.* Народне мовлення і деякі питання лексичної нормалізації сучасної української літературної мови // Питання взаємодії української літературної мови і територіальних діалектів: Тез. допов. та повід. Київ, 1972.

Е. И. Демина (Москва)

ПРОСТЫЕ ПРОШЕДШИЕ ВРЕМЕНА В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ В СВЕТЕ «ВИДОВОЙ» ТЕОРИИ

В длительной дискуссии между сторонниками так называемой "хронологической" теории разграничения простых прошедших времен глагола (согласно которой аорист является абсолютным временем, а имперфект – относительным) и теории "видовой" в качестве одного из уязвимых мест последней выдвигается утверждение, что ее последователи отождествляют оппозицию между совершенным аористом и имперфектом, с одной стороны, оппозицию между совершенным и несовершенным видом – с другой. При этом отмечается, что сторонники "видовой" теории не могут четко сформулировать различие семантического дифференциального признака, лежащего в основе каждой из названных оппозиций. Тем самым они невольно возвращаются к берущему начало еще от Фр. Миклошича направлению лингвистики, которое придерживается мнения о синкретизме несовершенного вида и имперфекта, совершенного вида и аориста. Только установление такого различия, по мнению оппонентов, позволило бы решить загадку "дублетности" славянских видовых категорий и возможности их комбинирования между собой [1].

Не случайно поиски решения проблемы идут именно в этом направлении, независимо от того, согласен ли тот или другой сторонник "видовой" теории с подобной постановкой вопроса.

Часть исследователей, в частности, Х. Сёренсен, настаивает на полном совпадении семантической зоны обеих оппозиций. Различия между реализованными в них видовыми категориями (совершенный : несовершенный вид и аорист : имперфект) Сёренсен видит в диаметрально противоположной ориентации маркированного ~ немаркированного членов внутри единой семантической зоны (маркированным членом первой оппозиции является совершенный вид, второй – имперфект). При этом, по мнению Сёренсена, "синкретизм членов категории аорист : имперфект, наблюдаемый в сфере настоящего времени, не влечет за собой обязательных последствий для определения этой категории" [2]. Следовательно, тем фактом, что указанная оппозиция реализуется лишь в прошедшем времени, можно пренебречь: обе категории определяются как собственно категория вида.

По мнению болгарского аспектолога Св. Иванчева, напротив, именно этот последний факт (противопоставление во всех временах парадигмы ~ противопоставление только в претериальном плане) отличает рассматриваемые оппозиции. Во всем остальном они "полностью одинаковы не только по распределению положительного и отрицательного членов, но и по всему своему содержанию" [3]. Это сходство Иванчев объясняет тем, что

более новая "универсальная" категория совершенный : несовершенный вид сформировалась на базе старой претериальной видовой категории аорист : имперфект, перешагнув за ее рамки, но сохранив релевантный для оппозиции семантический дифференциальный признак, ориентацию членов оппозиции и другие особенности.

Представители другого направления "видовой" теории считают, что "смысловые содержания обеих оппозиций действительно очень близки одно к другому. Однако, они не могут быть полностью тождественными, раз в болгарском языке они скрещиваются, причем таким образом, что все четыре "коробочки" заполняются соответствующими формами, каждая из которых имеет свои специфические функции и ряд типичных употреблений" [4, 9]. По мнению Ю.С.Маслова, рассматриваемые оппозиции различаются не только по распределению положительного и отрицательного членов оппозиции, но и по содержанию одного и другого противопоставлений. Совершенный вид как маркированный член оппозиции обозначает действие в его целостности. Имперфект как маркированный член второй оппозиции выражает действие в процессе его протекания или неограниченного повторения [5]. Тот факт, что оппозиция аорист : имперфект представлена только в прошедшем времени, как полагает Маслов, не мешает говорить о существовании в болгарском наряду с "видом в узком смысле слова" нетождественной с ним по содержанию категории "вида в широком смысле слова" [4, 4].

На пути семантического разграничения оппозиции аорист : имперфект и совершенный : несовершенный вид ищет решение вопроса и Й.Хольт. По его мнению, сам факт, что оппозиция аорист : имперфект имеет место лишь в прошедшем времени, накладывает свой отпечаток на выражаемый в этом противопоставлении видовой семантический признак, а именно вносит новое измерение в его оценку. Флективный вид (аорист : имперфект) обозначает наличие или отсутствие *реального* предела действия, а синтагматический вид (совершенный : несовершенный) – наличие или отсутствие *виртуального* предела [6].

Как мне представляется, в концепции Хольта уже намечается возможность иного подхода к разграничению интересующих нас оппозиций. Действительно, наличие ~ отсутствие реального предела действия может быть выявлено лишь с учетом функционирования данных грамматических категорий в акте высказывания. Однако эта возможность остается нереализованной. Признаки наличия ~ отсутствия реального предела (terme; здесь мы оставляем в стороне вопрос о том, насколько точно сформулирован этот признак), с одной стороны, виртуального предела – с другой, Хольт рассматривает как формирующие семантику видового дифференциального признака каждой из данных оппозиций.

Исходя из убеждения, что в основе оппозиции аорист : имперфект лежит видовой семантический дифференциальный признак целостности дей-

ствия, носителем которого является аорист (маркированный член оппозиции) и к которому имперфект нейтрален (или, в позиции максимального противопоставления, сигнализирует о нецелостности, незавершенности, процессности действия), считаю, что дело не в том, имеет ли место или отсутствует семантическое тождество этого признака с признаком, лежащим в основе оппозиции совершенный : несовершенный вид. Различие между этими оппозициями следует, видимо, искать не в самом этом семантическом признаке, который во многом действительно является сходным, как и не в различной ориентации членов каждой из этих двух оппозиций. Существенным представляется принципиальное различие самих грамматических категорий времени и вида, которое обнаруживается на уровне функционирования этих категорий в акте речевой коммуникации. Напомню в этой связи семантический анализ глагольных категорий, предложенный в замечательной книге А.М.Пешковского "Русский синтаксис в научном освещении" [7], а также в известной работе Р.О.Якобсона "Шифтеры, глагольные категории и русский глагол" [8].

Если вслед за Якобсоном при анализе коммуникативного акта учитывать не только сообщаемый факт, обозначенный глагольной формой, но и сам факт сообщения, а также участников каждого из названных действий, т.е. действия, о котором сообщается, и действия самого сообщения (и, следовательно, иметь в виду не только субъект действия, но и говорящее лицо), то при таком подходе четко выделяются глагольные категории, в частности категория времени, в значении которых обязательно присутствует момент речевого выявления говорящего лица. Значение подобных языковых единиц ("шифтеров") не может быть поэтому определено без ссылки на данное конкретное сообщение и действительно только для него, [9]. С другой стороны, выделяются категории, в значении которых прямая связь с данным сообщением и данным говорящим лицом отсутствует. Именно такой категорией является совершенный : несовершенный вид, характеризующий действие по признаку целостности само по себе, безотносительно к его участниками и к самому факту сообщения о нем. Оппозиция по этому признаку охватывает не только все времена и наклонения глагольной парадигмы, но и неличные формы глагола и отглагольные имена.

Именно в этом я вижу корень решения интересующей нас проблемы. Как формы времени, аорист и имперфект относятся к числу шифтерных категорий. Поэтому при их употреблении релевантный для оппозиции аорист : имперфект видовой семантический признак целостности ~ нецелостности, процессности действия всегда отнесен данным говорящим лицом в данном высказывании к определяемому по отношению к моменту его речи периоду прошлого. Иными словами, видовая характеристика действия в оппозиции аорист : имперфект всегда связана с данным сообщением и его участниками. Она действительна в значении данной глагольной словофор-

мы только для определенного момента в прошлом, который имеет в виду данное говорящее лицо.

Вместе с тем, сам этот момент в прошлом выступает как подразумеваемый, определенный для говорящего именно благодаря одновременно даваемой им информации об особенностях протекания глагольного действия в этот момент. Отсюда понятен тот факт, почему в исследованиях по болгарскому глаголу представители самых различных мнений, в том числе и сторонники "хронологической" теории, особенно те, которые апеллируют к чувству родного языка, единодушно отмечают в значении аориста признак временной определенности, локализованности действия во времени. Достаточно напомнить, что, согласно общепринятой в болгарском языкознании терминологии, аорист называют "минало свършено определено"). Существует даже мнение о том, что аорист является временем с двойной ориентацией. С его помощью время совершения действия определяется по отношению к моменту речи и по отношению к другому определенному моменту в прошлом, который "всегда в мысли, т.е. мысль о нем включается в значение морфологических показателей прошедшего совершенного времени" [10]. Один из сторонников "хронологической" теории указывает, что при употреблении аориста "действие представлено как конкретный процесс в прошлом со своим местом во времени". При этом признак "локализованности действия во времени" он рассматривает как "видовой в широком смысле слова", понимая, что в рамках "хронологической" теории он не может быть осмыслен [11]. Фактически на ту же особенность категории-шифтера, хотя и по-своему ее истолковывая, опираются все сторонники "хронологической" теории, определяя имперфект ("минало несвършено определено"), как относительное время, обозначающее действие, связанное с моментом прошлого, о котором говорится, одновременное с ним.

Таким образом, темпоральная и видовая характеристики действия в формах простых прошедших времен глагола неразрывно связаны. О том, что видовой семантический признак передается при этом именно категорией времени, свидетельствует тот факт, что в болгарском языке при пересказывании аорист и имперфект передаются двумя различными темпоральными формами. Это включает аорист и имперфект в систему времен болгарского глагола.

В отличие от этого, оппозиция в рамках нешифтерной категории совершенный : несовершенный вид не связана с темпоральной характеристикой действия. В этом существо ее отличия от оппозиции простых прошедших времен.

Сочетаясь в составе конкретных словоформ (аорист глагола совершенного вида, аорист глагола несовершенного вида, имперфект глагола совершенного вида, имперфект глагола несовершенного вида), видовые семантические признаки, вносимые основой глагола, с одной стороны,

флексией аориста и имперфекта – с другой, позволяют выразить целую гамму представлений об особенностях протекания действия в прошедший момент, о котором говорится. Последнее, кстати говоря, само по себе свидетельствует о том, что с помощью этих оппозиций репрезентируются две различные грамматические категории, поскольку комбинация членов одной и той же грамматической категории в составе одной и той же словоформы теоретически невозможна.

Предлагаемый нами подход к решению поставленной проблемы позволяет понять, почему видовую характеристику действия в целом в составе той или иной конкретной словоформы определяет в конечном счете выбор формы аориста или имперфекта, а не выбор той или иной видовой основы глагола. Этот факт обычно обходят молчанием. Действительно, почему, например, имперфект глаголов совершенного вида всегда сохраняет свое специфическое значение нецелостного, незавершенного действия, несмотря на совершенное видовое значение основы глагола? Ср. одинаковое в этом отношении значение имперфекта глаголов несовершенного и совершенного видов в следующем примере: "Той *тръгваше* бавно, съсипан от чакане, измъчен от мисли, капнал за сън, *кривнеше* към село, после *се отбиеше* през ливадите и скиташе по пътищата безцелно, като смахнат" (Елин-Пелин). Ответом, очевидно, могло бы послужить следующее рассуждение: нешифтерная категория совершенный : несовершенный вид, характеризующая сообщаемый факт безотносительно к его участникам и самому факту сообщения, отступает на задний план перед категорией-шифтером, с помощью которой данное говорящее лицо, имея в виду данный конкретный случай в определенный по отношению к его речи прошедший период, дает характеристику особенностей протекания данного действия в прошлом. Выбор основы совершенного : несовершенного вида позволяет внести в эту характеристику дополнительные нюансы (в частности, в приведенном примере выбор основы совершенного вида в формах имперфекта *кривнеше*, *се отбиеше* позволяет подчеркнуть обычность, повторяемость описанной ситуации).

Не случайно даже сторонники "хронологической" теории (ср., например, работы В. Станкова, М. Янакиева и др.) при разграничении значений аориста и имперфекта на практике нередко прибегают к тем или иным характеристикам особенностей протекания действия в прошлом (целостность : процессность, прекращенность : непрекращенность, континуативность : неконтинуативность), т.е. собственно к видовым семантическим признакам.

Сопоставительное исследование употребления аориста и имперфекта в болгарском, новогреческом, албанском и румынском языках показывает, что дополнительные нюансы, вносимые в значения простых прошедших времен в болгарском выбором основы того или другого вида, в балканских языках, не обладающих видовой категорией типа славянского глагольного

вида, при переводе остаются не выраженными. Однако видовая характеристика действия, вносимая формами аориста : имперфекта, воспроизводится с помощью выбора аналогичных форм времени, т.е. аориста или имперфекта [12].

Перспективным в этом смысле представляется подход В. Фидлера к оппозиции аорист : имперфект как к "особого вида гиперсистеме" глагола языков Юго-Восточной Европы. По моему глубокому убеждению, семантическая структура болгарского глагола, отраженное в ней сложное взаимодействие видовых, темпоральных и модальных значений не могут быть удовлетворительно поняты и описаны, если при решении данной проблемы подходить к болгарскому языку только как к языку славянскому (а именно таким путем, как известно, шло и идет значительное число исследователей). Глагольная система болгарского языка, как и многие другие черты его грамматического строя, сложилась в специфической балканской среде в условиях балканского языкового союза. Сам факт сохранения оппозиции аорист : имперфект в болгарском (и отчасти в сербохорватском) при развитом противопоставлении совершенного : несовершенного вида глагола, появление особых пересказывательных форм для этих времен, место этих категорий в темпоральной системе в целом, особенности их функционирования (такие, например, как способность в корреляции с соответствующими пересказывательными формами выступать в специфическом значении действия, о котором сообщается как о лично известном говорящему лицу, как о таком, очевидцем которого говорящий себя представляет) и многие другие особенности не могут быть осмыслены вне рассмотрения фактов болгарского языка в общебалканском аспекте, в сопоставлении с данными других балканских языков и турецкого языка. Им тесно в рамках "хронологической" теории, основанной на так называемой "максимальной модели" категории времени, логически безупречной, но не учитывающей долгой жизни болгарского языка в ситуации интенсивных контактов и интерференции с другими языками в условиях балканской историко-культурной общности.

1. Ср., в частности: *Деянова М.* За отъждествяването на опозицията между аориста и имперфекта с опозицията между свършения и несвършения вид // Език и литература. 1966. Кн. 3. С. 27; *Она же.* Имперфект и аорист в славянските езици. София, 1966. С. 29; *Станков В.* Имперфектът в съвременния български книжовен език. София, 1966. С. 118, где подобного рода замечания высказываются и в адрес одной из работ автора данной статьи (*Демина Е.И.* Система прошедших времен в новоболгарских текстах XVII-XVIII веков // Учен. зап. Института славяноведения АН СССР. М., 1960. Т. XIX. С. 3-48).

2. *Sørensen H.Chr.* Aspect et temps en slave. Aarhus, 1949. Цит. по: Вопросы глагольного вида. М., 1962. С. 191.

3. *Иванчев Св.* Проблеми на аспектуалността в славянските езици. София, 1971. С. 97.

4. *Маслов Ю.С.* Към типологията на глаголния вид // Език и литература. 1963. Кн. 1.

5. *Маслов Ю.С.* Глагольный вид в современном болгарском литературном языке // Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959. С. 273–275.

6. *Holt J.* Étude d'aspect // Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet. Aarhus-København, 1943. [Vol.] 15. № 2.

7. *Пешковский А.М.* Русский синтаксис в научном освещении. М.; Л., 1934. С. 28–30, 75–83.

8. *Jakobson R.* Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb // Russian Language Project. Harvard University, 1957.

9. Сущность шифтеров легче всего понять на примере личных местоимений: местоимение *я* обозначает лицо, которое говорит *я*; следовательно, его значение не может быть определено без ссылки на данное сообщение. О специфике шифтеров как особого класса индексных символов (indexical symbols) см. [8].

10. *Младенов Ц.* Миналите времена в брезнишкия говор // Статьи и материалы по болгарской диалектологии. М., 1959. Вып. 9. С. 19–20.

11. *Станков В.* Българските глаголни времена. София, 1969. С. 92.

12. *Fiedler W.* Zur Kategorie des Aspekts in den Ba'kansprachen // Zeitschrift für Slavistik, 1970. Bd. 15. S. 60–77; ср.: *Koschmieder E.* Zu den Zeitkonzeptionen in den balkanischen Sprachen // Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. München, 1966; *Idem.* Das türkische Verbum und der slavische Verbalaspekt // Münchener Beiträge zur Slavenkunde. München, 1953. S. 137–149.

А. Д. Дуличенко (Тарту)

ФЕНОМЕН ЮГОСЛАВО-РУСИНСКОГО
(на общеславянском фоне)

В 1965 г. пишущий эти строки, тогда еще студент последнего курса филологического факультета университета в Ашхабаде, получил от своего корреспондента из Руского Керестура (Воеводина) Владо Малацко письмо и номер газеты с несколько странным на первый взгляд названием – "Руске слово". Я готовил себя к профессиональному занятию языкознанием и славистикой, потому язык, на котором печаталась эта газета, сразу же меня заинтересовал: он не был похож ни на один из известных славянских языков. В конце того же года я обратился с письмом к Н.И.Толстому, прося о консультации. Мне хотелось знать, что́ это за "русский язык" в Югославии, не похожий на тот русский язык, который нам привычен; где можно найти о нем какую-нибудь информацию, исследуется ли он вообще и т.д. В ответ пришло письмо (от 30 марта 1966 г.) с подробными разъяснениями относительно того, что связано с "русским" феноменом в Югославии. Одновременно это была и поддержка неожиданно возникшего в такой дали от славянских центров интереса. Я сел в самолет и через несколько часов был в Москве. Личная встреча с Н. И. на Большой Дорогомиловской определила все. Тогда, при встрече, я не решился показать Н. И. тезисы своего доклада о югославо-русинском (русинском), с которым выступил на студенческой научной конференции. Лишь вернувшись в Ашхабад, я выслал эти тезисы и вскоре получил пространное письмо, в котором, помимо прочего, были и такие слова: "...Доклад Ваш, вернее, его тезисы, совсем корректно и грамотно написаны, и есть смысл продолжать работать над избранной темой. Подумав немного о Вашей теме, я пришел к выводу, что она могла бы стать диссертацией, если к ней подойти серьезно и продуманно". После этого предложения оставалось взяться за работу. Предстояло написать грамматику этого малоизвестного славянского литературного языка, часть которой (фонетика и морфология) была представлена в качестве кандидатской диссертации и защищена в Институте славяноведения и балканистики в 1974 г. В течение более чем четверти века Н. И. был единственным человеком и ученым, с которым так или иначе планировались и обсуждались многие мои русинистические исследования. Как и автор настоящих строк, он никогда в эти годы не терял интереса к небольшому островку, оказавшемуся волею судьбы в южнославянском окружении.

Язык югославских русин, о котором пойдет здесь речь, по-русински называется *руски язик*, а собственно русский – *велькоруски* или *російски язик*; нередко используются уточнения типа *бачван(ь)ски руски язик*

"бачский русинский язык"; по-сербскохорватски он называется *русински језик*, по-русски – *русинский язык*, а чтобы конкретизировать, о каком русинском идет речь, мы предлагаем и название *югославо-русинский*.

Предки югославских русин – переселенцы 40-х годов XVIII в. в историческую область Бачка (а позднее также в Срем и Славонию). В Бачку они переселялись вместе с другими народами Австрийской империи – венграми, немцами, словаками, румынами. Здесь были свободные земли, переселенцам были также предоставлены некоторые социальные льготы, чего они не имели в Земплинском, Шаришском и др. комитатах (ныне Восточная Словакия). Сейчас число русин можно определить примерно в 25 тыс. человек, причем большинство их проживает в одних случаях компактно, в других – с сербами и хорватами, некоторыми другими народами в следующих местах: в Бачке – это Руски Керестур, Коцур, Джурджево, Нови Сад и др., в Среме— Шид, Бачинцы, Беркасово и др., в Славонии (Хорватия) – Вуковар, Петровцы, Миклошевцы и др. Культурные центры югославских русин – Руски Керестур и Нови Сад.

В религиозном отношении югославские русины – униаты, до сих пор сохраняют связи и этническую память, считая себя отростком братьев на так называемой Горнице (Закарпатье), т.е. русин-украинцев бывшей Угорской Руси. С начала XX в. у них, благодаря усилиям будителя Гавриила Костельника, выпустившего в 1904 г. первую поэтическую книжку на родном языке, формируется собственный литературный язык. Организационные формы литературно-языковой процесс принимает лишь в 1919 г., когда в Новом Саде состоялся Русинский народный съезд, когда начинают создаваться общества, появляется периодика и издаются книги, когда родной язык вводится в начальную школу, а в литературно-художественное творчество включаются, помимо Г.Костельника, другие поэты и писатели. В 1923 г. Г.Костельник печатает и нормативную грамматику русинского литературного языка [2]. После второй мировой войны русинский литературно-языковой процесс продолжает развиваться, хотя на этом пути возникало немало трудностей. Ныне это один из наиболее развитых славянских литературных микроязыков.

В чем нам видится уникальность югославо-русинского, если его рассматривать в связи с другими славянскими литературными языками, большими и малыми? Уникальность эта заключается в его (1) внутренних, структурно-генетических, и (2) внешних, социолингвистических свойствах.

Оставленный предками югославских русин диалектный ареал как в те времена, так и сейчас характеризуется нечеткостью генетических особенностей: здесь соприкасаются, а нередко и сливаются восточнославянская и западнославянская языковые стихии. Чем дальше от пояса переходности, смешанности, тем отчетливее проступают, с одной стороны, украинские (закарпатскоукраинские), с другой – словацкие (восточно-

словацкие) черты. Вероятно, диалект русинских предков как раз и распространялся в ареале переходного пояса, который как своеобразный мост до сих пор связывает два соседних языка и народа. Здесь, в исходном ареале, и была заложена двурефлексность югославо-русинского, т.е. совмещение в нем признаков восточно- и западнославянского типа одновременно. Двурефлексность сохраняется и на новой родине, хотя очевидно, что в результате "экспорта", переселения диалекта вместе с его носителями на другую почву, в иное этноязыковое окружение сначала обнаружились потери, а затем появились приобретения (см. ниже). Правда, мы не склонны преувеличивать весомость потерь – более всего, вероятно, "пострадала" лексика по понятным причинам: остались на старой родине многие реалии природы, быта, хозяйства и т.д. Что же касается приобретений, то они значительны, так как в лексическом плане требовались новые слова для новых реалий, в грамматическом отношении наступило время влияния новых окружающих языков, прежде всего сербскохорватского.

Анализ нынешнего языкового материала позволяет вскрыть в югославо-русинском двурефлексность (иногда также трехрефлексность) на всех уровнях. Так, на фонетическом уровне показательными являются следующие случаи:

1. *ě* > а) *е*, *'е* (*бешеда*, *хлєб*); б) *а*, *'а* (*цали*, *бляди* 'бледный'); в) *і*, *'і* (*бидни*, *шнїг*); нередко одно и то же слово выступает то с экавским, то с икавским рефлексами: *мера* – *мира*, *верец* – *вира*, *квет* – *квице* и под.; в целом здесь три рефлекса, которые можно квалифицировать как украинский, словацкий и польский;

2. *r̥* > а) *ar* (*гарсц*, *карк*); б) *er* (*червени*, *шерцо*); нередко совмещения типа *мертви* и *мартви*, *штварти*, но *штверц* и под.;

3. *l̥* > а) *ol* (*молга*, *полни*); б) *ov* (*розбовчани*); но также и: *жовти* и *жолти*, *вовк* и *волк*;

4. *tj*, *kt'* > а) *с* (*ноц*, *вецей*); б) *č* (*поточи*, но *потоц*, *гоч*);

5. *d'* перед гласными переднего ряда > а) (*dz'*) > *dz* (*дзеци*, *дзень*), но б) *деска*, *єден*;

6. *t'* перед гласными переднего ряда > а) (*c'*) > *с* (*цемни*, *цо*), но б) *ти*, *тебе*;

7. *s'* перед гласными переднего ряда > а) (*s'*) > *š*, также в группах *sv'* (> *šv*), *sl'* (> *šl'*), *str* (> *štr*) (*шено*, *швижи*, *шлїд*, *штреднї*), но б) *свидоми*, *стреднї* и под.;

8. *tort* > а) *trat* (*крава*, *брада*), б) *torot* (*зноровиц ше* – единственный пример);

9. *tert* > а) *tret* (*брег*, *пред*), б) *teret* (*чересло*, *смерека* – единичные примеры).

Есть случаи и внутризападнославянской двурефлексности типа

tolt > *tlat* (*глад*, *глава*) и *tolt* > *tlot* (*млоди*, *хлоп* – единичные примеры), т.е. генетически связывающегося со словацким (первый тип) и польским (второй тип). При наличии очевидных черт украинского происхождения, например, *е* > *о* после шипящих *č*, *ž*, *š* (*чоло*, *щока*, *ожог*), распространены и словацкие особенности типа *dl* (*зубадло*, *садло*), *gvě* > *hvi* (*гвизда*), *kvě* > *kvi/kve* (*квице* – *квет*); постоянное место ударения в слове на втором от конца слоге, что можно также связывать с польским, и т.д.

В морфологии показательна двоякость ряда форм, как, например: формы перфекта, выступающие в виде сочетания причастия на *-л* и вспомогательного глагола-связки *биц* 'быть' и без него, но при этом с обязательным использованием личного местоимения (а в третьем лице – просто существительного), ср.:

(а)	*писал*	*сом*	1 л. ед. ч.	*я*	*писал* (б)
		ши	2 л.	*ти*	
		ø	3 л.	*вон*	

Напомним также, что глагол-связка в форме перфекта в третьем лице ед. и мн. числа не используется вообще, оказываясь, однако, обязательным при именном составном сказуемом (да и то в случае, когда объект формально не обозначен).

Аналогично перфекту двоякие формы имеет и сослагательное наклонение: *писал бим* – *я бим писал*, *писал биш* – *ти би писал*, *писал би* – (*вон*) *би писал*; *писали бизме* – *ми би писали*, *писали бисце* – *ви би писали*, *писали би* – (*вони*) *би писали*. Сами формы причастия на *-л* двурефлексны, ср.: *нес* и *несол*, *ведол*, но *вицаг* и т.д. В функциональном плане они равноправны. Ср. также флексийную оформленность личного местоимения первого лица мн. числа в творительном падеже: *з нами* 'с нами' и третьего лица *з нїма* 'с ними'. Примеры можно было бы продолжить.

Выявленные признаки двурефлексности позволяют сделать вывод о том, что еще на старой родине в языке предков югославских русин происходил длительный процесс взаимной интерференции двух языковых стихий либо постепенная языковая смена (по фонетическим и морфологическим данным больше в сторону восточнословацкого диалекта).

Что касается языковых потерь на новой родине, то они прежде всего отразились, как мы уже заметили, в лексике. Потери затронули также и фонетику. Так, была практически до конца устранена двурефлексность начального *ě*: *ешень* [*je-*], *еден* и т.д., за исключением единственного случая, еще сохраняющегося, – *озеро*. Возможно, что в этом процессе определенную роль сыграл сербскохорватский язык с его аналогичным начальным *je-*: *јесен*, *један*. Возможно, также под влиянием сербскохорватского языка произошла утрата различий между *і* и *у* [ы]: *мидло*, *дим*.

В морфологии можно говорить о потере старой флексии творительного падежа жен. рода ед. числа на *-ов*: *драгов*, *женов* (используется ныне исключительно редко). Потерей можно считать и утрату флексии *-е*, *-'е* в предложном падеже существительных жен. рода: здесь обычной стала флексия *-и*, *-ї* (*у хижи*); свидетельством прошлого состояния является единственный пример *по драже* 'по дороге'. И т.д.

Приобретения касаются как лексики (множество сербизмов, в том числе и интернациональных слов, проникших в русинский в основном через этот язык), так и грамматики. Так, под воздействитем сербскохорватского языка появилась тенденция к сужению использования форм инфинитива за счет активизации конструкции *да* + личная спрягаемая форма в настоящем или будущем простом времени (*треба буц* 'надо быть' = *треба да будзе*), вытеснение русинского союза *же* союзом *да*, нередко вводящего целый ряд придаточных предложений – изъяснительных, определительных, цели, способа действия, причины, условия (подробно об этом см., например, нашу специальную работу [1]). Приобретением можно считать и балканизмы, внедряющиеся в русинский через сербскохорватское посредство, ср., например, конструкцию родительного притяжательного с предлогом *од* (*кнїжка "З тойого валала" од Гавриїла Костельника*), предлоги-сложения и предлоги-сочетания типа *були осудзени на по два роки* 'они были осуждены на два года (каждый)' и т.д. Все это – и наследие старой родины, и потери, и приобретения – придает югославо-русинскому специфичность, а в некоторых отношениях и неповторимость.

Итак, в структурно-генетическом плане югославо-русинский следует считать двурефлексным языком. Эта же двурефлексность лежит и в основе его литературного языка, однако не делит его на варианты, как, например, в случае с сербскохорватским, который, как известно, выступает в двух литературных формах – экавской (сербской, белградской) и йекавской (хорватской, загребской). Это также и не случай с серболужицким – верхним и нижним, которые базируются на соответствующих диалектах, четко различающихся и фонетически, и грамматически, и лексически. Скорее югославо-русинский может быть в рассматриваемом плане сближен с ляшским литературным языком и так называемым западнополесским. Литературная ляштина была создана в 30-е годы XX в. поэтом Ондрой Лысогорским на базе верхнеостравских говоров, в которых синтезированы черты чешского, а также польского типа. В конструировании этого литературного языка его создатель обращался также еще к двум источникам – чешскому и польскому литературным языкам, откуда брались слова и грамматические формы (несколько меньше О. Лысогорский обращался к словацкому литературному языку). В результате была сформирована литературно-языковая система двурефлексного типа (что, кстати, отражается и в принятой здесь графике, напоминающей графические системы серболужицких литературных языков, т.е. *l* и *ł*, и *h* и *ch* и т.д.). В активизи-

ровавшемся в 80-е годы XX в. движении за создание западнополесского литературного языка в Белоруссии (инициатором выступил поэт Микола Шелягович) примечательна также медиальность, т.е. срединность во внутриязыковом плане: в основу этого литературного языка взяты говоры Брестской области и прилегающих регионов Белоруссии и Украины, синтезирующие в себе и белорусские, и украинские черты. Пояс диалектной переходности служит базой для литературного языка, который можно рассматривать как своеобразный мост между двумя народами и культурами (подробно о западнополесском литературном языке см. [4, *265–272*]).

Социолингвистические признаки придают югославо-русинскому литературному языку специфику, о которой следует сказать особо. Будучи литературным микроязыком, наряду с градищанско-хорватским в Австрии, который используют примерно 35 тыс. человек, молизско-славянским в средне-южной Италии (около 4 тыс. человек), резьянским в северо-восточной Италии (3 тыс. человек), банатско-болгарским в исторической области Банат (разделенной между Югославией и Румынией; около 15 тыс. человек; затухший было литературный язык на основе латиницы вновь возрождается), кашубским в Польше (примерно около 300 тыс. человек) и др., югославо-русинский далеко превзошел их по уровню социолингвистического развития. Ни один из славянских литературных микроязыков не может сравниться с ним по числу сфер использования и по весомости (наполняемости) каждой из таких сфер. Более того, югославо-русинский по признаку социолингвистического развития в известной мере можно сравнивать с литературными языками некоторых славянских наций. Это функционально поливалентный литературный язык. В настоящее время он используется в следующих сферах:

1) в образовании: функционируют классы и школы с преподаванием на югославо-русинском, в местах некомпактного проживания – с преподаванием родного языка как предмета; в Руском Керестуре работает гимназия, а в Новосадском университете – кафедра русинского языка и литературы, которая ежегодно набирает студентов; за 1965–1985 гг. новосадское издательство учебников выпустило 444 названия учебников по всем предметам для всех классов (включая в это число и переиздания одного и того же учебника);

2) в художественной литературе: развивается с 1904 г., когда Г.Костельник выпустил первую поэтическую книгу; до 1980 г. издано более 100 книг поэзии и прозы (см. также пункт 3); членами Союза писателей Сербии и Воеводины являются около 30 русинских авторов;

3) в периодической печати: еженедельная газета "Руске слово" и ежемесячное литературно-художественное приложение к ней "Литературне слово", литературно-художественный журнал "Шветлосц", иллюстрированные журналы – детский "Заградка", молодежный – "Мак", научный журнал

20*

"Творчосц", ныне издающийся под названием "Studia Ruthenica"; имеется ряд смешанных периодических изданий Воеводины, публикующих тексты на сербскохорватском, венгерском, словацком, румынском и русинском языках;

4) на радио Нового Сада с 1949 г.;

5) на телевидении Нового Сада с 1975 г.;

6) в театральных коллективах: в основном это любительские коллективы (самый старый и наиболее популярный – театр "Дядя" из Нового Сада);

7) в администрации: только в тех местах, где большинство населения – русины (например, в Руском Керестуре, в Коцуре);

8) в грекокатолической церкви: служба проходит на церковнославянском, общение с верующими и т.д. – на русинском; кроме того, церковь издает религиозную литературу в переводе на русинский: вышло "Святе Писмо", большая по объему "Илустрована Библия младих", выпускается ежегодник "Християнский календар";

9) в науке: на югославо-русинском печатаются научные статьи и монографии в области языка, литературы и истории, выходит научный журнал (см. пункт 3), читаются лекции по филологии;

10) в русинских культурных, просветительных и проч. учреждениях, которые имеются во многих местах, где проживает это население; особенно важна в этом отношении роль созданного в мае 1990 г. в Новом Саде Союза русин и украинцев Югославии (Союз Руснацох и Українцох Югославиї) и воссозданной в декабре того же года в Руском Керестуре Русинской Матицы (Руска Матка; функционировала недолго, в 1945–1948 гг.);

11) в надписях: названия сел, где проживают русины, улиц, а также учреждений, как правило, дублируются и на югославо-русинском; в Новом Саде практически все областные учреждения обозначаются параллельно на сербскохорватском, венгерском, словацком, румынском и русинском языках.

Югославо-русинский объявлен также одним из официальных языков автономной области Воеводина (что закреплено и в конституции этой области).

Сказанное относительно функциональной поливалентности югославо-русинского позволяет утверждать, что этот литературный язык полноценно обслуживает культурные потребности своего населения. В силу близости литературного и разговорного языков (югославо-русинский не членится на говоры; отмечаются лишь говорные нюансы в речи жителей Руского Керестура и Коцура, касающиеся некоторых фонетических и лексических особенностей) облегчается и проблема внедрения литературного

языка в широкие массы. "Покрытие" литературным языком всего контингента его носителей здесь, вероятно, не уступает таковому в ситуациях со славянскими национальными литературными языками. Осмелимся даже предположить, что по сравнению с некоторыми другими литературно-языковыми ситуациями это "покрытие" в переводе на душу населения даже плотнее. Возьмем в качестве иллюстрации периодические издания, которые наиболее полно "выражают" литературный язык, представляют его "потребителю": с помощью газет и журналов "потребитель" не теряет связи с литературным языком, поддерживая тем самым его реальное функционирование. Еженедельная газета "Руске слово" (объемом от 12 до нескольких десятков страниц в зависимости от материала и числа приложений) в 1945 г., когда ее начали издавать, выходила тиражом 1070 экземпляров, в 1945–1955 гг. – от 1500 до 2000 экз., в 1955–1965 гг. – от 2000 до 2700 экз., в 1966–1970 гг. – от 2400 до 2700 экз., в 1971–1985 гг. – 2400 экз. [3, *185–186*]. Таким образом, на каждого десятого югославского русина приходится по одному экземпляру газеты, а это значит, что ее читают в среднем, по крайней мере, в каждой второй русинской семье. Далее, ежемесячные журналы "Заградка" и "Мак" издаются тиражом соответственно 1500 и 1400 экз., что означает присутствие этих русинскоязычных изданий (да плюс несколько сот экземпляров литературно-художественного журнала "Шветлосц") более чем в каждой второй семье. Вместе эти издания (газета и названные журналы) составляют такое число экземпляров, которое можно распределить (в качестве средней величины) практически на каждую семью. Добавим к этому книжную и учебную продукцию, регулярные радио- и телепередачи, культивирующие литературный язык, и увидим, что "плотность покрытия" югославо-русинского этноса литературным языком действительно впечатляет. В этом, кстати, мы видим один из существеннейших факторов сохранения и в будущем этого этноязыкового феномена.

Понятно, что вся необходимая информация поступает югославским русинам не только через собственный литературный язык – и в этом важное отличие югославо-русинской ситуации от ситуаций у крупных славянских наций, удовлетворяющихся, как правило, источниками информации на собственном литературном языке. Югославские русины двуязычны – помимо родного языка, они с детства владеют также сербскохорватским языком. В зависимости от сферы деятельности и интересов человека объем получаемой через этот язык информации может сильно колебаться, но он остается всегда значительным. Двуязычие представляется единственно верной перспективой для югославских русин, как, впрочем, и для носителей всех других славянских литературных микроязыков. В то же время двуязычие – это мост воздействия сербскохорватского языка на югославо-русинский, нередко приводящего к языковому смешению у части русинского населения. Однако это особый вопрос.

1. *Дуличенко А.Д.* Ґу питаню о злучнїку "да" у язику югославянских Руснацох // Шветлосц. Нови Сад, 1974. [Р. XII]. № 3. С. 226–235.

2. *Костельник Г.* Граматика бачваньско-рускей бешеди. Сремски Карловци, 1923.

3. *Латяк Дю.* "Руске слово" 1945–1985. Нови Сад, 1985.

4. *Толстой Н.И.* Новый славянский литературный микроязык? // Res philologica. Филологические исследования. Памяти академика Г.В.Степанова (1919–1986). М.; Л., 1990.

А. Ф. Журавлев (Москва)

О ВОЗМОЖНОСТИ ЛЕКСИКОСТАТИСТИЧЕСКОГО ОБНАРУЖЕНИЯ ЯВЛЕНИЯ ЯЗЫКОВОЙ КОНВЕРГЕНЦИИ

В одной из важных своих статей Н. И. Толстой, данью любви и уважения к которому является настоящая работа, говоря о лексических изоглоссах, связывающих различные зоны современного славянского мира, отмечал: "На данном этапе исследований славянской лексики, который все еще можно назвать первоначальным, существенно обратить внимание на корреспонденции в несмежных зонах, учитывая положение во всей Славии в целом, как на корреспонденции в общем более древние. В смежных зонах в общем фонде лексики больше инноваций, больше относительно новых и недавних заимствований, и ряд самих лексических процессов может носить во многих случаях локальный и тем самым довольно поздний характер. Это утверждение не отрицает, однако, возможности наличия общих архаизмов в отдельных смежных зонах (например, в чакавско-словенской). Эти архаизмы обычно хорошо подтверждаются несмежными и достаточно удаленными островными ареалами" [7, *54*]. В сопредельных языках или диалектах нередко затруднительно разграничить (а подчас и обнаружить) факты, свидетельствующие о давних их связях или исконном родстве, и факты, которые можно толковать как результаты вторичного сближения языков, факты, указывающие на наличие в истории этих языков конвергентных процессов вследствие их контактного развития.

В других наших работах, посвященных статистическому анализу праславянского лексического наследия в словарях современных славянских языков с целью выявления меры их родства, мы упоминали о возможном отражении в цифрах, описывающих генетическую близость между языками, результатов процесса вторичного сближения языков в ходе их эволюции.

Имеются ли статистические способы обнаружения конвергентных тенденций в истории языков? Этот вопрос очень существен, поскольку феномен конвергенции как мощный фактор возникновения материальной и структурной близости между языками отвлеченно признается, пожалуй, всеми языковедами-диахронистами, в том числе и применяющими статистические методы, однако в специальных лингвостатистических работах диахронической направленности он почти не обсуждается. Более того, почти всегда цифры, полученные с помощью статистического анализа изоглосс, будь они фонетическими, морфологическими или лексическими (словообразовательными), безоговорочно объявляются данными, отражающими ситуацию, которая сложилась в результате дивергентных процессов, и тем самым являющимися прямым мерилом родства. Тенденция интерпретировать итоги статистического подсчета только как свидетельство последова-

тельного распада праязыкового единства наиболее отчетливо выступает в глоттохронологических штудиях в духе М. Сводеша: согласно глоттохронологической концепции, чем выше цифра, демонстрирующая сходство между языками, тем позже они отошли друг от друга и тем теснее их изначальное родство. Сомнения в адекватности подобных суждений и возможные соображения о роли такого фактора языкового родства, как конвергенция, деликатно отводятся в сторону. Подоплека такой деликатности очевидна: сама постановка вопроса о конвергенции как одной из причин особой близости языков уязвляет самое сущность лингвостатистических диахронических построений, базирующихся в конечном счете на концепте родословного древа. Признать важность фактора вторичного сближения в подобном случае – значит признать слабость своего метода, точнее говоря, признать, что результаты статистического исследования выявляют не прямо меру генетической близости, т. е. изначального родства, а что-то несколько отличное от нее.

Между тем статистика изоглосс дает, как нам представляется, возможность обнаружения роли конвергентных процессов в итоговой картине статистической близости языков.

Примечательно, что намек на такую возможность содержится в работе, автора которой нельзя упрекнуть в открытой приверженности квантитативным подходам при решении проблем языковой истории, хотя он, можно заметить, и не чуждается некоторых элементарных подсчетов. Речь идет о статье О.Н.Трубачева о праславянских лексических диалектизмах лужицких языков [8].

С основанием сомневаясь в прошлом существовании единого «промежуточного» праязыка, развившегося впоследствии в современную серболужицкую подгруппу славянских языков, О.Н.Трубачев пишет: «В высшей степени интересно складывается на нашем материале картина нижнелужицко-верхнелужицких отношений, а именно: на девять случаев, когда праславянский лексический диалектизм известен и нижнелужицкому и верхнелужицкому, [...] приходится двадцать один случай, когда верхнелужицкий не участвует в праславянском диалектизме и слово известно только в нижнелужицком... Мы склонны видеть в этом нечто большее, нежели простую случайность.

Иными словами, именно на древних элементах лужицкой лексики, которые связаны подчас надежными соответствиями в отдельных диалектах славянских и других индоевропейских, явственно рисуется столь глубокая граница, отделяющая нижнелужицкий от верхнелужицкого. Древние диалектные связи и рубежи в лексике, выявляемые этимологически, очевидно, вполне годятся как объективное средство при изучении истории языковых отношений, многократно перекрытых и сглаженных позднейшими напластованиями. На совершенно ином материале мы приходим к концепции Штибера о так называемом "пралужицком" языке: "Język prałużycki nigdy nie istniał"» [8, *172*, со ссылкой на 11, *93*].

Понятие праязыкового (праславянского) лексического диалектизма, на котором базируется анализ древней лексики в ЭССЯ [14], у О.Н.Трубачева если и не эзотерично, то, во всяком случае, достаточно трудноформализуемо, по крайней мере для использования его в квантитативном анализе праславянской лексики современных славянских языков. На некоторых понятиях, применяемых О.Н.Трубачевым, лежит печать неокончательной проясненности, что иной раз придает его работам слегка жреческий оттенок и рождает ощущение, что вполне свободно пользоваться этими понятиями может только сам автор. Впрочем, порицать О.Н.Трубачева за эксплуатацию интуиции, весьма, надо сказать, острой и изощренной, в наши намерения совсем не входит: роль интуитивных моментов в этимологии и сравнительной лексикологии действительно исключительно велика. Воспользоваться намеком О.Н.Трубачева на возможность методики выявления конвергенции путем статистического анализа изоглосс можно, попытавшись упростить понятие праязыкового диалектизма с целью его формализации.

По Трубачеву, праславянский «лексический диалектизм, или диалектную лексему, можно понимать в общем достаточно широко с допущением на правах самостоятельных слов лексикализации словообразовательных и семантических актов... методику изучения праславянских лексических диалектизмов должна отличать важность определения и характеристики корневой морфемы, в частности, ее этимологических индоевропейских связей. Словообразовательное оформление, разумеется, здесь также важно, но преимущественный объект этой последней – скорее общие элементы праславянского словаря, реконструируемого в связи с этим с максимальной доступной словообразовательной конкретностью» [8, *157*]. Из этого и цитированных выше объяснений понятно лишь, что праславянский лексический диалектизм имеет ограниченное распространение в языках-потомках, прочие же характеристики – относительная простота основы, наличие индоевропейских этимологических и словообразовательных соответствий, разорванный ареал и т.д. – хотя и крайне, так сказать, желательны как указания на древний возраст лексемы, но не жестко обязательны в качестве признаков праславянского диалектизма.

Гораздо лучше формализуется понятие праславянского диалектизма, как оно принято в конкурирующем с ЭССЯ краковском Праславянском словаре. Там диалектизмом признается праславянская лексема, если она не встречается по меньшей мере в языках одной современной ветви (южно-, западно- или восточнославянской). Ср.: "Z gotowych prawie 900 haseł na litery A B blisko 400 uznajemy za wyraźne dialektyzmy... Materiał ten wyodrębnia z jednej strony północ Słowiańszczyzny od południa, z drugiej zaś wskazuje na łączność języków południowo- i wschodniosłowiańskich, a także zachodnio- i południowosłowiańskich. Słabiej za-

znacza się odrębność leksykalna grup zachodniej, południowej i wschodniej" [6, *I*, *10*]. Такое понимание диалектизма проще, но одновременно прямолинейнее и грубее. Содержание понятия праславянского лексического диалектизма у создателей краковского словаря, явно соотносясь с современным трихотомическим состоянием славянского языкового мира, оказывается тем самым сильно модернизированным и не учитывает более тонких возможностей. По логике краковской трактовки понятия диалектизма, например, исключительная словенско-словацко-украинская изоглосса, охватывающая языки всех трех современных славянских ветвей, в праславянские диалектизмы зачислена не будет, с чем согласиться, пожалуй, трудно.

Поэтому откажемся от понятия праславянского лексического диалектизма – во многом интуитивного у О.Н.Трубачева [15] и чересчур прямолинейного у авторов Праславянского словаря – и примем во внимание слова с более или менее ясными операционально определенными приметами. В качестве такой приметы мы изберем узкую распространенность праславянского слова в поздних славянских языках (одном, двух, трех и т.д. – до произвольно назначенного, но, разумеется, сравнительно невысокого предела) – с тем чтобы далее в праславянских лексиконах каждого из языков, составляющих в современной генеалогической иерархии ближайшеродственную пару, выделить слова двух категорий: отмеченные в них обоих – и отмеченные в каждом из них поодиночке. Именно формульное противопоставление объединяющих и разводящих данные языки узких, "маломощных" изоглосс (понятие, аппроксимативное по отношению к понятию праславянского лексического диалектизма) может составить суть статистической методики, способной контрастно представить пары языков с изначальной и вторичной (усиленной конвергенцией) близостью.

Выделим состав ближайшеродственных пар: болгарский & македонский, сербохорватский & словенский, чешский & словацкий, верхнелужицкий & нижнелужицкий, польский & кашубско-словинский, русский & украинский, русский & белорусский, украинский & белорусский. В пары с ближайшеродственными языками не включены выделенные в ЭССЯ как отдельные идиомы старославянский и древнерусский языки (вопрос о мере их конвергентности с болгарским и македонским и соответственно с поздними восточнославянскими языками не имеет смысла), а также полабский (количественные данные о его участии в узких изоглоссах отличаются, вследствие скудости полабского лексического материала, весьма невысокой статистической надежностью). Наряду с парами ближайшеродственных языков мы включили – для сопоставления – и две пары языков, заведомо не являющихся ближайшеродственными (болгарский & польский, чешский & украинский).

Приведем численные сведения о распределении праславянской лексики между составляющими отдельных обозначенных выше пар. В первых двух

колонках таблицы 1 помещены цифры, определяющие количество лексем, встречающихся в данных языках порознь (но, за исключением первой строки, известные и иным языкам): V(A,-B) и V(-A,B); в третьей колонке сообщается число лексем, общих обоим языкам: V(A,B). Строки таблицы соответствуют максимальной мощности рассматриваемых изоглосс (каждая следующая строка включает в себя и количество изоглосс меньшей мощности): первая строка (m=1) содержит численные данные о словах, известных только какому-либо одному языку, вторая строка (m=2) – сведения о словах, входящих в изоглоссы, охватывающие не более двух языков, третья (m=3) – не более трех языков и т.д. Мы решили ограничиться предельной мощностью изоглоссы в семь языков (из шестнадцати), но для сравнения приводим и цифры, касающиеся всего объема праславянской лексики в данном языке (под m=16, по максимальному числу выделяемых языков). Подсчеты сделаны на материале первых пятнадцати выпусков ЭССЯ.

Таблица 1

а) A – болгарский, B – македонский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	35	0	-
2	137	8	14
3	283	33	74
4	438	52	163
5	583	72	262
6	728	99	364
7	883	116	494
...	...	...	...
16	1416	189	1846

б) A – сербохорватский, B – словенский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	111	45	-
2	329	130	50
3	589	213	185
4	819	282	392
5	994	358	605
6	1146	418	825
7	1284	459	1078
...	...	...	...
16	1604	555	2964

в) A – чешский, B – словацкий

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	125	17	-
2	306	58	54
3	525	90	144
4	740	138	253
5	962	188	391
6	1135	225	561
7	1305	261	757
...	...	...	...
16	1677	346	2587

г) A – верхнелужицкий, B – нижнелужицкий

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	30	13	-
2	64	39	12
3	98	65	31
4	148	95	51
5	208	131	75
6	273	158	103
7	347	194	159
...	...	...	...
16	727	406	1168

д) A – польский,
B – кашубско-словинский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	46	19	–
2	138	51	15
3	315	83	34
4	499	112	64
5	699	152	110
6	888	169	167
7	1089	191	240
...	...	...	...
16	1918	251	1432

е) A – русский,
B – украинский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	189	31	–
2	510	102	54
3	787	193	229
4	1011	295	457
5	1192	366	719
6	1331	432	961
7	1436	495	1257
...	...	...	...
16	1658	607	3298

ж) A – русский
B – белорусский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	189	12	–
2	503	57	61
3	788	100	231
4	1023	140	440
5	1240	188	665
6	1413	224	878
7	1565	251	1124
...	...	...	...
16	1999	331	2957

з) A – украинский
B – белорусский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	31	12	–
2	141	102	15
3	299	212	126
4	474	297	289
5	618	380	479
6	742	444	664
7	874	490	891
...	...	...	...
16	1208	591	2697

и) A – болгарский,
B – польский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	35	46	–
2	145	149	4
3	332	310	23
4	543	491	56
5	736	690	107
6	907	859	183
7	1085	1026	290
...	...	...	...
16	1416	1504	1846

к) A – чешский
B – украинский

m	V(A,-B)	V(-A,B)	V(A,B)
1	125	31	–
2	350	147	9
3	587	363	63
4	814	602	159
5	1023	784	310
6	1157	908	497
7	1293	1034	730
...	...	...	...
16	1561	1202	2703

Количественное соотношение изоглосс, охватывающих оба данных языка, и изоглосс, в которых данные языки участвуют порознь, можно

представить в виде формулы:

$$q = V(A,B) / m \sqrt{V(A,-B) \cdot V(-A,B)}.$$

Различия в численных значениях условной величины q для разных пар языков могут быть интерпретированы как различия в степени изначальной генетической близости этих языков: чем выше значение q в строке с данным значением m (т.е. при принятии во внимание изоглосс данной мощности), тем вероятнее исконная близость между языками этой пары; чем ниже значение q в строке с данным значением m, тем вероятнее роль конвергенции в эволюции языков, обнаруживающих значительную тесноту генетических связей, выражаемую высокими значениями соответствующих статистических показателей (индекса родства G; см. [3]). Пары языков, характеризующиеся низким значением показателя генетической близости G и не затронутые процессами взаимного сближения, также должны демонстрировать низкие значения q.

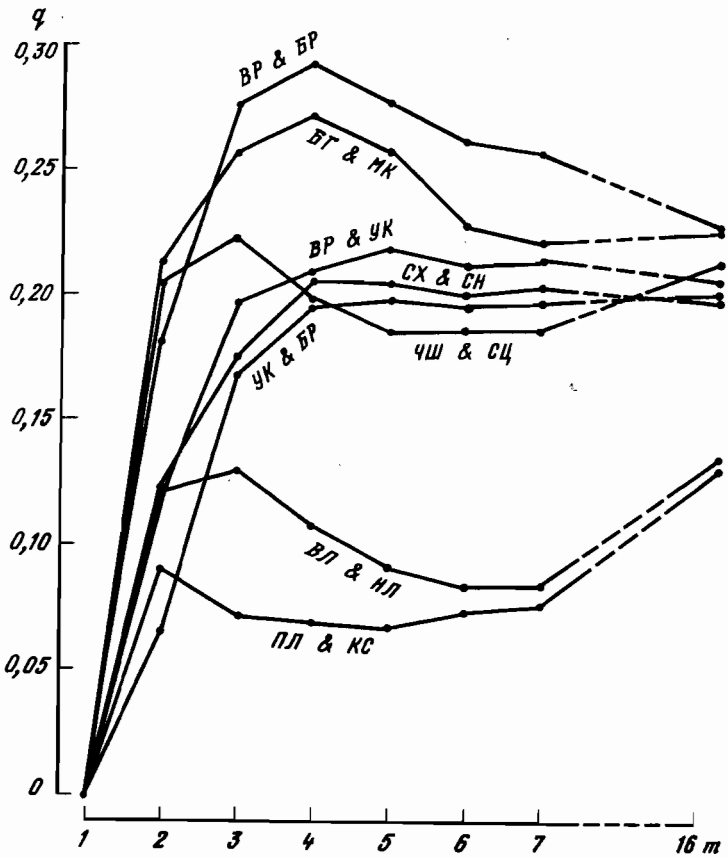
Приведем расчеты по данной формуле для упомянутых пар ближайшеродственных языков и, ради сравнения, для двух пар языков, заведомо не состоящих в самом ближайшем родстве.

Таблица 2

m	бг~мк	сх~сн	чш~сц	вл~нл	пл~кс
1	0	0	0	0	0
2	0,211	0,121	0,203	0,120	0,089
3	0,255	0,174	0,221	0,129	0,070
4	0,270	0,204	0,198	0,108	0,068
5	0,256	0,203	0,184	0,091	0,067
6	0,226	0,199	0,185	0,083	0,072
7	0,220	0,201	0,185	0,084	0,075
...	...	...	...	...	...
(16)	(0,223)	(0,196)	(0,212)	(0,134)	(0,129)

m	вр~ук	вр~бр	ук~бр	бг~пл	чш~ук
1	0	0	0	0	0
2	0,118	0,180	0,063	0,013	0,020
3	0,196	0,274	0,167	0,024	0,045
4	0,209	0,291	0,193	0,027	0,057
5	0,218	0,275	0,197	0,030	0,069
6	0,211	0,260	0,193	0,034	0,081
7	0,213	0,256	0,195	0,039	0,090
...	...	...	...	...	...
(16)	(0,205)	(0,227)	(0,199)	(0,079)	(0,123)

Для наглядности преобразуем табл. 2 в график (см. схему).



Схема

Соотношение общей и несовпадающей лексики (q) в праславянских словниках ближайшеродственных славянских языков (к разграничению дивергенции и конвергенции в сложении таксономических единств).

Легко увидеть, что пары ближайшеродственных языков весьма отчетливо разделяются на две категории. Первую из них составляют пары "болгарский & македонский", "сербохорватский & словенский", "чешский & словацкий" и парные объединения в кругу восточнославянских языков. Ко второй категории относятся пары лужицких и лехитских (польского и кашубско-словинского) языков. У языковых пар первой категории отмечаются, начиная с порога m=3, более высокие значения q для каждого класса изоглосс (наибольшие они у пар "великорусский & белорусский" и "болгарский & македонский"). Применительно же к языковым парам, составляющим вторую категорию, наблюдаются более низкие значения q.

Разумно предположить, что высокие значения индекса генетической близости G для языковых пар первого типа обусловлены изначальной их теснотой, развитием образующих эти пары идиомов на базе общих ("промежуточных") праединств, а общность языков в парах второго типа вызвана их сближением в ходе эволюции, т.е. первоначально идиомы (диалектные единицы праславянского), составляющие пары второго типа, были не столь близки друг другу и периода особого "промежуточного" праязыка, общего только для них и отличного от других родственных группировок, не переживали.

Тезис о несуществовании в прошлом особого пралужицкого единства (см. [13, *191*; 11; 12, *582*; 9; 1]; ср., однако, [10; 5]) нашей статистикой разнонаправленных "маломощных" изоглосс подтверждается. Несхождения между двумя серболужицкими языками ярко выявляются в распределении лексем, которые связывают их только с южнославянскими и только с восточнославянскими языками (см. [4]): число лексических изоглосс, связывающих верхнелужицкий язык только с южнославянской группой и в которых не участвует никакой другой западнославянский язык, включая нижнелужицкий, в 1,7 раза превосходит число таких же изоглосс, связывающих его только с восточнославянской группой; у нижнелужицкого же соотношение таких изоглосс прямо противоположное: численность нижнелужицко-восточнославянских лексико-словообразовательных параллелей вдвое больше численности нижнелужицко-южнославянских лексических связей.

С еще большим резоном, судя по квантитативным оценкам, сделанным в настоящей работе, мы можем говорить о нереальности особого лехитского праязыка, под которым понимался бы язык, лежащий в основе по крайней мере позднего польского и кашубско-словинского (данные о полабском, как мы сказали, ненадежны): особенная близость польского и поморского, остатком которого являются современные кашубские говоры, вызвана конвергентными процессами.

Из соображений корректности следует заметить, что сказанное отнюдь не означает, что в языковых парах, которые составляют первую категорию – с более высокими значениями q, явлений конвергенции не на-

блюдается. Речь идет лишь о конвергенции как главном, решающем факторе образования современных языковых таксономических общностей. Кроме того, по причинам слишком "крупного" членения славянских идиомов в словаре, служившем основным источником нашего материала (членение в нем практически останавливалось на уровне языка— в нынешнем статусе – и не спускалось, за исключением русского, до диалектных идентификаций лексики), мы не имели возможности проверить излагаемую здесь методику на более низких таксономических единицах, – ср., например, проблемы, возникающие в связи с историей кайкавщины или торлацкого диалекта в контексте истории сербохорватского языка. В связи с упоминанием последнего уместно процитировать такое мнение: «...основные диалекты сербскохорватского языка являются не столько "веточками" одной и той же ветви, сколько самостоятельными языковыми ветвями (возможно, отражающими различные миграционные пути прошлого), которые лишь позднее сблизились, т.е. подвеглись конвергенции, не слившись, однако, полностью» [2, 38].

В наш график не включены кривые, которые отражали бы статистику совместных и розных изоглоссных связей у языков, не входящих в ближайшеродственные пары (т.е. языков с взаимно невысокими значениями индекса генетической близости G). Они могли бы составить третью группировку языковых пар, кривые для которых на графике располагались бы еще ниже, чем линии, характеризующие лужицкие и лехитские языки. В таблице для сопоставления приведены числа, относящиеся только к двум из таких возможных объединений ("болгарский & польский", "чешский & украинский"). Но подобных пар комбинируется больше сотни, и, будь соответствующие кривые помещены в графике, нижняя его часть покрылась бы густой чернотой: наши пробные оценки показали, что все эти пары языков, не состоящих в самом ближайшем родстве, склонны давать по изложенной здесь методике чрезвычайно сходные пропорции разнонаправленных изоглоссных связей, нарастающих с повышением предельной мощности изоглосс.

Этот третий тип языковых пар не очень четко отделяется на графике от типа, к которому относятся пары лехитских и лужицких языков, что лишь укрепляет уверенность в правильной квалификации последних как приобретших значительное сходство (высокий индекс G) в результате конвергентных процессов.

Обращает на себя внимание также тенденция к сближению кривых графика с увеличением предельной мощности (m) подключаемых к расчетам изоглосс, иначе говоря, со снижением их специфичности. Различия между парами, для которых более вероятными являются предположения о первоначальном единстве составляющих их языков, и парами, которые сложились в результате аттрактивных движений, с включением все менее специфичных изоглосс становятся менее сильными. Однако дистанция между двумя первыми типами языковых пар сохраняется.

Необходимо заметить, что предлагаемая здесь методика статистического обнаружения конвергенции как фактора образования таксономических общностей может считаться эффективной только при том условии, что конкретные изоглоссы, на которых основываются расчеты, описываются достаточно большими числами. Практически это означает, что она может быть применена главным образом к лексическому материалу. Аналогичные расчеты на базе фонетических и морфологических изоглосс праславянского периода, исчисляемых для любой пары славянских языков не более чем двумя десятками, дадут картину, статистически слишком уязвимую.

Следовательно, косвенный результат наших наблюдений в этой области заключается в выводе о том, что статистический анализ фонетических и грамматических изоглосс, относящихся к более или менее глубокой древности, – инструмент довольно грубый. До нас доходят запечатления только очень сильных и широких фонетических и морфологических изменений, от мелких и частых процессов постоянного диалектообразования мощные волны последующих грандиозных фонетических и морфологических катастроф оставляют слишком мало следов. Лексика же, будучи рыхлой системой, не подверженной тотальному выравниванию, способна долго хранить память о прежних диалектных размежеваниях и единствах.

Однако поспешно абсолютизировать преимущества лексического материала для статистического анализа глоттогенетической направленности мы не склонны, понимая, что обращение к иным языковым семьям и историко-типологическим языковым ситуациям может потребовать относительно подобных суждений существенных оговорок.

1. *Базилевич Л.И., Верещагин Е.М.* Славистические проблемы в научном наследии Л.В.Щербы // Сов. славяноведение. 1970. № 1.

2. *Бирнбаум Х.* О двух основных направлениях в языковом развитии // ВЯ. 1985. № 2.

3. *Журавлев А.Ф.* Лексикостатистическая оценка генетической близости славянских языков // ВЯ. 1988. № 4.

4. *Журавлев А.Ф.* Из квантитативнотипологических наблюдений над лексикой славянских языков (праславянское наследие) // ВЯ. 1992. № 2.

5. *Lötzsch R.* Einheit und Gliederung des Sorbischen. Berlin, 1965.

6. Słownik prasłowiański. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–. T. 1–.

7. *Толстой Н.И.* О соотношении центрального и маргинального ареалов в современной Славии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977.

8. *Трубачев О.Н.* О праславянских лексических диалектизмах сербо-

лужицких языков // Сербо-лужицкий лингвистический сборник. М., 1963.

9. *Трубачев О.Н.* Праславянская лексикография // Этимология.1983. М., 1985.

10. *Шахматов А.А.* Заметки по истории звуков лужицких языков. По поводу книги Л.В.Щербы "Восточнолужицкое наречие" // Известия ОРЯС. 1916. Т. 21, кн. 2.

11. *Stieber Z.* Stosunki pokrewieństwa języków łużyckich. Kraków, 1934.

12. *Schuster-Šewc H.* Sprache und ethnische Formation in der Entwicklung des Sorbischen // Zeitschrift für Slawistik.1959. Bd.4. H.4.

13. *Щерба Л.В.* Восточнолужицкое наречие. Пг., 1915. Т. 1.

14. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974. Вып. 1.

15. Мы готовы принять утверждение, что в понятии праславянского лексического диалектизма нет ничего загадочного и вообще "ничего такого", что могло бы смутить, тем более что сам О.Н.Трубачев охотно цитирует Ф.П.Филина, подсчитавшего, что в праславянском языке более половины (!) всего словарного состава – регионализмы, т.е. праславянские диалектные слова, хотя тут же делается оговорка, что "этимолог кладет в основу своего понимания древнего лексического диалектизма более фундаментальные отличия (разные этимологии – разные слова), чем оттенки значений и отклонения в словообразовании, и что в дальнейшем величины будут сбалансированы в сторону уменьшения..." [9, 9].

М. Ивић (Белград)

О ДЕТЕРМИНАЦИЈИ ПО КРИТЕРИЈУ 'ПОЗНАТОСТ У ЈАВНОСТИ'

Мада се семантици придева посвећује у науци последњих година нешто више пажње, ипак је бављење њоме засад још увек недовољно. Још увек се не расправља на прави начин о томе колико она у појединим случајевима може бити сложена, колико се, при њеном устројавању, примењује принцип перспективизације (од више присутних значењских појединости неке се истурају у први план, а друге маргинализују), како се она понаша под дејством негације. Ово што следи само је један мали прилог скретању погледа науке на ту страну.

Предмет разматрања у овом раду је одредба придевског типа која некоме/нечему приписује познатост у јавности. Она се обично остварује у неколико лексичких верзија (уп. у руском: *знаменательный, известный, славный, замечательный* итд., у енглеском: *famous, celebrated, renowned, well-known* итд.). Задржаћемо се овом приликом само на лексемама *славан, чувен, гласовит/озлоглашен* и *познат*, које су својствене српском језичком изразу, надајући се да ће извршена анализа, иако сведена на овако ограничен језички материјал, ипак омогућити нешто ближи увид у то о каквој се проблемској области ради.

Да би се за некога/нешто знало у широј јавности, потребно је да тај неко / то нешто има чиме да на себе скрене општу пажњу. Према томе, својству 'познат и изван сопствене уже средине' придружује се сасвим природно представа о постојању нечега што је непосредно у вези с носиоцем таквог својства а што је прави узрок његове разглашености. То "нешто", очигледно, није ни свакидашње, ни обично, него напротив – несвакидашње, необично, изузетно. Нормално је да јавност, кад се суочи с њим, на одговарајући начин на њега реагује.

Све те додатне конотације податка 'свима познат' могу, али не морају бити једнако укључене у семантички потенцијал придевских лексема коришћених за детерминацију управо тим податком.

Кад се оствари у примерима као што су *познат писац, позната битка, позната слика* и сл., *познат* значи 'који се прочуо у јавности (јер је имао чиме)'. Дата формулација алудира на примену овог релативно врло једноставног принципа семантизације: у први план се истура факат познатости у јавности, док чињеница да постоји нешто што оправдава такво стање ствари остаје на маргинама пажње, као нешто подразумљиво, али сасвим секундарно. Карактеристично је да негирана лексичка верзија тога придева, лексема *непознат*, мада се обично јавља просто у значењу 'анониман', може понекад, у одређеним комуникативним контексти-

21*

ма, да сугерира и извесно ниподаштавање, омаловажавање онога који се проглашава анонимним (као што је то случај у примеру *Сад тамо неки непознати писци воде главну реч, док они прави резигнирано ћуте* [1]), што настаје као непосредна последица протезања дејства негације и на тај маргинални део придевског значења: 'за кога се не зна (јер се није имао чиме прочути у јавности)'.

За разлику од придева *познат*, *славан* се истиче (релативно) високим семантичким набојем. Тај израз, наиме, разумемо у смислу 'који се одликује нечим што је такво да служи на понос и дику, што се широко разгласило у јавности, изазвало општу хвалу, опште дивљење'. Из дате формулације може се разабрати да су се, на денотативном плану значења овог придева, податку 'познат у јавности' прикључили и неки други: 'творац / сопственик / носилац нечег изузетног', 'који (због тог изузетног) има право да се поноси', 'коме јавност одаје дужно признање'. Будући овако семантички комплексан, кад се изложи дејству негације, тј. у својој лексичкој верзији *неславан*, овај придев може своје (позитивно) значење изменити на неколико начина, већ према томе да ли је дејство негације глобално или парцијално. Уколико је глобално, *неславан* се поставља у синонимичан однос са *није славан*, тј. значи 'који се не одликује ничим што би било такво да служи на понос и дику, да се широко разгласи у јавности изазивајући општу хвалу, опште дивљење'. Кад је парцијално посреди, податак 'који се одликује нечим' остаје неоповргнут, а остало се или просто пориче или се преобраћа у оно што је смештено на супротном семантичком полу, тј. у свој антоним. Код простог порицања значење речи *неславан* је 'који се одликује нечим што није такво да служи на понос и дику, да се широко разгласи у јавности изазивајући општу хвалу, опште дивљење'. Ту *неславан* стоји према *славан* као *нелеп* према *леп* – не налази се баш на супротном семантичком полу (где је иначе смештен придев *сраман*, односно придев *ружан*), али није ни сасвим далеко од њега, па згодно служи за еуфемистичко изрицање дисквалификације 'сраман' (уп. разлику у експресивности између *То је заиста неславан догађај* и *То је заиста сраман догађај*). Да би се успоставио прави, тј. изразито поларизовани антонимијски однос између *славан* и *неславан*, потребно је да овај други лексички облик буде семантизован у смислу 'који се одликује нечим што служи на поругу и срамоту, што изазива општу покуду, општи презир'. То се који пут заиста и догађа, како потврђује речнички материјал [2], али више по изузетку; најчешће се овом придеву приписује оно претходно описано мање изразито, а у истом смислу дисквалификационо значење. Што се тиче могућности његове употребе за исказивање глобалног негирања, тј. значења 'није славан', она данас по правилу изостаје; некада је, судећи по речничким сведочанствима [2], била остварљива.

Придев *чувен* није у семантичком погледу идентичан него само врло

близак са придевом *славан*. Разлика међу њима проистиче из тога што *чувен*, при обавештавању о разглашености због нечег што је сасвим несвакидашње, сасвим изузетно, занемарује оне остале (за придев *славан* релевантне) податке који се тичу социјалног валоризовања ('који служи на понос и дику') и реаговања ('који изазива општу хвалу, опште дивљење'). Једном речју, семантичка садржина израза *чувен* могла би се најприкладније овако описати: 'који се одликује нечим што је у тој мери несвакидашње, изузетно, да су за то већ сви чули'. Његова изведеница са *не-* може, додуше, да се семантизује по принципу глобалног негирања (значење 'није чувен') [3], али се са том семантиком ретко појављује. Живо се, међутим, употребљава у значењу парцијално преобликованом негацијом: 'који се одликује нечим што је у тој мери несвакидашње, изузетно, да за тако нешто још нико није чуо' (уп. *То је нечувен скандал!* и сличне примере).

Антоними *гласовит/озлоглашен* имају ову (релативно) једноставну семантику: 'који ужива изузетно добар/изузетно лош глас у јавности'. Њихове изведенице с префиксом *не-*, уколико се уопште појаве [4], поготову су у значењском погледу једноставне – исказују увек глобално негирање: 'који није гласовит' односно 'који није озлоглашен'.

Придеви *славан*, *чувен*, *гласовит/озлоглашен* и *познат* образују, дакле, јединствен лексички низ у који се, по критерију опадајуће комплексности својственог им значења, сврставају управо оваквим редоследом. У односу на последњи члан низа, претходни чланови се издвајају као експресивнија, у извесном смислу суперлативнија лексичка решења због тога што у свом значењу садрже, поред осталог, и податак о изузетном квалификовању ('служи на понос и дику', 'изазива општу хвалу, опште дивљење' – *славан*; 'који је на изузетно добром / изузетно лошем гласу' – *гласовит/озлоглашен*) или квантификовању ('које је у највећој мери несвакидашње, изузетно' – *чувен*), док је семантика придева *познат* лишена и једног и другог.

1. Овај, као и сви остали примери на основу којих се врши ова анализа преузети су из разговорног језика београдских интелектуалаца.

2. В. податке које даје Речник Матице српске под том одредницом: Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1969. Књ. 3. С. 761.

3. В. податке које даје Рјечник Југославенске академије знаности и умјетности под том одредницом: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1911–1916. D. 7. S. 809.

4. Карактеристично је да Речник Српске академије наука и уметности, уз одредницу *негласовит*, ставља напомену о нераспрострањености оваквог лексичког облика. (Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1989. Књ. 14. С. 751).

П. Ивић (Белград)

ВОДА ДИТИЊА И ДАЉИНСКА АСИМИЛАЦИЈА ВОКАЛА

У Првој књизи Вукове преписке у Просветином издању (Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1988. Књ. 20) штампана је на стр. 277–287 десетерачка песма "О сербскои битки и турскои на Ужицу", послата у писму Јакова Ненадовића Вуку Караџићу од 24. фебруара 1816. Увидом у оригинал писма (Архив Српске академије наука и уметности, бр. 2174) уверио сам се да је ту песму писала иста рука као и писмо. Свакако је то рука самог Јакова Ненадовића, гласовитог војводе из Првог српског устанка. У песми се описују догађаји из почетне фазе устанка. Литерарна вредност тога стихотворенија није висока, али оно привлачи пажњу језикословца необичним икавским обликом *Дитину* (читај *Дитињу*; = реку Ветињу) на три места: *И јунь* (= он) *іде узь воду Дитину* 280, *А що ти е други прамень узъ воду Дитину* 281, *Милан уз Дитину* 284. Увид у оригинални рукопис потврдио је да сви ови облици заиста постоје у њему. То потврђује и издање Љубе Стојановића: Вукова преписка. Београд, 1908. Књ. 2. С. 368, 369, 372.

Да бисмо протумачили лингвистички значај икавизма *Дитиња*, морамо прво одговорити на питање да ли је тај хидроним једини пример са *и* на месту старог ѣ у песми о бој у на Ужицу. Одговор је једноставан: није. Ако не урачунамо примере као датив *Луки* 278, који имају *и* у оба изговора књижевног језика, остају нам следеће потврде [1]:

придь нима 'пред њима' 277, 282, *придь нить* 286;

придаде чебану 277;

попри зоре 'пре зоре' 284;

видићемо 282, *видише* 283, *изгори* аор. 285; *трипить* 'трпети' 277, *трипити* 277;

Косирић 'Косјерић' 281;

било Ужици 'бело Ужице' 277, *и дана била* 284.

Велика већина наведених примера уклапа се у добро знани инвентар икавизама обичних у шумадијско-војвођанском дијалекту и у говорима са сачуваним *е* = ѣ у северозападној Србији. Овамо треба прикључити пример *попри* 'пре', који се очигледно ослонио на *при-* и *прид*. Да је овакав облик заиста спадао у језик Јакова Ненадовића, сведочи пример *ере ие напри* ('најпре') *едань купленъ пакъ после други* у писму које је ишло уз песму о ужичком боју [2, 276]. Од преосталих примера, облике *било* и *била* треба одбити на грешке несигурне писарске руке војводе Јакова. Исти се придев јавља, као што ћемо видети, много пута у ијекавском облику, а и у наша два случаја уклопљен је у стихове чија метрика захтева тросложну форму: *Да узмемо било Ужици, Попри зоре и*

дана била. Очигледно је требало да стоји *биело Ужице* и *дана биела*. Колико је Јаков лако грешио, показује и то што је написао *Ужици* место *Ужице*. Као необичан остаје, дакле, само облик *Косирић*, на који ће се ово излагање вратити.

Иначе, у нашој песми изразито превлађује екавско писање. Навешћу примере редом како долазе у тексту:

разумеію 'разумео' 277, *одъдолео* 277, *две* 277, *заповеди* 277, *сретоше се* 278, *лепо* 278, *осекоше* 278, *видеше* 278, *превари* 278, *намешати* 278, *по[с]ле* 278, *обесити* 278, *заповедати* 278, *осетию* 'осетио' 278, *заповеда* 278, *две* 279, *лепе* 279, *седе* 279, *дегоде* 280, *префарию* 'преварио' 281, *посече* 282, *не сте* 282, *човека* 282, *предавати* 283, *прегледати* 283, *беше* 283, *предаду* 283, *задевао* 283, *поделито* 284, *две* 284, *пропре* 'пре, раније' 284, *обколеше* 284, *предадоше* 284, *места* 284, *беяше* 284, *месеца* 285, *после* 285, *разумеію* 'разумео' 285, *доле* 285, *що е годе* 285, *онде* 285, *не теше* 285, *предаду* 285, *предавати* 285, *посекао* 285, *разумеию* 285, *нигде* 286, *последни* 286, *посече* 286, *не сте* 286, *колено* 286, *пређе* 'раније' 286.

Ту су и примери са *е* у две посебне категорије:

дат. *мене* 278, 281, 283 x 2, 284, *тебе* 281;
преправио 'припремио' 280, *преправте* 283.

Вокал *е* факултативно се јавља и данас у обе ове категорије у говору Јаковљевог завичаја, Ваљевске Колубаре [3, *48*, *35*].

Није незнатан ни број ијекавских примера:

биелом Ужицу 277, *биелои Пожеги* 277, *биелу Пожегу* 278, *биелу Видину* 278, *града биелога* 278, *биелоть Валеву* 278, *биелу Валеву* 278, *биелиеть Валевоть* 278, *биелу* (треба: *биело*) *Ужице* 279, *граду биелоте* 280, *биелоть Ужицу* 280, *жутиеть смилеть* 280, *На врихъ бриега биела Татинца* 280, *биелу Ужицу* 280, 281 x 3, *ти утиешь* 282, *совѣеть лиепь дати* 282, *ти ниесто* 282, *у риечи беше* 283, *биелу Ужицу* 283, *двие цуре младе* 283, *две ћевоике младе* 284, *двие купание* 284, *биелу Валеву* 286.

Главнину ових примера сачињавају облици придева *биели*, употребљеног као стајећи песнички епитет, поред осталог са службом попуњавања броја слогова у другом, дужем полустиху десетерца. Ако пажљивије загледамо, показаће се да и већина осталих примера са *ие* има сличну метричку функцију. Издвајају се само примери *жутиеть смилеть* и *на врихъ бриега*, где двосложно *ие* нарушава метрику, што значи да у гусларском певању ти облици нису могли тако гласити, него су настали неком забуном писара. Треба, уосталом, напоменути да је песма у писму војводе Јакова изразито лоше репродукована, тако да је десетерачка метрика многих стихова разбијена. Најзад, ту је и пример *ћевоике*; та је реч у јекавском лику вероватно имала вредност песничког израза.

У ограниченом броју случајева војвода Јаков је писао изворну

графију ѣ:

вѣрни 277, *дѣвоике* 279 x 2, *побѣгоше* 284, *бѣше* 285, *вѣре* 285.

Овде се свакако ради о традицији писања, коју је Јаков донекле савладао само у случају једног дела лексема. У два маха му се догодило да напише ѣ, па онда иза њега ипак и *е*:

совѣеть 282, *бѣегати* 286.

Биће корисно напоменути да се по особинама језика, графије и правописа наша песма слаже са самим писмима Јакова Ненадовића Вуку (Сабрана дела Вука Караџића. Књ. 20. С. 267–275, 276–277), као и са сличном песмом коју је војвода Јаков упутио Вуку у једном ранијем писму (тамо, с. 270–274). Овде није место за улажење у појединости у овом правцу; то нека остане тема за другу прилику или другог аутора. Засад је потребно утврдити каква гласовна реалност стоји иза Јаковљевог начина писања речи са старим вокалом ѣ. Као што је познато, он је био родом из Бранковине код Ваљева. Тамошњи говор и данас чува *ę* на месту ѣ [3, 33; 4, 30–31]. Међутим, није било традиције посебног означавања таквог регионалног изговора у тадашњој (а такође ни у каснијој) ћирилици. Војвода Јаков се држао шире српске праксе екавског писања. С оваквим су тумачењем у складу и икавизми које смо забележили, док се за ијекавизме показало да имају песничку функцију. Текст који смо размотрили пружа уз то леп увид у рефлексе јата у десетерачким песмама тада певаним у северозападној Србији.

Пошто смо тако размотрили судбину ѣ која се огледа у тексту где се нашао наш икавизам *Дитиња*, можемо прићи његовом објашњењу. При том је од великог значаја пример *Косирић*, који смо нашли у истом тексту.

Географска имена *Ѣетиња* и *Косјѐрић* имају једну заједничку фонетску црту: рефлекс ѣ у њима налази се под кратким узлазним акцентом у слогу иза којега следи слог са *и*. Другим речима, треба поћи од облика **Дѣтѝња* и **Косѣрѝћ*, који су пружали повољне услове за даљинску асимилацију ѣ – ѝ > *и* – ѝ. Таква асимилација није ретка у североисточним штокавским говорима. На целом подручју шумадијско-војвођанског дијалекта (као и на многим странама ван њега) говори се *сѝкира*, а и лик *вѝдрица* има прилично пространа ареал. Оба примера широко су заступљена у говорима с иначе незамењеним јатом у северозападној Србији [5]. У западнијим говорима тога појаса јавља се, осим тога, и пример *дѝтићи* [4, 74–77], опет са *и* < ѣ под истим гласовним условима. Овоме треба додати и појаву *и* у презенту *бѝжӣ*, императиву *бѝжи* итд., распрострањену углавном у говорима данас ијекавских предела на западу и југозападу од завичаја Јакова Ненадовића [6]. У облицима једнине презента тога глагола иза слога са јатом следи слог са *и* под старим дугим акцентом, а у 1. и 2. лицу множине слог са *и* под садашњим дугим акцентом (*бѣжи́мо*, *бѣжи́те*). Ту су, дакле, услови за асимилацију још повољ-

нији него у облицима са старим кратким акцентом у следећем слогу. Додуше, у великом делу парадигме тих услова уопште нема; аналогијски утицаји ишли су у разним говорима у једном или другом смеру.

Најраније опсервације о утицају наглашеног следећег слога са *и* налазе се у извештају о једном мом реферату одржаном 1952. године у Институту за српски језик у Београду [7]. Касније се исто схватање, засновано на примерима *сикира* и *видрица*, јавља у низу других мојих радова. Против такве претпоставке изјаснио се Берислав Николић [8]. Николићево мишљење одбацио је Слободан Реметић [4, *94–95*] износећи нове аргументе и један нов пример. Сада располажемо са још три примера, *бижи* [9], *Дитиња* и *Косирић*, који се могу схватити, ако читалац то жели, и као нови докази за стару тезу. Наравно, асимилација о којој је реч делује као тенденција, у појединим лексичким примерима, а не као апсолутни закон. Реметић је с правом истакао да јасан ослонац на лексему семантички основну и уз то много фреквентнију спречава промену *ѣ* > *и* (дакле *цветић*, а не *цвитић*, због чврсте везе са темељним обликом *цвет*).

Колико је даљинска асимилација у односу између ѣ (= *е*) и *и* могућа и обична, сведоче примери са променом *и* > *ę* у северозападносрбијанским "јатовским" говорима: *цѐдęло* [4, *24*, *27*, *34*, *38*, *40*, *47*], *бęлѐца* [4, *29–30*, *34*, *37–38*, *40*, *42*, *49–51*, *57*], *ѐзęла*, *ѐзęлица* и сл. [4, *34*, *37–38*, *40–42*, *51*], *стęнѐца* [4, *34*], упор. и *цѐдęло* у западној Шумадији (Реметић, [10]). Ту, уосталом, има примера и за прогресивну асимилацију, осим регресивне, а такође и за асимилацију наглашеног вокала према ненаглашеном ако овај има подршку доминантне коренске речи (*бęл–*, *стęна*), што даје још једну потврду објашњењу чувања *ę* у *цвęтић* у наслону на *цвęт*. У сваком случају, има много разлога да се говори о узајамној асимилативној осетљивости између *ę* и *и* у сукцесивним слоговима.

Остаје нам да се још једном вратимо облику *Дитиња* и поставимо питање откуда он у песми у којој смо га затекли. Којем је говору припадао тај облик – да ли ваљевском, којим је говорио Јаков Ненадовић, или ужичком, тј. говору амбијента у којем се догађа епска радња песме. Могуће је и једно и друго. Облик *Дитиња* одлично се уклапа у фонетизам "јатовског" говора ваљевског краја, али географске околности стварају одређене проблеме. Од Бранковине до Ужица, односно до реке Ђетиње, има око 55 километара. Је ли то довољно близу да би говор чувао посебан облик за хидроним који на лицу места гласи друкчије? Можда јесте. Живе везе између ваљевског и ужичког краја и велика покретљивост мушкараца у ондашњој Србији повећавају вероватноћу такве могућности. Није искључено ни да је облик *Дитиња* припадао самом ужичком говору и да је касније замењен обликом *Дјетиња* или *Ђетиња*, у складу са блиском лексиком у крилу истог говора. Међутим, оваквој хипотези донекле смета својеврстан временски теснац. Реч је о тексту из 1816.

насталом поводом догађаја из 1805, а већ 1827. у својој другој Даници Вук има (само) облик *Бетиња* [11]. Можда су оба облика коегзистирала у Вуково време [12], па је Вук изабрао онај који је боље одговарао његовом језичком осећању, мада му је облик *Дитиња* морао бити познат, ако не из другог извора, а оно из песме коју му је послао војвода Јаков. Питање остаје отворено, али остаје и чињеница да је облик *Дитиња* поуздано засведочен почетком XIX века.

1. Транскрипција примера упрошћена је из техничких разлога утолико што се место омеге овде пише *о*, а место лигатурног црквенословенског "у" – знак *у* из данашње (грађанске) ћирилице.

2. Облик *прȋ* 'пре, раније' забележио је Милосав Тешић у два локална говора Србијанског Подриња: *Тешић М.* Говор Љештанског // Српски дијалектолошки зборник (СДЗб). 1977. [Књ.] 22. С. 188; *Тешић М.* Фонетске особине азбуковачког села Узовнице // Јужнословенски филолог. 1978. Књ. 34. С. 174.

3. *Николић Б.М.* Колубарски говор // СДЗб. 1969. [Књ.] 18.

4. *Ремети́ћ С.* О незамењеном јату и икавизмима у говорима северозападне Србије // СДЗб. 1981. [Књ.] 24.

5. [4, 69-77]. У оваквим случајевима узимам у обзир само говоре из којих се износи строго ограничен инвентар икавизама.

6. *Московљевић М.* Икавски говор у СР Србији // Јужнословенски филолог. 1963-1964. Књ. 26. Св. 1-2. С. 480, 482, 484-489; *Ивић П.* Извештај о дијалектолошкој екскурзији по ужој Србији октобра 1959 // Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду. 1959. Књ. 4. С. 399 (за говор Биоске код Ужица); *Николић Б.М.* Тршићки говор // СДЗб. 1968. [Књ.] 17. С. 399; *Тешић М.* Говор Љештанског. С. 189.

7. Гласник Српске Академије наука и уметности. 1952. Књ. 4. С. 324.

8. *Николић Б.М.* Сремски говор // СДЗб. 1964. Књ. 14. С. 383.

9. Уз ове сигурне примере могу се навести и неки мање поуздани: *ди̏тиньӣ* у селу Богоштици (*Московљевић М.* Н.д. С. 484), *слизи̏на* у Ребељу (*Московљевић М.* Н.д. С.484) и *сини̏ца* у Тршићу (*Николић Б.М.* Тршићки говор. С. 405). Вредност свих ових података унеколико је смањена усамљеношћу потврда (с друге стране, њих подржава напоредност са горе наведених шест примера), а код облика *слизи̏на* и *сини̏ца* није једноставно ни питање од каквог вокализма у првом слогу треба поћи. У првом случају долазе у обзир ѣ и изворно *и*, а у другом ѣ и *е*. Сразмерно је најпоузданији облик *ди̏тиньӣ*, који се веома добро слаже с облицима *ди̏тићи* и *Ди̏тиња*. Овде треба истаћи и то да Богоштица и Ребељ не спадају у места из којих Московљевић доноси мноштво икавизама; инвентар његових примера са *и* < ѣ у тим селима близак је ономе у шумадијско-војвођанском дијалекту, што, наравно, повећава вредност података о ликовима *ди̏тиньӣ* и *слизи̏на*.

10. СДЗб. 1985. [Књ.] 31. С. 86. Реметић и сам експлицитно скреће пажњу и на ову врсту асимилације [4, 95].

11. Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1969. Књ.8. С.132, 136.

12. Ствар се још више компликује тиме што је А.Вајнгартен у свом спису о Србији из 1820. године писао само *Tetinia* (Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1972. Књ. 18. С. 812, 823), односно *Tetynia*, што све вероватно треба читати *Детиња*. Вук ово исправља, још исте године, у "Детиња, или Ћетиња" (Сабрана дела Вука Караџића. Књ. 18. С. 248). По свему судећи, међу екавцима је тада живео облик *Детиња*, иако је та река подалеко од екавског подручја. То повећава вероватноћу малопре изнесене претпоставке да се у ваљевском крају говорило *Дитиња*. Међутим, примери за облик *Детиња* из званичних извора друге половине XIX века, које наводи РЈА под речју *Djetińa*, вероватно нису од значаја за наше разматрање. Они су могли настати вештачки, екавизацијом у некој канцеларији тадашње администрације. – Било би у сваком случају корисно прикупити податке о облицима овог хидронима у разним изворима из прве половине XIX века и, нарочито, из XVIII века.

Й. Матешич, А. Бирих (Маннгейм)

ТИПЫ МЕТОНИМИИ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫХ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Проблема метонимии, сформулированная еще в античности, до недавнего времени находилась на периферии интересов общего языкознания, лексикологии и стилистики. К ней обращались преимущественно при изучении полисемии (М.М.Покровский, Г.Пауль, С.Ульман), а также тропов и стилистических фигур (А.А.Потебня, Б.В.Томашевский, М.Г.Араратян). Интерес к метонимии усилился лишь в последние десятилетия. Продвинулось несколько вперед изучение поэтической метонимии (Е.А.Некрасова, В.А.Сиротина, А.Д.Григорьева). Метонимические сдвиги географических терминов обстоятельно рассмотрены Н.И.Толстым [1]. Отдельные работы посвящены метонимии существительных и глаголов (З.И.Бабицкене, Е.Л.Гинзбург) [2]. Между тем метонимия распространена не только среди существительных и глаголов, но и среди прилагательных. Целью настоящей статьи является анализ типов метонимических переносов в этой части речи.

Отличительным признаком метонимии прилагательных является ее зависимость от существительных. Эта зависимость обусловлена спецификой объекта признаковой номинации. Денотатом прилагательных служат качества, свойства, признаки предметов. Однако "качество, признак не существуют сами по себе, без его носителя, и на значение прилагательного всегда проецируется значение носителя признака" [3]. Таким образом, смежность при метонимии прилагательных есть не только смежность признаков, но и предметов – носителей признаков.

Изучение метонимии прилагательных позволило выделить пять ее типов: а) метонимия, основанная на смежности характеризуемых предметов (метонимические смещения) [4]; б) метонимия, основанная на смежности признаков; в) метонимические символы; г) ситуативная метонимия; д) отраженная метонимия.

Наиболее распространенным типом метонимии прилагательных являются метонимические смещения. Они отмечены в обоих лексико-грамматических разрядах – прилагательных качественных и относительных. Качественные прилагательные с метонимическими сдвигами представлены двумя типами: 1. прилагательные, называющие признаки, воспринимаемые органами чувств (*белокурые* волосы, *разбитая* чашка); 2. рациональные прилагательные, обозначающие абстрактные признаки, которые возникают в результате анализа, сопоставления воспринятых органами чувств свойств и качеств предметов (*умный* ребенок, *честный* человек) [5].

В сфере прилагательных первого типа наиболее разветвленную сис-

тему метонимических значений имеют названия цветовых признаков. На основе различий в сочетаемости "цветовые" прилагательные с метонимическими сдвигами могут быть распределены по двум основным группам: а) прилагательные, обозначающие цвет любого предмета (*белая* бумага, *черный* костюм); б) прилагательные, называющие цветовые признаки частей человеческого тела (*сивая* борода, *смуглое* тело). Среди прилагательных первой группы можно выделить следующие метонимические модели: 1. "признак, обозначающий цвет одежды → признак, характеризующий человека в одежде такого цвета": Сквозь деревья видно, как плывут *голубые*, *розовые*, *белые* дамы и девицы, *серые* и *желтые* кавалеры... (Горький); 2. "признак, обозначающий цвет предмета → признак, характеризующий место, где находится предмет такого цвета": Широкое снежное поле. *Белые* холмы окружают его, на них белые же заиндивевшие деревья (Гаршин) (холмы, покрытые белым снегом); 3. "признак, называющий цвет предмета → признак, характеризующий действие, связанное с предметом такого цвета". Модель активно используется в публицистике. Ср.: *белая* пахота (задержание снега на полях механизированным способом), *зеленая* жатва (о сенокосе, о заготовке корма для скота), *белая* страда (об уборке хлопка) и т.п.

Прилагательные второй группы – названия цветовых признаков частей человеческого тела – развивают метонимические значения по принципу "часть → целое". Подобные метонимические сокращения характерны для прилагательных, обозначающих а) цвет волос: метонимическая модель "признак, называющий цвет волос → признак, характеризующий человека с такими волосами". Ср.: Ты вот *черный*, а я *русый*... и оба мы есть хотим (Гарин-Михайловский). Тип продуктивен. Аналогично: *седой*, *рыжий*, *белый* и т.п.; б) цвет кожи: метонимическая модель "признак, называющий цвет кожи → признак, характеризующий человека с таким цветом кожи". Ср.: Наверху в доме жили бородатые, крашеные персияне, а в подвале старый *желтый* калмык продавал овчины (Горький). Метонимические смещения по этому типу отмечаются уже с XI в.: Аже приидет кровав муж на дворъ или *синь*, то видока ему не искати ("Русская правда", Яросл.). Прилагательное *синь* используется в данном контексте для характеристики человека с синим от кровоподтеков цветом кожи; в) цвет лица: "признак, обозначающий цвет лица → признак, характеризующий человека с таким цветом лица". Ср.: Наташа сидела на своей кровати, *бледная*, с сухими глазами (Л. Толстой). Метонимические значения по этой модели развивают прилагательные *бледный*, *румяный*, *серый* и др.

У прилагательных со значением характеристики внешнего вида метонимические сдвиги отмечены в двух основных группах: а) признаки, характеризующие внешность человека. б) признаки, характеризующие одежду человека. Прилагательные первой группы представлены двумя метонимическими моделями: 1. "признак, характеризующий часть тела → признак,

обозначающий человека". В рассматриваемую модель входят признаки, определяющие а) лицо: *скуластое* лицо → *скуластый* юноша; *выбритое* лицо → *выбритый* мужчина. Ср.: Вавила был немного *скуласт*. Живые серые глаза сидели глубоко (Тарасов). Аналогично: *рябой*, *корявый*, *угреватый*; б) волосы: *косматые*, *кудлатые*, *лохматые* волосы → *косматый*, *кудлатый*, *лохматый* парень. Ср.: Это был молодой человек, лет двадцати, угреватый, *лохматый* (Чехов). Показательно, что метонимические значения у признаков, определяющих волосы человека, развивают лишь прилагательные, характеризующие их форму. Признаки, обозначающие строение, величину и т.п. волос, метонимических смещений не имеют (густой, редкий, длинный и др.); в) другие части тела: *курносый* нос → *курносый* мальчишка; *мясистые* щеки, тело → *мясистый* надзиратель. Ср.: Одна девчонка, рыженькая, *курносая*, взъерошенная, пустилась догонять воз (Григорович).

2. "Признак, характеризующий часть тела → признак, обозначающий эмоциональное состояние": *нахмуренный* лоб → *нахмуренная* хозяйка; *насупленные* брови → *насупленный* приказчик. В развитии значений этого типа можно выделить два этапа. Первоначально это метонимические смещения (*нахмуренный* юноша ← юноша с нахмуренными бровями (лбом)). Затем путем вторичной метонимизации (на основе атрибутивных отношений: внутреннее состояние передается его внешним проявлением) возникают семантические компоненты "эмоциональное состояние". Ср.: Она заглянула ему в лицо. – Что ты такой *нахмуренный* сегодня?.. Ты не рад? (Гончаров).

Прилагательные второй группы – признаки, характеризующие одежду человека, – имеют одну метонимическую модель: "признак, характеризующий одежду → признак, обозначающий человека в такой одежде". Ср.: Два *оборванных* и небритых охотника сидели, свесив ноги, в открытых дверях вагона и курили (Паустовский). Модель включает в себя слова с преимущественно отрицательными коннотациями: *ободранный* пиджак → *ободранный* мужчина; *обтрепанная* шинель → *обтрепанный* студент и т.п.

В группе прилагательных, обозначающих вкусовые признаки предметов, отмечено два типа метонимических смещений: 1. прилагательные вкуса обозначают запахи предметов (метонимическая модель "признак, обозначающий вкус предмета → признак, характеризующий запах такого предмета"): *вкусный* ломоть → *вкусный* запах; *пряное* вино → *пряный* аромат. Ср.: От нее всегда пахло... какими-то модными духами – *сладкими*, *острыми* и *терпкими* (Куприн). 2. прилагательные вкуса характеризуют место, где находится предмет с таким вкусовым признаком (метонимическая модель "признак, обозначающий вкус предмета → признак, характеризующий место, где находится такой предмет"). Значения по этой модели отмечены лишь у двух прилагательных – *соленый* и *пресный*: *соленая* вода → *соленый* источник; *пресная* вода → *пресное* озеро. Ср.: В

его поместье были славные *пресные* пруды с прекрасными подводными растениями и королевскими сазанами (Паустовский). Вторичные значения синтаксически ограничены: актуализация их возможна только в сочетании с названиями водоемов (*озеро*, *источник*, *пруд*, *море* и т.п.).

Метонимические смещения у прилагательных, обозначающих "осязательные" признаки, представлены тремя небольшими группами. В группе прилагательных, обозначающих температуру предмета, отмечены два типа метонимических переносов: 1. "признак, обозначающий температуру → признак, характеризующий местность, где такая температура". Ср.: Далеко на восток *знойные* степи, а еще дальше – Каспий (Первенцев). Метонимии по этой модели отмечены словарями у слов *теплый*, *жаркий*, *холодный*, *студеный*; 2. "признак, обозначающий температуру → признак, характеризующий время, в течение которого сохраняется такая температура": Октябрь был на редкость *холодный*, ненастный (Паустовский). Модель представлена всей градацией признаков: *студеный*, *ледяной*, *морозный*, *холодный*, *прохладный* - *теплый*, *горячий*, *жаркий*, *знойный*, *палящий*, *жгучий* (день, месяц).

Прилагательные, характеризующие поверхность предмета (*гладкий*, *шершавый*, *мягкий*, *пушистый* и т.п.) представлены метонимической моделью "признак, характеризующий шерсть животных → признак, определяющий животное с такой шерстью": *шершавый*, *пушистый*, *лохматый* и т.п. Ср.: *Шершавые* собаки ходят с подтянутыми животами и даже не лают (Тургенев).

Третья группа – прилагательные, обозначающие признаки, обусловленные наличием/отсутствием влаги (*мокрый*, *сырой*, *влажный*, *сухой*), – не отличается разнообразием метонимических значений. Основная часть их включается в метонимическую модель "признак, обозначающий наличие/отсутствие осадков → признак, характеризующий время, в течение которого наличествуют/отсутствуют осадки": *мокрая* зима, *сырое* лето, *сухой* год. Ср.: *Мокрая* ночь. Мелкий дождь печально дребезжал в заплаканные окна (Короленко). У прилагательных *мокрый*, *сухой* возможны метонимические употребления по модели "признак, обозначающий наличие/отсутствие влаги в одежде → признак, характеризующий человека в такой одежде". Ср.: Однажды дед пришел из города *мокрый* весь – была осень, и шли дожди – встряхнулся у порога, как воробей... (Горький).

Рациональные прилагательные не отличаются разнообразием метонимических значений. Так, признаки, характеризующие свойства человека, имеют лишь две метонимические модели: 1. "признак, обозначающий способности и свойства человека → признак, характеризующий результат деятельности такого человека": *талантливый* ученый → *талантливое* произведение; *аккуратный* человек → *аккуратная* работа; 2. "признак, обозначающий свойства человека → признак, характеризующий внешние проявления этих свойств". Модель отмечается у прилагательных, называющих

а) умственные способности человека: *умный, мудрый, смышленый* человек → *умное, мудрое, смышленое* лицо; б) характер человека: *стыдливый* человек → *стыдливое* выражение лица; *доброжелательный* человек → *доброжелательный* тон; в) физические свойства человека: *здоровый* человек → *здоровый* вид; г) возраст человека: *старый, пожилой* мужчина → *старое, пожилое* лицо. Метонимические значения этого типа сочетаются с существительными *вид, глаза, взгляд, взор, тон, выражение лица* (*глаз*), *улыбка* и т.п. Аналогичная метонимическая модель обнаруживается у прилагательных, обозначающих эмоциональные и интеллектуальные состояния человека: "признак, называющий состояние человека → признак, характеризующий внешние проявления этого состояния". Ср.: *радостный* юноша → *радостное* лицо; *печальный* человек → *печальная* улыбка; *задумчивый* парень → *задумчивый* вид.

В сфере относительных прилагательных метонимические смещения распространены в меньшей степени. Метонимические значения по этому типу отмечены у прилагательных со значениями: а) 'относящийся к ткани': модель "признак, относящийся к ткани → признак, характеризующий человека в одежде из этой ткани": С другого бока – толстая *шерстяная* женщина в круглых очках (Горький); б) 'относящийся к животному': модель "признак, относящийся к животному → признак, характеризующий изделие из меха (шкуры) этого животного": Купец в *лисьей* шубе стоял у дверей лавки (Л. Толстой) и т.п.

Наряду с метонимическими смещениями, основанными на смежности характеризуемых предметов, возможны метонимические переносы, основой которых служит смежность самих признаков. Метонимические сдвиги на основе смежности признаков обнаруживаются в нескольких тематических группах. Так, прилагательные, характеризующие человека путем оценки его внешности в целом, могут развивать метонимические значения по модели "признак, характеризующий внешность человека → признак, обозначающий возраст". Метонимии по этой модели отмечены у прилагательных, обозначающих а) рост (размеры) человека (*большой* 'значительный по величине, росту' и 'взрослый', а также 'вышедший из младенческого возраста, подросший (о ребенке)': Ты *большой* уже мальчик, тебе десятый год (Гарин-Михайловский); б) наличие или отсутствие бороды и усов (*безусый* 'не имеющий усов' и 'очень юный': На весь батальон нас осталось только двое офицеров: командир седьмой роты Плессов и я, *безусый* субалтерн (Куприн).

Смежность признаков лежит в основе метонимических значений ряда прилагательных, характеризующих физическое состояние человека. Слово *трепетный* 'дрожащий, колеблющийся' (*трепетная* рука) способно обозначать и боязливого, робкого, дрожащего от страха человека. Ср.: Рой подавленных и *трепетных* рабов (Некрасов). Основой переноса послужили атрибутивные отношения: внутреннее состояние обозначается его внешним

проявлением. Иные отношения – причинно-следственные – лежат в основе метонимического значения слова *сытый* 'упитанный, откормленный'. Ср.: Это был чиновник среднего роста, довольно пухлый, очень *сытый* (Чехов).

На основе метонимических смещений и метонимии смежных признаков может возникнуть третий тип метонимии прилагательных – метонимические символы. Метонимические символы отмечены лишь в сфере цветовых прилагательных. Так, прилагательное *коричневый* способно развивать и символическое значение 'связанный с фашизмом или неофашизмом, являющийся фашистским'. Ср.: Ни кровавый террор, ни развернутая кампания запугивания не сломили чилийских патриотов в борьбе против фашизма. Вот несколько примеров вооруженных выступлений против *коричневых* генералов (Правда. 1973. 16. XII). Основой символизации послужил цвет мундиров, которые носили члены нацистских штурмовых отрядов.

Четвертый тип метонимии признаков – ситуативная метонимия – представлен только относительными прилагательными. К ситуативной метонимии относятся прилагательные, называющие ситуативно обусловленный признак предмета. Так, прилагательное *картофельный* 'относящийся к картофелю' в словосочетании *картофельный десант* (о группе граждан, помогающих в уборке картофеля) обозначает действие, связанное с картофелем. Метонимические преобразования у прилагательных этого типа касаются прежде всего семантики мотивирующей основы. Ср. аналогичное метонимическое употребление слова *картошка* в разговорной речи: Студенты поехали на *картошку* (т.е. на уборку картофеля). Ситуативная метонимия широко распространена в разговорной (*автомобильные* деньги 'деньги, накопленные на покупку автомобиля'; *колясочный* возраст 'очень маленький, когда дети еще не умеют ходить' и т.п.) и художественной речи: Дойдя до поворота во *вчерашнюю* улицу, он [Раскольников] с мучительною тревогою заглянул в нее, на тот дом... и тотчас же отвел глаза (Достоевский).

Ситуативную метонимию следует отличать от конкретизации семантики относительного прилагательного. В сочетании с существительными относительные прилагательные способны приобретать значения 'изготовленный из того, что названо мотивирующим словом' (*серебряный* перстень), 'содержащий, обладающий тем, что названо мотивирующим словом' (*медная* руда), 'производящий то, что названо мотивирующим словом' (*консервный* завод). Часть исследователей (И.А.Долгих, Л.И.Рахманова) [6] относят указанные значения к метонимии. Представляется, однако, что значение прилагательного в этих словосочетаниях целиком зависит от семантики определяемого существительного. Так, компонент 'содержащий' в семантической трансформе словосочетаний *медная, железная руда* 'руда, содержащая медь, железо' входит в семную структуру слова *руда* (ср.: *руда* 'минеральное вещество, горная порода, содержащая металлы и другие

полезные простые вещества'), обусловливая тем самым соответствующую конкретизацию признака 'относящийся' у прилагательных *медный* и *железный*.

Специфика указанных типов признаковой метонимии состоит в том, что переносные значения возникают непосредственно на основе прямого значения прилагательного. С этой точки зрения признаковую метонимию следует отличать от метонимии отраженной (это последний, пятый тип метонимии прилагательных), под которой понимается воспроизведение метонимических связей при транспозиции. Сюда мы относим примеры типа: *вечерний* 1) 'относящийся к вечеру' (*вечерняя* заря); 2) 'предназначенный для вечеров (во 2-м знач.) (об одежде)' (*вечернее* платье). Ср.: *вечер* 1) 'время суток от окончания дня до наступления ночи' (ясный и тихий *вечер*); 2) 'вечернее собрание приглашенных гостей, вечернее представление и т.п.' (пригласить на *вечер*). Отраженная метонимия отмечается у относительных прилагательных со значениями: а) 'относящийся к части тела': *головная*, *мозговая* деятельность, работа – Я уже чувствую утомление от *мозговой* работы, которой требуется здесь так много, благодаря разбросанности дела (Чехов). Ср.: *мозг* 1) 'центральный отдел нервной системы человека, состоящий из нервной ткани, заполняющей череп и канал позвоночника'; 2) 'ум, сознание'; б) 'относящийся к растению': *дубовая*, *ореховая* мебель – В спальной была даже роскошь. Великолепная кровать, *ореховая*, с резьбою... (Чернышевский). Ср.: *орех* 1) 'дерево семейства ореховых'; 2) 'древесина этого дерева' (отделать каюту *орехом*) и т.п.

Сказанное позволяет сделать следующие выводы. Метонимия достаточно широко представлена в сфере имен прилагательных. Выделяется пять ее типов: а) метонимия, основанная на смежности характеризуемых предметов (метонимические смещения) – это самый распространенный тип метонимии прилагательных; б) метонимия, основанная на смежности признаков, – явление довольно редкое у прилагательных; в) метонимические символы (отмечены лишь у цветовых прилагательных); г) ситуативная метонимия (прилагательное обозначает ситуативно обусловленный признак предмета); д) отраженная метонимия (прилагательные наследуют метонимические значения существительных). Между типами образования метонимического значения и характером прилагательного есть определенная зависимость: метонимические смещения и метонимия, основанная на смежности признаков, более свойственны качественным прилагательным, ситуативная и отраженная метонимия – только относительным. Наиболее распространенным типом признаковой метонимии являются метонимические смещения. Они отмечены в обоих лексико-грамматических разрядах (прилагательных качественных и относительных). Особенностью метонимических смещений является их моделируемый характер. Показательно при этом, что в качественных прилагательных эти модели, как правило, ре-

гулярны. В прилагательных относительных отмечены только нерегулярные модели. Метонимия смежных признаков, метонимические символы и ситуативная метонимия представлены в сфере прилагательных лишь нетиповыми, индивидуальными значениями. У метонимических символов эти значения, за редким исключением, заимствованы.

1. *Толстой Н.И.* Славянская географическая терминология. М.,1969.

2. *Бабицкене З.И.* Регулярная полисемия и ее отражение в русской и литовской лексикографии (на материале имен существительных). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1983; *Гинзбург Е.Л.* Конструкции полисемии в русском языке: Таксономия и метонимия. М., 1985.

3. *Вольф Е.М.* Грамматика и семантика прилагательного. М., 1973.

4. Термин А.Д.Григорьевой. См.: *Григорьева А.Д., Иванова Н.Н.* Язык поэзии XIX-XX вв.: Фет. Современная лирика. М., 1985.

5. Здесь и далее используется семантическая классификация качественных прилагательных, предложенная А.Н.Шраммом. См.: *Шрамм А.Н.* Очерки по семантике качественных прилагательных. Л., 1979. С. 22-46.

6. *Долгих И.А.* Аспекты изучения метонимии // Вестник Моск. ун-та. М., 1984. Сер. 9. № 4. С. 52-59; *Рахманова Л.И.* Многозначность слова. М., 1982.

А. Младеновић (Белград)

НАЗИВ *СРПСКИ ЈЕЗИК* – НАЈСТАРИЈА ПОТВРДА ИЗ XIV ВЕКА ?

Назив *српски језик*, који би се терминолошки односио било на народни било на књижевни језик Срба, јавља се, судећи по нашој садашњој речничкој грађи, доста касно: тек од краја XVII века. Потврда за ово налази се у једном запису из 1680. године, који транслитериран и транскрибован гласи: «Сија књига глагољемаја Устав по *језику ср(п)ско*ме, Типик, мене грешнаго Рувима, епископа нишевскаго, српского; зело стар и древње писат, а у мене рок 1680» [1].

Синтагма "српски језик", у значењу 'српски црквени и књижевни језик', среће се, међутим, много времена пре краја XVII века. Њу налазимо у запису на крају књиге "Триод цветни", писане 1374. године на Синајској Гори за цркву српског Манастира Светих Арханђела Михајла и Гаврила, која је задужбина краља Милутина у Јерусалиму. Ова се књига данас чува у Библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму и на њеном крају налази се запис писара који нас овде интересује а чији је први део, заправо факсимил прве половине тога записа, објавила Видосава Недомачки [2]. Иначе, овај запис први је у целини и у оригиналној графији и ортографији публиковао Александар Христофорович Востоков [3]. Полазећи од поменутог факсимила првог дела овог записа, као и од Востоковљевог издања нарочито његовог другог дела, текст овог записа ми ниже доносимо транслитерирано и транскрибовано, с разрешеним скраћеницама, с једном нашом интервенцијом и с напоменом да задржавамо језик оригинала а да у заградама дајемо на савременом српском језику објашњења појединих, данашњем читаоцу мање јасних места у овом тексту. Запис гласи:

«Си (*овај*) Триод полутьк, последњи комат (*део*), исписа се у Светој Синаји рукоју (*руком*) раб Божијих, ијеромонаха Ијакова и грешни Јаникије, Светому Архистратигу цркве српскије у Јерусалиме, извода (*предлошка*) светогорскога правога, все (*све*) на реду: и сь Типиком и сь Охтаиком, ништа да не липса (*недостаје*), извода (*предлошка*) новога, нь (*али*) истин (*прави, истинит*), бугарскога језика. Тер (*и*) Бог вест (*зна*): велма (*веома*) ни (*нам*) је било усилно (*тешко*) престављати (*приказивати, преносити*) га (*Триод*) на *српски језик*. И молимо ви (*вас*), оци и братије, аће (*ако*) и где погрешено, а ви исправљајуште (*исправљајући*) чтете (*читајте*), а не клнете (*куните*), обаче (*већ напротив*) благословљајте (*благосиљајте*), а вас Бог, јер не пише Дух Свети нь (*већ*) рука грешнича (*грешникова*). И како смо вь изводе (*у предлошку*) находили (*налазили*), а такој (*тако*) смо писали: ни одлага-

ли (*одузимали*) ни прилагали (*додавали*). И кто (*ко*) дрзне (*дрско се усуди*) да однесе сијузи (*ову*) књигу од Архистратига Ијерусалимскога, да му је мьсни(к) (*осветник*) Бог и Светаја Богородица Синајскаја, на суде (*суду*). И кто (*ко*) ће овој (*овај*) лист изрезати или отргнути, да му суди Бог вь дьн (*на дан*) судни. Амин.

И уписа се (*написа се*) сија (*ова*) књига вь лето 6000 и 800 и 80 и 2 (*1374*). И простете (*опростите, ослободите*) мене грешнога писавши (*коју је писао*) овај (*ова*) слова, а вас Бог. Амин. Амин. Амин.»

Као што смо већ рекли, текст овога записа ми доносимо комбинујући два његова издања. Тако смо његов први део: од почетка па закључно с речима *ни* (*нам*) *је* донели према рукописном оригиналу, фрагменту, чији је факсимил публиковала В.Недомачки и Л.Церниħ [2], а његов други део: укључно од речи *оило усилно* па до краја донели смо према поменутом издању овога записа које је приредио А.Х.Востоков (н.д., 178) примајући тај текст као веродостојан. Зашто смо тако учинили? Зато што данас ништа не знамо о судбини оригиналног аутографа другог дела овог записа, јер у поменутој рукописној књизи "Триод цветни" из 1374. године данас недостаје 389. лист на чијој се 389а страни налазио некада наставак и завршетак текста записа о којем је реч а који почиње на 388б страни [4]. Тај наставак и завршетак текста овога записа, где се налази и синтагма "српски језик" – у оригиналу: срьбскы ѥзык(ь) – која нас интересује у овом прилогу, односно цео текст овога записа, једини је А.Х.Востоков видео и према њему сачинио своје поменуто издање овога записа [5]. Други приређивачи издања текста о којем је реч чинили су то на следеће начине: а) полазећи од Востоковљевог издања [6], б) полазећи од оригинала, тј. од рукописа само прве половине овога записа [7], и в) полазећи од оригинала прве половине овога записа и од Стојановићевог издања целог овог записа [8].

Остављајући за сада на страну детаљнији филолошки коментар у вези с нашим горњим читањем текста овога записа из друге половине XIV века, указаћемо овом приликом само на то да смо овде ми задржали полугласник као посебну вокалску фонему, док смо самогласник јат заменили са *е* узимајући да је овај текст екавски [9].

Текст овог записа, који је пред нама, сасвим поуздано показује, како смо већ видели, употребу синтагме "српски језик". Писари "Триода цветног" (1374), Ијаков и Јаникије, како су поједини истраживачи већ истакли, нису имали лак посао. Њима је било "веома тешко" да са "светогорског, правог извода (предлошка)" и са текста ове књиге који је био написан "бугарским језиком" – сачине нову књигу "Триода цветног" пишући је "српским језиком", а да се при том строго држе предлошка: да све донесу што у њему налазе, да ништа не додају тексту и да му

ништа не одузимају [10]. У остављању оваквих сведочанстава писари Ијаков и Јаникије не представљају никакав изузетак. Било је и других старих писара који су у својим записима читаоцима обраћали пажњу на то да су своје књиге писали преносећи ("престављајући") их с једног језика (редакције) на други [11].

Сам назив "српски језик" у горњем запису не односи се, наравно, на српски народни већ на језик којим је 1374. године написана књига "Триод цветни". А тај језик је српска редакција старословенског језика, стари српски црквени и књижевни језик или *српскословенски* како га данас називамо [12]. На тај језик су Ијаков и Јаникије "преставили", пренели, преписали ову књигу са предлошка (извода) који је био, како они кажу, на "бугарском језику", што, наравно, подразумева бугарску редакцију старословенског језика. Употребивши у овом свом запису назив "српски језик", поменута двојица писара су тај назив схватала, очигледно, у паралелизму с другим сличним називима где је употребљен придев *српски* са значењем да одређени појам припада Србима односно српском народу (нпр. *српска земља* 1220. г., 1263. г., 1284. г., 1359. г. итд., *краљ српски* 1255. г., 1277. г., *архиепископ српски* 1318. г., 1329. г., *српска област* 1329. г., *тепчија велики српски* 1330. г., *Сава српски* 1344. г., *цар српски* 1355–1356. г. и др.) [13]. Самим тим, за Ијакова и Јаникија припадност књижевног језика Србима била је сасвим јасна: називом "српски језик" они су народносно ближе дефинисали оно што су ранији поједини српски писари подразумевали под синтагмом "наш језик" (1262. г., 1305. г.) [14]. Овакав јасан терминолошки однос Ијакова и Јаникија према сопственом књижевном језику – који је у претходном времену, до 1374. године, својом дугом употребом у српској средини имао у пуној мери одређен свој функционалан статус у животу ондашње српске државе – сасвим је разумљив и оправдан. Тај њихов однос је био условљен постојањем и употребом властитог литерарног језика код Срба онога времена, у ондашњој српској духовној средини, код српских образованих и учених људи, код лица која су се бавила писањем српских књига и других текстова (наравно на српскословенском језику).

Указујући, како смо већ истакли, властитим речима на то да им није било лако "српским језиком" написати књигу "Триод цветни" (1374) због мењања језика самог предлошка који је био писан "бугарским језиком" – при чему се свакако имали у виду све разлике, редакцијске, које су постојале између тадашњег српског и бугарског црквеног и књижевног језика – писари Ијаков и Јаникије су заправо открили код ондашњих Срба постојање развијене свести о посебности, о индивидуалитету у лингвистичком смислу, властитог литерарног језика: *српског*. Тако ово сведочанство двојице поменутих писара из 1374. године – о томе да се књижевни језик којим они пишу зове "српски језик" – свакако је

једно од најстаријих, ако не и најстарије, које је забележено у српским писаним споменицима.

1. Уп. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1956–1958. D. 16. S. 321 (овде се наводи само почетна реченица из горњег записа који је иначе у целини објавио Љуб. Стојановић: *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Ср. Карловци, 1923. Књ. 4. С. 190, бр. 7044). Горњи запис ми доносимо с нашом интерпункцијом мада се она може и друкчије организовати уколико се пође од тога да је писар записа реч *типик* сматрао српском (на пример: *Сија књига глаголемаја Устав, по језику српскоме Типик, мене*...). Иначе, група речи *српски језик* није регистрована у грађи коју доноси Ђура Даничић: *Даничић Ђ.* Рјечник из књижевних старина српских. У Биограду, 1864. [Књ.] 3. С. 151–153, 515.

2. Уп. *Недомачки В.* О српским рукописима у Библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму. // Археографски прилози. Београд, 1980. Т. 2. С. 100. Тај део записа фототипски је објавила и Луција Церниħ: *Церниħ Л.* Белешке о писарима неких српских рукописа у Манастиру Свете Катарине на Синају. // Археографски прилози. Београд, 1982. Т. 4. С. 29.

3. Уп. *Востоков А.Х.* Описание Норовских рукописей. [С. 172–184 – рукописные книги, с. 185–187 – печатные книги] // Филологические наблюдения А.Х. Востокова / Издал по поручению 2-го Отделения Академии Наук И. Срезневский. СПб., 1865. С. 178.

4. Уп. *Недомачки В.* О српским рукописима у Библиотеци... С. 77. Иначе, према усменом казивању Климентине Иванове (новембра 1990. у Београду), вишег научног сарадника Бугарске академије наука и познатог научног радника, 389. лист из "Триода цветног" (1374) нестао је приликом враћања рукописних књига из Русије у Јерусалим у XIX веку. Наиме, као што је познато, А.С.Норов је после својих путовања 1834. и 1835. г. донео у Русију из Палестине, поред 9 грчких, и 18 словенских рукописних и штампаних књига, које је, ове словенске, описао А.Х.Востоков (Н.д. С. 172–187). У току враћања ових књига из Русије у Јерусалим дошло је, како ми је рекла К.Иванова, до губљења поменутог листа из "Триода цветног" (1374). Дуго се сматрало да је тај лист (389) остао у Москви – (прво у збирци А.С.Норова а касније у збирци А.С.Уварова: уп. *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Београд, 1902. Књ. 1. С. 47; уп. о томе и претпоставку Видосаве Недомачки: *Недомачки В.* Н.д. С. 77) – а заправо њега тамо нема, како је нашем археографу-саветнику Биљани Јовановић-Стипчевић потврдио јуна 1990. г. у Москви Анатолиј Турилов, познати научни радник.

5. Уп. *Востоков А.Х.* Описание Норовских рукописей. С. 178. У овом издању треба извршити следеће исправке: а) почетно *в*- које греш-

ком долази у примерима *бугарскога* и *благословљајте* треба променити у *б-*, б) пример *тако исмо* треба читати *такои смо*, тј. *такој смо* (што је, и једно и друго, исправио Љуб. Стојановић (*Стојановић Љ.* Н.д. Књ. 1. С. 47), в) пример *мѣстни*, са титлом изнад *-и*, треба свакако читати *мѣстникь* (тј. *мѣсник*) јер се ради о лексеми са значењем 'осветник', како и контекст захтева, г) заменица *ништа* у оригиналу има графију "шта" а не "шча" те је зато треба читати са *-шт-*, д) заменички облик *овој* (ак. једн. м.р.) Востоков доноси са *-о-* у другом слогу, што не би одговарало српском језику, али пошто нисмо у могућности да проверимо у оригиналу, овај пример остаје засада непромењен.

6. Уп. *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Књ.1. С. 47. Овде треба читати *полоутькь* (не *полоуткь*) јер се ради о надредном писању *к* под титлом у оригиналу; исто тако, већ поменуто *мѣстни* треба изменити у *мѣстникь*.

7. Уп. *Красносельцев Н.Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме. Казань, 1888. С. 7–8 (отд. отт. из ж. "Православный собеседник" за 1888 год). У ово издање треба унети следеће исправке: а) у речи *стогорскога* треба да стоји титло изнад *-т-*, б) други по реду предлог *сь* треба да има танко а не дебело јер, в) реч *велмо* треба изменити у *велма*, како је у оригиналу. За овај рад Н.Ф.Красносељцева захваљујем и овде колегиници Климентини Ивановој која ми је послала снимак овога текста.

8. Уп. *Недомачки В.* О српским рукописима у Библиотеци... С. 77-78. У овом издању место *по реду* треба да стоји *на реду*, а место већ поменутог *мѣстни* треба да буде *мѣстникь*.

9. За овакав поступак ослонац смо нашли у начину писања форме *недељу* на 78. страни "Триода цветног" (1374), коју је писала иста рука која је написала и поменути запис на крају ове књиге. Факсимил ове 78. стране донела је В.Недомачки (Н.д. С. 99). Овде се облик *недељу* пише скраћено на познати и уобичајени начин: с надредним *д* и с испуштеним вокалом у другом слогу, чиме је обележена гласовна секвенца *-еде-*, у којој, као што знамо, друго *-е-* потиче од старога јата.

10. Уп. коментар о томе А.Х.Востокова (*Востоков А.Х.* Описание Норовских рукописей. С. 178) и Ђ.Трифуновића: *Трифуновић Ђ.* Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Друго, допуњено издање. Београд, 1990. С. 105. Иначе, текст записа о којем је овде реч написала је рука писара Ијакова (који је познат и под именом јеромонаха Јована): *Церниħ Л.* Белешке о писарима неких српских рукописа... С. 20, 29.

11. Уп. *Трифуновић Ђ.* Азбучник... С. 104–106; уп. и дијака Симона који је 1560. г. написао књигу "Пролог" на српскословенском језику полазећи од "извода стара, бугарски заношено" (*Младеновић А., Штављанин-Ђорђевић Љ.* Дијак Симон – писар српских богослужебних књига у

другој половини XVI века // Археографски прилози. Београд, 1982. Т. 4. С. 122–123; *Трифуновић Ђ.* Азбучник... С. 104.

12. Уп. тај језик, на пример, на 78б страни "Триода цветног" (1374), чији је факсимил аутографа објавила В.Недомачки (*Недомачки В.* Н.д. С. 99). Део текста са те стране – коју је писала иста рука која је написала и сам запис о којем је овде реч – гласи (транскрибовано и транслитерирано): "На гроб твој, Спасе, мироносице идуште кь себе недоумеваху се умом и вештаху: «Кто нам камен отвали гробни?» И възревше, и видеше јако камен отваљен бе. Зраку же ангелову сь одејанијем дивљаху се. И одржими беху трепетом. И бежа(ти) помишљаху. Кь њим јуноша възупи: «Что ридајете, ви јегоже иштете – въскрсе! Придете и видите место идеже лежа тело Христово. И скоро шьдше, възвестите учеником: «Спас въскрсе от гроба!»" Ово, наравно, није српски народни језик из 70-их година XIV века већ је то српскословенски. А како је изгледао, у низу својих особина, српски народни језик у централној Србији у то време, 1387. и 1388. године, заинтересовани читалац може видети у раду: *Младеновић А.* Језик у повељама кнеза Лазара упућеним Дубровнику // Зборник за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1980. Т. 23/2. С. 47–82.

13. Уп. *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Књ. 1. С. 5, 7, 9, 12, 13, 21, 25, 27, 33, 40, 41; *Даничић Ђ.* Рјечник из књижевних старина српских. У Биограду, 1863–1864. Д. 3. С. 151–153; Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. D. 16. S. 320, 231.

14. Уп. *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Књ. 1. С. 8, 17 (уп. реченицу: изиде же на свет *нашего језика* божьствьноје се писаније).

В. М. Мокиенко (С.-Петербург)

ПРИНЦИПЫ ЭТИМОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ФРАЗЕОЛОГИИ

Историко-лингвистические и историко-культурологические исследования занимают центральное место в творчестве Н. И. Толстого. Ко многим из них обращаются и фразеологи в поисках этнографических, мифологических, фольклористических и собственно лингвистических комментариев [1]. Одна из небольших по объему работ юбиляра обладает, однако, особой притягательностью для специалистов по славянской фразеологии – доклад "К реконструкции праславянской фразеологии", сделанный на VII Международном съезде славистов в Варшаве [26]. Как и обычно, Н. И. Толстой основные тезисы этого доклада предварительно обсуждал в самых разных аудиториях, и поэтому принципы историко-этимологического анализа фразеологии, разрабатываемые им, задолго до съезда стали новым импульсом для изучения этой важной проблемы.

В докладе Н. И. Толстого особый упор делался на ареальных аспектах реконструкции праславянского фразеологического фонда. Подчеркивая роль лексического и структурно-семантического варьирования фразеологизмов на славянском диалектном континууме, автор показал, что диахроническая преемственность фразеологии имеет большую специфику по сравнению с лексикой: она более динамична и полиформна. Парадоксально, что именно жесткая фиксированность формы является для фразеологии одним из верных признаков заимствованного ее характера, калькирования, в то время как широкая вариантность – достаточно надежный показатель исконности.

Внимание фразеологов к диалектным мутациям устойчивых оборотов в диахронической проекции после работы Н. И. Толстого значительно обострилось [6; 8; 10; 17 и др.]. Многие исследователи осознали перспективность строго лингвистического изучения историко-этимологической проблематики фразеологии, стали более критичны к экстралингвистическим фактам, начали поиски методики диахронического анализа фразеологизмов, основанной на собственно языковых фактах [4; 15; 23; 28].

Строгая лингвистичность и диахроническая "поэтапность" анализа фразеологизмов – характерные особенности ларинского направления во фразеологии [12]. Н. И. Толстой сформулировал специфичность этих необходимых аспектов анализа для собственно фразеологического материала. Стало ясно, что историко-этимологический анализ фразеологии должен принципиально отличаться от диахронического анализа лексики. До сих пор, однако, лингвисты не в полной мере осознали принципиальности этого отличия: в конкретных очерках по истории фразеологизмов многие исследователи практически отождествляют историю идиомы и историю сло-

ва. Пожалуй, до сих пор это отождествление – одно из самых больших препятствий разработки объективной методики историко-этимологического анализа фразеологии.

По сравнению с лексикой и другими языковыми единицами фразеологизм является единицей "парадоксальной". Это проявляется уже в отношении важнейшей функции языковых элементов – знаковой. Известно, что именно знаковость различных уровней языка составляет сущность их функционирования, оправдывает их существование. Фразеологизм же – весьма своеобразный языковой знак. В качестве номинативного знака он языку практически не нужен: ведь основная масса фразеологизмов в семантическом отношении аналогична отдельным словам, вступает с ними в синонимические отношения и т.д. – следовательно, с точки зрения обозначения тождественна словам. Не случайно многие лингвисты склонны считать фразеологию избыточным уровнем языка.

Такая "антизнаковость" (разумеется, в кавычках) фразеологизма уравновешивается, однако, другой функцией – коммуникативной (более узко – экспрессивной). Эта функция для фразеологизма особенно важна, она, можно сказать, гипертрофирована, возведена в абсолют, и именно она оправдывает существование фразеологии как особого уровня. Причем экспрессивность фразеологизма отличается от экспрессивности лексемы, по выражению Б.А.Ларина, "добавочностью смысла", семантической оттеночностью, позволяющей более точно конкретизировать самые тонкие акценты экспрессии. Фразеологизм – одно из самых ярких проявлений эстетической функции языка, функции с точки зрения чистой "знаковости", возможно, и избыточной, но в то же время чрезвычайно необходимой для языка как явления социального. Эстетичность семантики фразеологизма порождается особым взаимодействием его компонентов: сливаясь в целостное словосочетание, они, однако, в какой-то степени сохраняют и свою словность.

Эта функциональная противоречивость перекликается с чисто языковой, структурно-семантической противоречивостью. В структурном плане фразеологизм – единица членимая, имеющая, как минимум, два компонента-слова. В семантическом же отношении фразеологизм обычно монолитен, равен (если отвлечься от экспрессивных оттенков) лексическому значению, способен заменить слово. Не случайно в практике перевода с одного языка на другой аналогом фразеологизмов часто служат слова.

Противоречив фразеологизм и, так сказать, "по горизонтали". Известно, что в своем составе многие фразеологизмы консервируют архаичные лексемы, устаревшие синтаксические и морфологические связи, давно вышедшие из употребления формы [21]. Для других языковых уровней такая "консервативность" того или иного элемента автоматически означает снижение активности его употребления, отход на периферию. Во фразеологии же такой "консерватизм" совершенно не обязательно ведет к этому

результату: в современном языке активно употребляются обороты типа *разводить турусы, прописать ижицу, бить баклуши, не видно ни зги,* несмотря на полную архаизацию их компонентов. Здесь играет роль противоречие между членимостью структуры и монолитностью семантики – противоречие, в котором побеждает именно семантика, а структурный признак – компонентная членимость – формализуется.

Можно назвать и другие принципиальные противоречия, которые весьма ярко отражаются на функционировании и развитии фразеологии, делают ее специфическим уровнем языка: устойчивость – неустойчивость, моделируемость – немоделируемость, имплицитность – эксплицитность, образность – безóбразность, экспрессивность – нейтральность [19]. Историк фразеологии должен держать эти оппозиции под постоянным прицелом, ибо именно они являются определяющими лингвистическими факторами образования фразеологических единиц. Именно их совокупность порождает динамическую специфичность фразеологизма по сравнению со словом.

Осознание этой специфичности не означает, разумеется, пренебрежения к анализу лексики в составе фразеологизма. История слов нередко проливает свет на историю устойчивого оборота. Внимание в этом случае целесообразно заострять именно на поисках исходного значения опорного компонента. Такова, например, история оборота *забивать* (*вкручивать, заколачивать*) *баки* – 'обманывать, намеренно отвлекать чье-либо внимание пустыми разговорами', попавшего из жаргона 20-х годов в просторечие и даже в литературный язык (В.Каверин, И.Ильф и Е.Петров). Обращение к диалектному материалу и к славянским (особенно украинским, белорусским и польским) параллелям позволяет установить прямое значение слова *бáки* – 'глаза', что дает прямолинейную дешифровку всего выражения [20, *35–41*]. В некоторых случаях подобная дешифровка осложняется различными семантическими сдвигами исходного слова. Так, выражение *подбить бабки* 'подвести итоги', с одной стороны, связано с жаргонным значением слова *бабки* 'деньги', с другой – на более "глубинном" срезе – с народной игрой в бабки. При выяснении диахронической иерархии мотивировок фразеологизма в таких случаях приходится быть особо внимательным к варьированию и сочетаемости соответствующего опорного слова [20, *30–35*]. Историко-этимологический анализ фразеологии в таких случаях может найти опору в методике структурно-семантического моделирования и учете культурно-исторического фона, отраженного фразеологизмами. Здесь велика опасность ложного (народно-этимологического) комментирования, искусу которого поддаются не только любители, но и профессионалы-лингвисты. Эта опасность для фразеологии неизмеримо выше, чем для лексики.

При историко-этимологическом анализе фразеологии исследователи часто исходят не из чисто языковых свойств оборота, а из экстралингвистических обстоятельств, его породивших. Собственно, выбор лингвис-

тического или экстралингвистического акцента в таких случаях естествен, и приоритет зависит от многих дополнительных условий [31, *106–110*]. Важность привлечения экстралингвистических фактов при диахронической интерпретации фразеологии несомненна. Однако лингвистический подход предполагает, что такие факты – искомое, а не отправная точка историко-этимологического анализа. Разумеется, для массы идиом типа *не лыком шит, из кулька в рогожку, попасть в переплет, попасть как кур во щи, хоть пруд пруди, заткнуть за пояс* этнографический комментарий во многом и является дешифровкой. Более детализированный анализ таких идиом тем не менее показывает, что погружение в диалектный материал и собственно лингвистическая его интерпретация и здесь дают объективное решение. При многозначности слова *переплет*, например, такая интерпретация позволяет остановиться лишь на одном конкретном значении – 'сплетенная из жердей ловушка для ловли рыбы', которое развивалось в направлении к более абстрактному 'сложное стечение обстоятельств, запутанное, затруднительное положение' [18, *110–117*]. Сопоставительный анализ оборота *хоть пруд пруди* (на фоне *гать гатить, мосты мостить* и т.п.) позволяет выявить более древнее значение слова *пруд* 'место разлива реки, ручья пред плотиной', восходящее к праславянскому глаголу **prǫditi* 'быстро течь' [9, *129–132*]. Реконструкция таких семантических деталей, собственно, и является конечной целью историко-этимологических изысканий и лингвострановедческого комментирования фразеологии.

Лингвострановедческая информация, добытая последовательным лингвистическим анализом, может быть признана надежной лишь тогда, когда этот анализ подкреплен большим количеством источников – как письменных, так и устных. Их вовлечение в анализ показывает, что "рождение фразеологической единицы <...> не сводится к простому переосмыслению изолированного словосочетания, а происходит на широком и сложном фоне влияний и взаимовлияний языковых и внеязыковых факторов. Что касается последних, то они предполагают глубокое и всестороннее изучение материальной и духовной культуры русского народа в прошлом и настоящем" [30, *16–17*]. Для лингвиста это изучение идет путем раскрытия внутренней формы фразеологизмов. Степень ее прозрачности во многом определяет и метод анализа, и количество используемых источников.

Специфика фразеологического значения во многом зависит от специфики внутренней формы устойчивых оборотов. В силу ретроспективности, "законсервированности" исходного образа эта внутренняя форма обычно не адекватна актуальному восприятию составляющих фразеологизма. Так, компонент *тупик* в обороте *зайти в тупик* сейчас большинством говорящих уверенно связывается с железнодорожным понятием 'станционный путь, соединенный с другими путями только одним концом'. И не только говорящими: некоторые интерпретаторы и популяризаторы русского языка воз-

водят этот оборот именно к железнодорожной профессиональной сфере [3, *394*; 2, *12*]. Обращение к источникам, однако, показывает, что обороты *встать в тупик, зайти в тупик, прийти в тупик, заехать в тупик* 'оказаться в крайнем затруднении, замешательстве' употреблялись в русской литературе уже в XVIII в. *Тупиком* называли (и до сих пор в народной речи называют) "тупую", т.е. не имеющую сквозного прохода или проезда, улицу, переулок [22, *110*; 13, *22*; 7, *90-92*; 4, *56-67*; 29, *153-154*]. Налицо "переактуализация" слова *тупик* в составе фразеологизма, и в какой-то степени она – тоже важный элемент его внутренней формы. Перезарядка актуальности в таких случаях способствует продлению жизни фразеологической единицы, что нельзя не учитывать при историко-этимологическом анализе.

Семантическая "перезарядка" вообще – одна из важных специфических особенностей фразеологии в связи с категориальной экспрессивностью фразеологизмов. Нередко само отклонение от семантической нейтральности создает идиому. Таково, например, образование лексического вариантного ряда украинских оборотов *циганське (козацьке, бурлацьке, чумацьке, котяче) сонце* 'месяц', где общая сема ("транссема") объединяет разноплановые образования с принципом какого-либо отклонения от канона [27, *90-94*]. Определить сам факт таких "отклонений от канона" помогает упомянутый метод структурно-семантического моделирования. Он во многом строится на историко-этимологической интерпретации идеографического распределения фразеологизмов. В этом распределении особую роль играют семантические поля с отрицательной экспрессией – например, с доминантой "глупый", "пьяный", "бездельничать", "никогда" и т.п. Чем больше конкретного диалектного и иноязычного материала привлекается для анализа такого поля, тем точнее может быть поставлен историко-этимологический диагноз конкретного фразеологизма.

Примером такого подхода может служить опровержение традиционной интерпретации русского сравнения *стоять как вкопанный*. Уже давно его связывают с существовавшим в России наказанием – закапывать жен, убивших своего мужа, заживо в землю [24, *III*, *204-206*; 14, *II*, *320*; 5, *121* и мн. др.]. Дон. *сидеть как врытый, стать как врытая соха*, белор. *як укопаны ў зямлю слуп, стаіць как урыты*, польск. *stanąć jak wryty*, чеш. *stát jako vrytý*, сербохорв. *стајати као укопан*, словен. *stati kot ukopan*, литов. *kaip įbestas raudiegtas*, латыш. *stāv kā zemē iemiets* и т.д. позволяют реконструировать более "приземленный" исходный образ: "стоять, как врытый в землю столб". Ср. рус. *стоять как кол, как пень, как колода, как чурбан*, диал. *как на́долба, как на́долбня*, белор. *стаіць як слуп, стаіць як пень*, польск. *stoi jak słup, stoi jak pień*, чеш. *stojí jako sloup* и польск. *stoi jak słup wryty, stoi jak słup w ziemę wryty* и под. "Отклонение от канона", т.е. от первичной мотивировки всей этой компаративной модели, как видим, наступило под влиянием вторичной "исторической" ассоциации.

Семантический "канон" несомненно – важный регулирующий фактор стабильности фразеологизма в диахронической проекции, одна из основных составляющих структурно-семантической модели, по которой фразеологический ряд образуется. Не менее важен, однако, и канон структурный. Нередко сама структура оборота позволяет сразу же определить, заимствованный ли перед нами фразеологизм или исконный: таковы, например, тавтологизмы типа *кишмя кишит, ходит ходуном* или компаративные обороты с так называемым творит. сравнительным – *смотреть бирюком, тумак тумаком* и т.п. Моделируемость структуры – хорошая подсказка и для расшифровки внутренней формы фразеологизма. Наличие активного ряда конструктивно тождественных оборотов с предлогом *до* и мифологемой *черт, бес, леший* и т.п. (*до черта, до беса, до лешего, до вихора, до праха, до вихря, до чёмору* и др.), например, позволяет предположить, что предлог здесь имеет нетипичное сейчас значение – 'к' или 'для', а соответствующие выражения расшифровываются как "столь много, что можно отдать черту" [18, *170*]. Структурное "давление" помогает выявить и семантическую основу модели оборотов типа *до лампочки, до фонаря, до фени, до лампады, до феньки*. Предлог здесь южнорусского, украинского или польского происхождения: ср. польск. *gadać do lampy* (букв. говорить на лампу) 'о чьем-л. равнодушном, безучастном взгляде на что-л.' [33].

В некоторых случаях реконструкция синтаксической семантики может стать основной целью историко-этимологического анализа фразеологии. Так, оборот *что греха* (вместо *грех*) *таить* представляется некоторым авторам результатом "консервации" более старого управления глагола *таить* – в род., а не в вин. падеже [11, *69*]. Однако это отнюдь не консервация более древней синтаксической связи, а результат взаимодействия двух синтаксико-лексических вариантов: *чего греха таить* и *нечего греха таить*, причем исходен оборот с отрицанием. Род. п. вытекает здесь из одного весьма активного его значения – количественного числительного (*много людей, купили сахару*). Оборот *что греха таить* позднее изменяет отрицательную форму под влиянием активной модели с местоимением *что* (*что и говорить*), которая часто характеризует сомнение, неуверенность, нерешительность говорящего [16, *38-39*]. Грамматико-синтаксический комментарий здесь, собственно, раскрывает исходную семантику оборота.

В этой статье рассмотрены лишь несколько принципов историко-этимологического анализа фразеологии в собственно лингвистическом спектре. Понятно, что спектр экстралингвистического ее комментирования требует особого обсуждения – тем более что многие труды Н.И.Толстого, а особенно составляемый под его руководством "Этнолингвистический словарь славянских древностей" [34], дает для такого комментирования

свежий и принципиально важный материал. Успехи отечественной исторической фразеологии во многом зависят именно от органического развития как лингвистического, так и экстралингвистического ее аспектов. Юбиляру, уже давно давшему творческий импульс такому развитию, хочется пожелать здоровья и научного долголетия.

1. См.: Библиографический указатель по славянскому и общему языкознанию: Профессор Никита Ильич Толстой / Отв. ред. А.М.Бушуй и В.М.Мокиенко. Самарканд, 1983.

2. *Арсирий А.Т.* Материалы по занимательной грамматике русского языка. М., 1967.

3. *Ашукин Н.С.* О книге С.В.Максимова: Примечания // *Максимов С.В.* Крылатые слова. М., 1955.

4. *Гвоздарев Ю.А.* Основы русского фразообразования. Ростов-на-Дону, 1977.

5. *Гвоздарев Ю.А.* Пусть связь речений далека... Ростов-на-Дону, 1982.

6. *Диброва Е.И.* Вариантность фразеологических единиц в современном русском языке. Ростов-на-Дону, 1979.

7. *Дымский А.С., Дмитриева А.М.* О сочетании "в тупик" в современном русском литературном языке // Русский язык в школе. 1964. № 3. С. 90-93.

8. *Ивашко Л.А.* Очерки русской диалектной фразеологии. Л., 1981.

9. *Козырев И.С.* Хоть пруд пруди // Русская речь. 1971. № 2. С. 129-132.

10. *Костючук Л.Я.* Псковская фразеология в ее прошлом и настоящем (в связи с общими вопросами фразеологии). Л., 1983.

11. Краткий этимологический словарь русской фразеологии / Сост. Н.М.Шанский, В.И.Зимин, В.С.Филиппов. // Русский язык в школе. 1980. № 2. С. 61-72.

12. *Ларин Б.А.* Очерки по фразеологии: О систематизации и методах исследования фразеологии // Учен. зап. Ленингр. ун-та. Л., 1956. Вып. 24. С. 200-225.

13. *Максимов С.В.* Крылатые слова. М., 1955.

14. *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. СПб., 1903. Т. 2.

15. *Мокиенко В.М.* Историческая фразеология: этнография или лингвистика? // ВЯ. 1973. № 2. С. 21-34.

16. *Мокиенко В.М.* Что греха таить // Русская речь. 1977. № 4. С. 38-39.

17. *Мокиенко В.М.* Проблемы ареального описания восточнославянской фразеологии // Сравнительно-типологические исследования славян-

ских языков и литератур: Сб. статей к IX Междунар. съезду славистов. Л., 1983.

18. *Мокиенко В.М.* Образы русской речи. Л., 1986.

19. *Мокиенко В.М.* Славянская фразеология. М., 1989.

20. *Мокиенко В.М.* Из истории жаргонной лексики и фразеологии // Russistik. № 1. Berlin, 1991. S. 30-42.

21. *Попов Р.Н.* Фразеологизмы современного русского языка с архаичными значениями и формами слов. М., 1976.

22. *Потебня А.А.* Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894.

23. *Ройзензон Л.И.* Лекции по общей и русской фразеологии. Самарканд, 1973.

24. *Снегирев И.М.* Русские в своих пословицах. М., 1832. Т. 2.

25. *Солодуб Ю.П.* Лексикология и фразеология современного русского литературного языка. М., 1984.

26. *Толстой Н.И.* К реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание: Докл. сов. делегации к VII Междунар. съезду славистов. М., 1973.

27. *Ужченко В.Д., Авксентьев Л.Г.* Українська фразеологія. Харьків, 1990.

28. *Федоров А.И.* Развитие русской фразеологии в конце XVIII – начале XIX в. Новосибирск, 1973.

29. *Фелицына В.П., Мокиенко В.М.* Русские фразеологизмы: Лингвострановедческий словарь. М., 1990.

30. *Эккерт Р.* Историческая фразеология и лингвострановедение // Russistik. № 2. Berlin, 1990. S. 6-19.

31. *Eismann* W. Możliwości i granice nauki o tworzeniu frazemów w języku rosyjskim // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej. Warszawa, 1986. T. 5. S. 85-112.

32. *Eismann* W. Bericht zum Projekt "Ethnolinguistisches Wörterbuch der slavischen Altertümer" // Die Welt der Slaven. Halbjahresschrift für Slavistik. München, 1987. Jhg. 32. № 2. S. 350-361.

33. Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить С.М. Толстую за идею сопряжения оборота *до лампочки* с польским материалом.

34. О значении этого проекта для различных отраслей лингвистики см. [32, *350-361*].

W.Moskovich (Иерусалим)

MR. KHAŬRUCHENKA, MISS SHAIHETS', MRS. HOIKA AND OTHERS: THE ORIGIN OF SOME UNUSUAL FAMILY NAMES IN EAST SLAVIC AREAS

Among both Jews and non-Jews in Ukraine and Belorussia there exists a number of unusual family names whose etymology is often hidden by dialectal peculiarities and by other associations. What, for example, are we to make of *Shlápentókh*, or *Burlé*, or *Dondé* and their ilk?

Between the 18th century and the Holocaust, Jews constituted the biggest minority in this area, and were a majority in most of its cities. Despite friction between the Jewish and Gentile communities, mutual fertilization in language and culture was extremely common.

According to the census of 1897, Jews constituted 8% of the total population of Ukraine, and 13,6% of the population of Belorussia. In the main they were concentrated in towns: e.g., in 1897, Jews formed 31.55% of the population of the city of Kiev, but only 9.32% of the population of the Kiev region. Corresponding figures for the city of Mensk (Minsk) were 52.3%, and for the Mensk region, 16%.

The number of Jews in Ukraine and Belorussia gradually declined in the years before 1941 because of their migration to other regions of the USSR. During the holocaust there was a further and catastrophic decline. Nowadays, however, Jews are still the second largest ethnic minority in Ukraine, after ethnic Russians, but they are only the fourth largest minority in Belorussia after Russians, Ukrainians and Poles. Before 1917 Jews were mainly employed in trade and various crafts. As a result of their daily contacts with Ukrainians and Belorussians and because of their Yiddish-Slavic diglossia, many words and expressions, borrowed or calqued from Ukrainian and Belorussian, entered Yiddish. There was, however, a reciprocal influence of Yiddish upon Ukrainian and Belorussian. Though it was less pronounced, it was still noticeable in various territorial and social dialects of these languages.

Although some authors claim that the East Slavs did not understand Yiddish and "did not want to borrow words from Jews because of their unfriendly attitude to Jews" [8, *171*], there are, nevertheless, indications that the opposite was true. For example, Iu.K.Red'ko states that "many Ukrainians knew Yiddish quite well, and this explains the creation of nicknames (among Ukrainians) which stem from Yiddish words" [15, *186*].

The account of a researcher in 1910 in Bialystok claims that in this city where Jews constituted 66% of the population, "a considerable number of Christian workers spoke Yiddish, and there were even instances when they used this language to communicate with their own families" [29].

The author personally met many Ukrainians and Belorussians, mostly elderly people who had a fair mastery of colloquial Yiddish, during dialectological expeditions to these regions in the 1960s and 1970s.

Contact between Yiddish and East Slavic took place in dialectal speech and many surnames on both sides were created as a result of this contact. Many of these names have remained unexplained till now because few scholars have known East Slavic dialects. For example, I tried in vain for over thirty years to find the etymology of the Jewish surname *Shlápentókh*. When asked to explain its origin, Jews bearing this name usually referred me to two Yiddish words, *shliápe* (hat) and *tukh* (cloth), i.e. "cloth of a hat".

The trouble with this explanation of the name comes from the newly issued fifth volume of the Belorussian dialect of the Turaŭ region [20, *328*]. There is no instance in Yiddish when in the name with the second element *-tukh* (*Féintúkh*, *Shéintúkh*, *Gróbtúkh*, etc.) it is changed into *-tokh*. Although this name in the form *Shlepiantokh* has been registered among Gentiles in Belorussia, even Biryla, the foremost authority on Belorussian surnames, could not establish its etymology [3, *476*].

It was only in 1987, while enjoying my favorite pastime – reading a dictionary – that I discovered, to my utter amazement and delight, the real story of this surname. I found the source of it. In the Turaŭ dialect, the appellative *shlápentókh* means either worn shoes or a man who shuffles along in slippers. It is the latter meaning which became the basis of a nickname common to both Jews and gentiles around Turaŭ. *Shlápentókh* is derived from the Belorussian dialectal verb *shlapats'* 'to shuffle along in one's shoes' (cf. another derivative, *shlápantýki* 'worn shoes' [20, *238*]. The surname *Shlápentókh*, therefore, has no connection with Yiddish. It can only be explained by a Belorussian dialectal gloss.

A mirror borrowing from Yiddish in Belorussian dialects is the Belorussian Gentile surname, *Shléparaŭ*, which the same authority, M.V.Biryla, was unable to explain [3, *476*]. *Shlepáraŭ* is derived from the Belorussian nickname, *Shlépar*, meaning 1) a man that shuffles along in slippers; 2) a weak man; 3) a dirty man [16; 17; 22]. This is a borrowing from the Yiddish *shléper* meaning a tramp, a vagabond, an hobo. There is also a Jewish family name, *Shléper*, derived from this noun.

The Belorussian dialectal *shlépar* acquired the meaning "a man that shuffles in his slippers" by the juxtaposition of two sources, the indigenous Belorussian verb *shlópats'* or *shlápats'* 'to shuffle in one's slippers', and the Yiddish borrowing *shlépats'*, 'to shuffle in one's slippers', which in turn comes from the Yiddish *shlepn* 'pull, drag, draw, tow, tug'.

The cases of *Shlápentókh* and *Shléparaŭ* demonstrate the difficulty of establishing the etymology of a surname of this type, because of the lack of reliable dialectal dictionaries for both east Slavic and Yiddish. They also demonstrate the phenomenon that when the inner form of a name is unclear, folk etymology goes to work to find often fantastic associations in order to suggest a plausible explanation.

One of the most vivid examples of folk etymology is that of the Russian name *Zhidómir*, which seems to be obviously composed of *Zhid*, a Jew, and *mir*, world. The first Zhidomir mentioned in medieval Russian documents, however, was a certain Tartar nobleman who came to Moscow from the Blue Horde. To identify the origin of his name in Russian components, therefore, would be a fallacy. In fact, the name is a garbled rendering of the Tartar *khadzhítemír*, derived from the Arabic *hadzhí* 'pilgrim to Mecca', plus the Tartar *temír* 'iron', which appears as a component in other Tartar compound names [1, *116*].

There is a whole collection of Gentile family names which are derived from Jewish given names. Those have acquired pejorative connotations on being borrowed into Ukrainian and Belorussian dialects. The first stage in this process is the appearance in the east Slavic dialects of common nouns derived from Jewish given names:

Jewish given name	East Slavic common nouns	Their meanings
Bórekh/Búrekh	Ukr. *bórakh*	Jew, paramour [11]
	Bel. *bórokh*	Jew, dirty person [14]
Gólde	Bel. *hólda*	silly woman [7]
Leib	Bel. *léiba*	dirty person [7]
Mendl	Bel. *mendl*	fool [7]
Réize	Bel. *reŭza*	dirty person [9]
Rokhl/Rukhl	Bel. *rókhlia*	dirty woman [14]
	Ukr. *rúkhla*	old dirty Jewess [26]
Shéine	Bel. *shéina*	nervous woman [7]
Shlóime	Rus. *shlióma*	dirty Jew [5]
Shmul'/Shmil'	Bel. *shmul'*	a man in dirty old clothes [3]

The second stage in this metamorphosis of Jewish given names into Gentile ones is the use of these nouns as nicknames, which in turn may have become family names. This may account for the appearance of such Belorussian surnames as *Bórakhaŭ, Shéina, Shmul'*, etc. Among the Ukrainians the surnames *Arónets', Móshko, Shlióma, Shlioménko, Shmil', Shmul', Shúlim*, derived from Jewish given names, are quite common [15, 23]. While these names are Biblical in origin, and are thus within the heritage of Gentiles as well as the Jews, they exist in Slavic languages in a form that comes via Greek and is utterly unlike these Yiddish names.

Some gentile family names are based on nicknames, derived from Yiddish designation for non-Jews, such as:

Belorussian *Hoi, Hóeŭ, Hóika, Hóichyk* (from Belorussian *hoi* 'tall person, hero', a loanword from Yiddish *goi* 'non-Jew' (cf. an analogous loanword in Polish, *goj* 'non-Jew; tall, clumsy person');

Ukrainian *Shaihets', Shaihits'* (of Yiddish *shéigets* 'gentile lad, impudent boy, smart');

Belorussian *Halákh, Haláshka, Halashéŭski* (cf. Yiddish *gálekh* 'minister, especially Catholic priest') [3].

One may wonder why anyone would take words with pejorative connotations as family names. It should be realized that people did not choose personally to bear these names. Slavic peasants did not set out deliberately to choose their names, weighing aesthetic or historical alternative. Instead, the names became attached to an individual and his family by customary usage. Other peasants called him by a nickname, the more pungent the better, and this stuck and became a permanent part of the family's identity.

Some Yiddish words and expressions were directly borrowed into Slavic as nicknames. We thus find such family names as *Nisht*, from the Yiddish *nisht* 'not'; or the Ukrainian *Kúmhir*, the Belorussian *Kúmaher* (from the Yiddish *kum aher* 'come here') [15; 3].

Among other Slavic surnames that can only be explained by Yiddish are:

Ukrainian *Marhúles* (cf. the Yiddish family name *Margúlis*, from the Hebrew *margálit* 'pearl');

Belorussian *Kashéra, Kashéryn, Kashérny*, compare Bel. dial. *koshérych* 'to clean various utensils', *kasherýtstsa* 'to wash thoroughly', Russian *koshérnyi/koshírnyi* 'clean', all from Yiddish *kósher* 'kosher, proper, according to Jewish dietary laws; hence, pure, justly';

Belorussian *Shmal'ts*, from Bel. dial. appellative *shmal'ts/shmálets* 'rendered goose fat' [9; 10], from Yiddish *shmalts* '(animal) fat (as food)';

Ukrainian *Búkher* (from Yiddish *búkher* 'chap, lad, young man, youngster, bachelor');

Belorussian *Shlekh*, from Bel. dial. appellative *shlekh* 'table scraps, the worst', from Yiddish *shlekht* 'bad, evil, wicked, malicious';

Ukrainian *Shábas*, from Yiddish *shábes* 'Shabbat';

Belorussian *Húhal, Huhel'chúk*, from Bel. dial. *huhel* 'cake', cf. Pol. *gugiel* 'a Jewish cake ón Shabbat', from Yiddish *kugl-* '(a kind of) pudding' [3].

A specially piquant case is that of the Belorussian Gentile surnames *Khaŭrúk, Khaŭruchénka, Khaŭrótsin* [3]. Their ultimate source is the Yiddish *khévre* 'gang, bunch of friends, society', which is derived in turn from the Hebrew *khevrá*. The form *khavrúse*, as habitually used in Yiddish, means companions, studying Talmud together, derives from Jewish Aramaic.

The Yiddish words *khévre* and *khavrúse* were borrowed both into Belorussian dialects and into the literary language. In the Belorussian literary language we find *khévra* 'gang'; *khaŭrús* 'a group of people, connected by common interests and goals; a union'; *khaŭrúsnik* 'a companion'; *khaŭrúsam* 'together'; *khaŭrúsnitski* 'common'; *khaŭrúsny* 'common' [10; 19].

These words are quite common in Belorussian speech. For example, the title of a Belorussian émigré magazine, *Biuliuten' Khaŭrusu belaruskikh rabotnikaŭ u Frantsyi (The Bulletin of the Union of Belorussian Workers in France)*, which was published before the Second World War, contains the word *khaŭrús* in the meaning 'union'.

The words *khaŭrús, khaŭrúsnik* are known in all Belorussian dialects [6; 9; 21; 23]. A related word, *khavréi*, in the meaning 'Sir, gentleman', was registered in the adjacent Russian Smolensk dialectal region [5, *952*]. This may be derived either from the Yiddish *khavrúse* or from the Yiddish form of address, *khaver* 'friend, colleague or comrade'.

It is fascinating to realise that a Yiddish word associated with one of the innermost elements of Jewish tradition, the studying of Talmud together, *khavruse*, became a source of several common nouns and surnames in Belorussian.

An unusual surname, common to both Jews and Gentiles in Ukraine, is *Vérgelis* (*Vérhelis*, variants – *Vérgeles / Vérheles, Vérglis / Vérhlis)*. The Ukrainian anthroponymist Iu.K.Red'ko considered this surname to be a Jewish one, borrowed by the Ukrainians [15, *186*]. No existing dictionaries or descriptions of Yiddish provide us with an

etymon for *Vergelis*, though the surname is widely known since one of its bearers is the editor-in-chief of the Soviet Yiddish magazine *Sovetish Heimland*. We may find a clue to the source of this name only in some Yiddish texts that reflect Yiddish dialectal speech in Ukraine. In Sholom Aleichem's works we find the Yiddish words *vérgelets*, meaning 'a lanky fellow'. This is a borrowing from the Ukrainian dialectal *verhelá*, an ironic designation for a tall man, or *verhýlo* 'a tall, clumsy man'.

The *-is* in *Vergelis* is apparently there by analogy with other Yiddish names ending in *-is*, a possessive suffix found in *Zonis*, *Gindis*, *Raikis*, *Freidis*, *Surkis*, etc. It was apparently created on the basis of the Yiddish *vérgele* (from Ukrainian *verhelá*) or *vérgelets*, changed to *Vergelis* by analogy with other Jewish surnames ending with *-is*.

Thus a Ukrainian common noun, *verhelá*, returned to Ukrainian as a Gentile family name, *Verhelis*, via Yiddish.

Because of the fact that Jews were a minority among the East Slavs, there are many more Jewish family names based on East Slavic borrowings than cases of East Slavic surnames based on Yiddish borrowings. Among thousands of Jewish surnames with this provenance perhaps the most enigmatic is the group ending in *-e*: *Bibé*, *Burlé*, *Dondé*, *Grandé*, *Shnítke*. Originally in Yiddish, the accent in all these names fell on the first syllable, but assimilated Jews tended to shift the accent to the second syllable, in analogy with French names. Surely, no *Shnitke* could have done so, because he would have tried to pose as a German [30]. In fact, all these names are borrowings from East Slavic dialects. None of them can be understood outside the context of contacts between East Slavic and Yiddish dialects.

Slavic feminine nouns that end in *-a* change to *-e* when they enter Yiddish. The surname *Bíbe* may be explained as a borrowing from Ukrainian dialectal *býba* 'maize porridge' or 'corn bread' in child language.

The Jewish surname *Burlé* (and *Burliuk*) can be compared with Belorussian family name *Burló* (cf. Russian *burló* 'shouter; round-faced man'). There is a Judeo-Spanish family name *Búrla*, meaning 'mockery', but I doubt that it could have been the source of the Ashkenazi surname *Burlé*.

Jews with the family name *Dondé* tried to explain it to me by claiming descent from Spanish Jews. *Dónde* means 'where from?' in Spanish, but there is no recorded Judeo-Spanish name like this. Actually, *donde* in the Yiddish dialectal speech of Belorussia means 'good-for-nothing; loafer'. It is borrowed from the coterritorial Be-

lorussian dialects, where *dónda* has the same meaning and where a Gentile surname *Dónda* can be found [13].

The family name *Shnítke* may be either German or Jewish, though the Soviet composer Alfred Shnitke is widely considered to be a German (his father was in fact a Jew and his mother a German). *Shnítke* and the correspondent Gentile surname *Shnitkó* are derived from the Belorussian dialectal appellative *shnítka* 'a grass used for borscht' [2, *186*].

The Jewish surname *Grandé* may have its source in the Ukrainian family name *Hránda*, which Iu.K.Red'ko derives from the French word *grand* 'big, great'. This etymology might have been probable, as there are several French family names among Ukrainians, such as *Haliánt*, *Hrenadír*, *Montresór*, *Rohán*, *Shembilián*, etc., which apparently date from the Napoleonic wars [15].

Another possibility is that the name comes from Judeo-Spanish, where *grande* means 'tall, aged' [28, *229*]. However, while we know that *Gránda*, *Grandé* and *Grandówicz* are Ashkenazi Jewish surnames, they seem not to be used among Sephardi Jews, where only *Grandesh* is found.

In fact, the name indeed came from French, but via several intermediary languages. The intermediate source of the family name is the Ukrainian and Polish argot word *hránda/gránda*, which means "big crime, robbery", from German argot *grandig* 'big, strong, powerful', from French *grand* 'big' [25, *68*].

It would be futile to search for the origin of the Jewish surname *Dúnets* outside the Belorussian domain, the region where it is found. In Belorussian, there exists the verb *dúnats'*, *dunáits'* [14], it means 'to doze swaying from side to side'. This meaning is explained by the Jewish practice of swaying during prayers, with eyes closed, while repeating the name of God, Adonai. Apparently, *Dúnets* stems from a nickname based on this verb. It is also used as a surname among Belorussian Gentiles. The Jewish Belorussian name *Dúnitsa* comes from *dúnitsa*, the old Belorussian appellative meaning 'pot' [12, *164*].

The Jewish surname *Gútnik* is found throughout Slavic territories, though in Poland it is spelled *Hutnik*. It means 'a worker at a glassworks', Yiddish *húte* means 'glassworks' (cf. Ukrainian, Belorussian *húta*, both from Polish *húta*, from German *Hütte* 'glassworks'). Borrowed from Slavic, the Yiddish surname *Gútnik* lost its connection with its original meaning long ago. Yiddish folk etymology connected it with the Yiddish word *gut* 'good'. As this Yiddish word changes its form in the Yiddish dialect of Ukraine to *git*, it is no wonder that in this region the name was pronounced and spelled as *Gítnik*, i.e. 'good fellow' [18, *156*].

The same East Slavic/Polish r/h graphic correspondence produced more false etymological associations in the case of the Jewish surname *Gértsyk* and its variants. *Hértsyk* is Belorussian for 'swindler'. The variants of the surname *Gértsyk* registered among Belorussian Jews are *Gérczyk* and *Gértchuk*. In Polish orthography this surname is spelled with "h". Thus we get *Hércyk*, *Hérczeg*, *Hércig*, which become associated with German *hercig* 'nice, sweet'. In accordance with the latter, German meaning, it is interpreted in the most serious publications [24, *63*]. In some cases the variant *Hércig* has been changed to *Hércog* and *Hérzog* 'duke'. All these variants of *Gértsyk* can be found in the Israeli telephone directory [27].

In the same Polessian Belorussian dialects which have *hértsyk* 'swindler', its synonym, *hrach*, is usually present as well. *Hrach* means 'player, musician' in Ukrainian [4, *I*, *321*]. It is used as a Jewish surname (*Grach*) both in Ukraine and Belorussia, but as a rule it is interpreted by Jews on the basis of Russian etymology. *Grach* means 'rook' in Russian; in Belorussian and Ukrainian the corresponding word is *hrak*.

Thus, both Jewish surnames, *Gértsyk* and *Grach*, meaning 'swindler' in Belorussian dialects, are reinterpreted in various ways outside Belorussia. They become associated with other notions far removed from their original, unflattering meaning.

The Jewish surnames *Géndel'* and *Géndel'man* 'tradesman' cannot be explained on the basis of Yiddish, where we have *Hándel* 'trade', and *Händler* 'merchant' (cf. German *Händel*, *Händler*). Though a direct German source, as in the case of the family name *Händel*, is a possibility, a more plausible explanation may be Slavic mediation, where both in Belorussian and Ukrainian dialects we have *héndel'* 'trade'. This is loanword either from Yiddish or from German via Polish.

The surname *Váshits* is unique in its origin among East Slavic Jewish family names. The Belorussians have the name *Váshets*, which is an abbreviated form of the address *vasha chests'* 'your honor'. In Yiddish it acquired the form *Vashits*, analogous to other Yiddish family names that end in *-its*: *Górovits*, *Múnits*, *Gérvits*, etc.

The Jewish surname *Kátzer*, which is usually thought of as a deriving from *Katz*, may, however, be traced to the Old Belorussian word *kátser* 'heretic'. The family name *Kátzer* is common among Gentiles in Belorussia [3, *194*].

The importance of searching for evidence in East Slavic dialects is crucial for establishing the etymology of such Jewish surnames as *Tumárkin*, *Korkh*, *Gólodrýga*, *Tóvbin*, *Shtókalov*, *Shchémelev*, *Gárbel'*, *Krývelev*, *Targán*, *Bakún*, *Rabúshka*, etc.

Tumárkin is usually thought to be derived from the feminine name *Tamar(a)*, but it is not. In Belorussian dialects *tumar* means 'a rich man', while in the Smolensk Russian dialect it means 'a miser'. Hence *Tumárkin*.

Korkh, for which, as far as I know, no researcher of Jewish surnames has yet suggested an etymology, can be traced to the appellative *korkh*, which in Belorussian and Russian dialects means 'fist', and in Ukrainian 'a measure equal to the width of the palm' [3, *214*].

Gólodrýga is a Jewish family name found in Western Ukraine where in the local Ukrainian dialect the word *holodryha* means "ragamuffin, scoundrel" [4, *I*, *303*].

Tóvbin, a quite common Jewish surname, has never been etymologized in a satisfactory way by Jewish anthroponymists. Its probable etymology is found in dialectal Ukrainian, where *tóvba* means 'a fat, clumsy person' [4, *IV*, *269*].

Shtókalov (and *Shtókolov*) is a name of both Jews and Gentiles in Belorussia, and is explained as 'a person who often uses the word *shto?* (what?)' [3, *481*].

Shchémelev, again a surname common for Belorussian Gentiles and Jews, originates from the Belorussian dialectal appellative *shchemel'* 'bumblebee' [3, *487*].

Gárbel' can be traced to a Belorussian appellative meaning 'hunchback' [3, *102*].

Krývelev is a Jewish family name originating in a nickname *krývel'*, which in Belorussian dialects means 'one-eyed person' [3, *222*].

Targán, a Jewish family name from Ukraine, may have one of the two etymons: Ukrainian dialectal *tarhán* 'merchant' (a higher probability) or Ukrainian dialectal *tarhán* 'cockroach' (a lower probability).

Bakún in Polessian dialects of Belorussian and in Ukrainian means "pipe tobacco". It is a family name of Jews in this area, as well as of Christians. As one of the carriers of this family name, Dr. Gershon Bakun told me, the late Israeli Professor Dov Sadan used to explain it as an abbreviation of the Hebrew *bnei kdoshim u nisrafim* 'sons of the martyrs and burnt ones', which is an extension of the family name *Bak* 'bnei kdoshim'. When Professor Dov Sadan suggested this explanation, he apparently did not know of the existence of an east Slavic gloss which seems to be the real source of this family name.

The Jewish surname *Rabúshka* has only one possible etymon: the Belorussian dialectal appellative *rabúshka* 'a speckled hen' (cf. the Belorussian Gentile surname *Rabúshka*) [3].

The foregoing analysis of Jewish and Gentile family names in Be-

lorussia and Ukraine leads one to the conclusion that it is extremely important to study Belorussian and Ukrainian dialectal material in order to arrive at their etyma. The influence between Yiddish and East Slavic dialects was mutual, and the process of evolution of surnames like *Vergelis* demonstrates this point. The existence of family names of the type of *Khaĭruchénka, Sháihets', Hoika,* etc. proves that the influence of Yiddish dialects on the coterritorial Belorussian and Ukrainian dialects should not be underestimated.

Most of the family names discussed in this article stem from nicknames, often pejorative. Such nicknames, because they are not expressive, travel easily from one language to another, and no doubt other examples of this kind can be found.

Many more family names, Jewish and non-Jewish, the etymology of which can be understood only within the context of East Slavic–Yiddish dialectal interaction, must be collected and studied for knowledge and intellectual pleasure.

1. *Баскаков Н. А.* Русские фамилии тюркского происхождения. М., 1979.

2. *Бірыла М. В.* Беларуская антрапанімія. Мінск, 1966. Т. 1.

3. *Бірыла М. В.* Беларуская антрапанімія. Мінск, 1969. Т. 2.

4. *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909. Т. 1–4.

5. *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

6. *Жыдовіч І.А.* (ред.) Матерыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак. Мінск, 1970–1977. Т. 1–3.

7. З народнага слоўніка. Мінск, 1975.

8. *Карский Е.Ф.* Белорусы: Введение к изучению языка и народнос, ти. Вильна, 1904.

9. *Касьпяровіч М.І.* Віцебскі краёвы слоўнік. Віцебск, 1927.

10. *Крамко І.І.* Развіццё лексічнай сістэмы беларускай мовы у 19 – початку 20 ст. // Гістарычная лексікалогия беларускай мовы. Мінск, 1970.

11. *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974.

12. *Мартынаў В.У.* (ред.). Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1985. Т. 3.

13. *Никончук Н.В.* Из лексики полесского села Листвин // Лексика Полесья. М., 1968.

14. *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

15. *Редько Ю.К.* Сучасні українські прізвища. Київ, 1966.

16. *Сцяцко П.У.* Лексічныя регіяналізмы Зэльвеншчыны // Живое слово. Мінск, 1978.

17. *Сцяшкевіч Т.Ф.* Матерыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. Мінск, 1972.

18. Телефоны. Черновцы. Список абонентов Черновицкой городской телефонной сети. Киев, 1975.

19. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1977-1984. Т. 1-5.

20. Тураўскі слоўнік. Мінск, 1987. Т. 5: С-Я.

21. *Шатэрнік І.В.* Краёвы слоўнік Чэрвеншчыны. Менск, 1929.

22. *Юрчанка Т.* Дыялектны слоўнік (З гаворак Мсціслаўшчыны). Мінск, 1966.

23. *Янкоўскі Ф.* Дыялектны слоўнік. Мінск, 1959.

24. *Eshel Moshe Khanina.* Sheimot Hamishpakha Beisrael. Haifa, 1967.

25. *Horbasch O.* Deutsches Lehngut in polnischen Sondersprachen // A. Pohl, A. de Vincenz (Hrsgs). Deutsch-polnische Sprachkontakte. Köln; Wien, 1987. P. 57-87.

26. *Kurzowa Z.* Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku. Warszawa, 1983.

27. *Mizrotsky Z.* (ed.). Telephone Directory (of Israel). Tel Aviv, 1973.

28. *Nehama J.* Dictionnaire du judeo-espagnol. Madrid, 1977.

29. *Zubowicz P.* Białorus' i Białorusiny // Praca. 1910. № 1.

30. A German surname *Schnittke (Schnitke)* also exists. It comes from German dialectal appellative *schnittke* 'carpenter'.

Т. М. Николаева (Москва)

ЗВУЧАНИЕ БАЛКАНСКОГО СТИХА

Экспериментально-фонетическое исследование просодии балканского стиха входило в общую программу изучения просодии языков Балканского языкового союза (БЯС). Весь материал в целом состоял из трех совокупностей фактов, подлежащих анализу: просодия слова, просодия фразы, просодия текста. В свою очередь, исследовались три разновидности текстов: сказка, народный стих, художественный текст (XX в.). Привлекались языки БЯС: сербохорватский, болгарский, македонский, румынский, албанский и новогреческий.

В 1979 г. [1] нами было высказано предположение, что стих (в данном случае русский) сохраняет наиболее архаические черты просодии: сильную квантитативную очерченность начала и конца, сглаженность мелодических характеристик, пониженную интенсивность гласных и т.д. Была высказана мысль о том, что стих сохраняет реликтовую основу общеславянской просодии. К сходным идеям о просодической сущности стиха пришла на базе другого материала И. Лехисте: "Суперсегментная система языка кристаллизована в метрической структуре его традиционной поэзии" [8, *179*].

Не отказываясь от позиций, изложенных в статье 1979 года, считаем все же необходимым внести ряд ограничивающих коррективов.

Прежде всего, сохранение языковой просодии в стихе может быть параллельным сохранению в нем просодии стиха как такового, если считать эти системы параллельными и независимыми, и разделить эти две просодии, исходя из данных стиха, очень трудно. Во-вторых, если считать, что одна просодическая система выводится из другой, то не так легко абсолютно доказательно объявить о том, какая система просодии является первичной, поскольку можно предположить, что именно стих, создаваясь, упорядочил и структурировал языковую просодию, до него достаточно диффузную.

К настоящему времени усилиями множества ученых реконструируется в относительно согласованном виде тип индоевропейского стиха. Это был силлабический стих с двумя вариантами: коротким (8 слогов) и длинным (10-12 слогов). Оба размера варьировали, но не совпадали. Долгий слог делился на два полустишия посредством цезуры. Ни тонические, ни динамические характеристики в стихе роли не играли, но квантитативная структура была упорядоченной, особенно в конечной зоне строки, где определяющим являлся предпоследний слог [2, *839-842*; 3, *14*]. Наиболее ранними формами и.-е. стиха, по мнению Р. Якобсона, были стихи гномического характера: метризованные паремии, сакральные формулы и т.д. [4, *460*].

Приведя много очень конкретных и важных наблюдений, о которых будет сказано ниже, Е. Курилович [5, 95] рискнул высказаться по отношению к возможной реконструкции скептически. По его мнению, те многие черты, которые приписывались индоевропейскому стиху, "слишком тривиальны, чтобы быть историчными". Так, в частности, трудно физиологически произнести более 10-12 слогов. Естественна поэтому и тяготеющая к середине цезура и т.д. Собственно индоевропейской он считает только квантитативную структуру стиха. Скепсис Куриловича восходит к гораздо более болезненной ключевой проблеме: как, не имея списка диахронических универсалий, можно говорить о генетической принадлежности участков реконструируемых систем? В этом смысле бесспорность выведенных К. Уоткинсом ритмических структур общекельтского и ирландского стиха [6] в равной степени может подтверждать как стиховую эволюционную универсалию, так и генетическое тождество.

Систему индоевропейского стиха сохранил и общеславянский речитативный стих, перенявший два основных размера и развивший систему цезур, которая стала различительным признаком лирического и эпического стихов [3, 20]. Лучше всего сохранили общеславянские черты южнославянские языки БЯС: сербский десетерац и болгарский восьмисложник. О сохранении основных ритмических структур славянского стиха у ранних славянских народов говорит наиболее внимательный исследователь славянского стиха К. Тарановский [7]. Не занимаясь детально просодическими характеристиками стиха в экспериментальном плане, К. Тарановский сделал ряд очень важных конкретных просодических наблюдений, на которых мы впоследствии остановимся.

Однако собственно славянских (как и балканских) сопоставительных исследований стиха, выполненных в экспериментально-фонетическом русле, в последние годы не появилось. Наиболее подробный цикл таких сопоставлений на базе финноугорских и германских языков был проделан И. Лехисте. Так, сравнивая старые формы стиха эстонского, английского и исландского [8; 9], она выводит принципиальную разницу: староисландская метрика строится на счете словесных ударений, а эстонский народный стих – на числе слогов. Различия есть и чисто фонетические: в эстонском стихе обнаруживается сильное продление к концу строки, в английском же сильной оказывается ее середина.

Сопоставляя метр Калевалы с эстонским архаическим стихом, И. Лехисте [8] говорит о том, что народный эстонский стих, судя по сопоставлению, восходит к времени, предшествующему появлению трех степеней долгот, поскольку народный метр различает только краткие и долгие. Исландский же метр реконструирует для староисландского языка четыре типа слогов, теперь сохранившихся лишь в виде V$\underline{C}$ и $\underline{V}$C.

Экспериментальные данные по славянским и балканским языкам не

были нам известны (возможно, по библиографическим упущениям). Опираться на уже известные факты приходилось, лишь собирая материал по крупицам. Так, для греческого народного стиха очень важными были работы С. Бо-Бови [11; 12; 10].

Существенными были и отдельные замечания в диссертациях, посвященных экспериментально-фонетическому изучению английского языка [13; 14; 15].

Особую роль сыграли в вырабатывании общей концепции просодии народного стиха классические исследования русских "формалистов": Б.Эйхенбаума [16], В.Жирмунского [17]. Внимательный анализ мелодики стиха отчетливо продемонстрировал резкое отличие мелодической структуры строки народного стиха, где строка и является замкнутой (в основном!) единицей от сложной организации поздних достижений мелодического мастерства поэтов XIX в., для которых мелодика явилась дополнительным средством создания корреляции: звук – смысл в поэзии. Однако многие замечания, касающиеся в основном мелодики В.А.Жуковского, оказались весьма существенными.

Данные славянского и балканского языка в отечественном языкознании не анализировались. Однако мы имеем экспериментальные данные о русском стихе, которые во многом могут служить опорой при разграничении собственно балканских характеристик и просодических черт стиха как такового, выявленных экспериментальным путем. В первую очередь это исследование Л.В.Златоустовой [18], на которое мы неоднократно будем ссылаться далее, диссертация Е.Г.Сафроновой [19] и Г.В.Векшина [20].

Исследовались просодические характеристики народного стиха шести указанных языков БЯС. Материал представлял одну страницу текста, т.е. от 29 до 31 строки, текст заканчивался ближайшим к этому объему завершением абзаца. Выбор материала обсуждался вместе с дикторами – носителями соответствующих языков, которые все имели высшее гуманитарное образование. Число дикторов колебалось от двух до четырех. Установка при отборе материала была на широкую известность стихотворного текста, его популярность, так как, как предполагалось, при этом окажется меньшей вероятность случайной индивидуальной просодической "интерпретации". Так, для румынского стиха была выбрана "Миорица", для новогреческого – "Баллада о мертвом брате", для сербохорватского – косовский цикл, отрывок, анализировавшийся Р.Якобсоном: "Уранила Косовка девојка...".

Изложение полученных результатов располагается в следующем порядке: 1) темпоральные характеристики, 2) акцентные (силовые), 3) мелодические. Полученные данные сравнивались с соответствующими показателями художественного текста и сказки. Интонографирование производилось в Лаборатории экспериментальной фонетики Университета дружбы на-

родов им. П. Лумумбы, Лаборатории экспериментальной фонетики Института русского языка АН, Лаборатории экспериментальной фонетики Института стран Азии и Африки, Лаборатории экспериментальной фонетики Московского государственного лингвистического университета. Всем, помогавшим мне, я искренне благодарна.

Темпоральные характеристики

1. Средняя продолжительность звука (в мсек.). Результат единообразен по всем языкам БЯС: минимальная СПЗ представлена в художественном тексте, затем больше – в сказке и самая большая – в народном стихе.

	Текст	Сказка	Стих
Сербохорватский	72,56	76,67	81,48
Македонский	75,23	76,01	82,69
Болгарский	77,09	81,89	90,69
Новогреческий	61,25	67,48	70,25
Албанский	97,01	114,94	129,83
Румынский	73,22	74,05	87,42

Об увеличении длительности поэтического текста как об одной из его ведущих характеристик пишет Л. В. Златоустова [18, *80*], это подчеркивает и Г. В. Векшин [20, *65*].

Как видно из приведенных числовых показателей, диапазон СПЗ в стихе по всем языкам БЯС расположен в зоне от 81,48 до 129,83 мсек, СПЗ в художественной прозе – от 61,25 до 97,01 мсек.

Данные Е. Г. Сафроновой для стиха авторского (русская лирика XVIII-XIX вв.): от 85 до 106 мсек. Для прозы того же периода – от 48 до 99 мсек. [19, *17*, *23*].

2. Средняя продолжительность ритмической единицы в стихотворной строке. Во всех языках, кроме румынского, где стихотворная строка была краткой, цезуры при чтении разделяли строку на две части. Были подсчитаны средние длительности первой половины строки, средние длительности постцезурной части и отношения между ними.

	Первая часть	Вторая часть	Отношение
Сербохорватский	677,3	1064	0,63
Македонский	767,1	758	1,01
Болгарский	860	860	1
Новогреческий	1225,75	1171,87	1,04
Албанский	957,3	991,4	0,96

Т.о. в среднем, кроме сербохорватского, отношение частей колеблется от 0,96 до 1,04, т.е. цезура делит строку примерно пополам.

Многие исследователи отмечают свободу членения на ритмические

группы в стихе. Несомненно, это относится к стиху авторскому и/или к стиху лирическому. В нашей же работе исследовался стих, который М.Л.Гаспаровым назван "речитативным". В основном членение осуществлялось на две близких к изохронии части.

3. Выше говорилось о средних характеристиках временнóй организации. Между тем реальный набор средних продолжительностей звука в пределах каждой звуковой единицы продемонстрировал феномен более интересный и менее тривиальный. Оказалось, что существуют некоторые предпочитаемые, "любимые" скорости, которые можно расположить в определенной иерархической последовательности. 66,6 – эта скорость полностью соответствует приведенным В.Левелтом [21] средним скоростным показателям общечеловеческой речи. Т.е. примерно 15 звуков в секунду. Таковы и общие СПЗ: 68,5; 70; 74,2; 75; 77,7; 80; 83,3; 88,8; 100.

Есть предпочитаемые скорости у каждого языка, есть они и у каждого диктора. Наблюдается и кросс-референция скоростей. Так, например, СПЗ 96,6 в сербохорватском представлена в стихе, в болгарском же и македонском языках она встречается преимущественно в жанре сказки.

Казалось бы, в диапазоне от 60 до 100 мсек, при подсчете СПЗ до сотых долей миллисекунды, возможен колоссальный по вариативности континуум скоростей. Однако это не так, преференции распространяются в основном на десять основных вариаций.

Сказанное относится и к средней протяженности речевых единиц. Так, общими являются величины: 560; 600; 1000; 1520; 1640; 1920. Ср., для английской народной поэзии (nursery rhymes) М.Смусь отмечает среднюю величину ритмической группы 300-600 мсек [14, *10*]; Е.Кирпиченкова приводит величины 300-800 мсек при наибольшей плотности 400-600 мсек (современный английский авторский стих) [13, *11*].

Важно упомянуть то обстоятельство, что у всех балканских дикторов средние продолжительности речевых единиц совпадают в гораздо большей степени, чем средние продолжительности звуков. В последнем случае возможны индивидуальные дикторские скорости. Для речевых же единиц индивидуального практически нет. Например, при чтении "Баллады о мертвом брате" "излюбленной" величиной доцезурной части было 880 мсек. Эта же величина представлена и в сербохорватской сказке, сербохорватском тексте, второй половине сербохорватской стихотворной строки, албанской сказке, первой половине албанского стиха, в македонском тексте, греческой сказке, румынской сказке и т.д. Таким образом, речевая единица имеет меньше склонности, чем звук, к чисто индивидуальному варьированию. Это заставляет предположить, что время речевых единиц и их набор являются более заданными, и человек к ним подстраивается со своей индивидуальной скоростью.

Небезынтересны для стиха и выявленные при рассказывании сказки

балканскими дикторами предпочтения определенного числа звуков в речевой единице, т.е. человек останавливается после произнесения некоторого числа звуков. Предпочитались две последовательности звуков: 10-11 и 16-17 звуков. В наибольшей степени это явление представлено в сербохорватском, македонском и албанском. Меньше в болгарском, мало – в новогреческом и совсем случайно – в румынском. Синтаксической программой этот выбор не определяется. Существенно то, что обе величины соответствуют основным типам славянского народного стиха. А именно нерасчлененному восьмисложнику (17 звуков) и половине десятисложника с цезурой (10-11 звуков). Не ставя вопроса о первичности временной организации, отметим архаичность этих структур, вероятно, восходящих к времени господства изохронной традиции.

4. Важной темпоральной характеристикой являются сведения о просодической сохранности ритмики слова в тексте. А именно-сохранение отношения ударного и безударных в разных позициях стихотворной строки. Связан с этим и вопрос о внутренней темпоральной структуре самого стиха.

В сербохорватском стихе временна́я структура выявляется очень четко: стих разбивается в соответствии со смысловым членением на единицы от 2 до 4 строк. Например,

1) Уранила Косовка девојка,
уранила рано у недељу,
у недељу прије јарка сунца;

2) засукала бијеле рукава,
засукала до бели лаката,
на плећима носи леба бела,
у рукама два кондира златна:

3) у једному лађане водице,
у другоме руменога вина.

Каждая из таких единиц оформляется по времени следующим образом: в начале идут краткие изохронные слоги с выравненными акцентами, в середине возможны более разнообразные отношения между ударными и безударными слогами, к концу слоги удлиняются. Т.е. начало монотонно и укорочено, середина вариативна, конец растянут. Таким образом сербохорватский стих отчетливо демонстрирует правоориентированность линейных единиц во времени. О таком удлинении конца стихотворной единицы пишет и Л.В.Златоустова [18, *80*].

Болгарский язык был представлен вторым исконным славянским речитативным размером – восьмисложником (см. о нем [3, *20*]). Болгарская просодическая модель сходна с сербохорватской. Это – обязательное чередование краткой уравненной строки и стихотворной строки с четко выравненными ударениями и удлинением к концу строки (т.е. правоориентированность). Отсутствие в болгарском тональных акцентов обеспечивает характерную черту болгарского стиха – выравнивание по времени ударных

гласных независимо от их качества. Ударные могут быть уравнены и с безударными. Например:

(1) че си имала малка мома, t 130-100-80-80-80/120-80/120-80//;
(2) от слънцето й по-хубава t 100-180-60-60/90/140-120-100//;
(3) от месяца й дваж гиздава! t 80-160-60-140/80/140/80-180-160///.

Видно резкое продление к концу последних заударных.

Восьмисложником был представлен и македонский стих, где по экспериментальным данным отмечена та же темпоральная закономерность: выделяется стихотворная единица из 2-4 строк, первая половина монотонна (монохронна), вторая – растянута к концу. Ударные выделяются во второй половине. Закономерность эта воплощается и в одной строке (если она самодостаточна): *Јете иде турска војска*: 100-100-100-100/150-80 /160-100. Итак, в исходе возможны варианты: продлен либо ударный, либо заударный, однако начало всегда монотонно с укороченными ударными. И в болгарском, и в македонском, и в сербохорватском стихе, несмотря на распределение современных словесных ударений, несомненно прослеживается звучание двусложной стопы. Так, в македонском (см. выше) отчетлива хореическая тенденция. Именно об этом писал и К. Тарановский по отношению к симметричному восьмисложнику, где хореическая тенденция так сильна, что делает невозможной строку типа *Вôл, бûк, крâва / наше стадо* [7, *178*], для русского же языка это возможно. Однако параллельно с хореической (и ямбической) тенденцией наблюдается и тенденция к бинарной изохронии, т.е. равному количеству двух примыкающих слогов безотносительно к их ударности. Ср. *старо југро, чудовиште*: 120-120/120-120/80-100-100-100//. Подобных примеров много.

В албанском стихе также прослеживалась тенденция к временнóй правоориентированности, т.е. к растягиванию ударных и заударных к концу строки. См.:

(1) Kom ni fijal fort ith, t – 90-80-120-120-160-140;
(2) Memed begut kush i thot, t – 90-80-140-100-60-140-160;
(3) Qi po t´pret veziri sod, t – 60-80-120-120-100-160.

Там же отмечается выравнивание ударных и заударных вплоть до возникновения серий: см. 120 - 120 - 120. Характерными квантитативными показателями и в албанском остаются величины 80, 100, 120, 160. Именно на базе этих величин возникает серийность.

Краткость строки румынского стиха "Miorița", который М. Гаспаров считает типичным примером румынской народной силлабики [3, *238*], обеспечивает ее нерасчлененность при прочтении, поэтому в известной степени этот текст несопоставим с анализировавшимися выше. Однако и здесь чтение во всех вариантах шло по одной модели: от сокращенного начала строки к растянутому концу. Эта яркая продленность конца обес-

24*

печивается в румынском стихе и на сегментном уровне. А именно:

1) ударный располагается в абсолютном конце, и тогда по законам автосегментной фонетики он должен быть длительнее, чем ударный неконечного слога: *învăţaţ(i), bărbaţ(i)*;

2) этот конечный ударный приходится на слог с дифтонгом: *plai, rai, miei, ciobanei, zavoi, de noi, de voi*;

3) конечный ударный приходится на слог, оканчивающийся легко продлеваемым сонорным: *moldovan, ungurean, vrînceau*;

4) пенультимное ударение падает на слог с дифтонгом: *-zile, ncoace, oile ncoace*;

5) за пенультимным ударением идет сонант: *se vorbiră, laie*;

6) оба последних приема объединяются: *sfătuiră, soare, omoare, bolnăviară, mioară*.

В греческом стихе "Баллады о мертвом брате" (Τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ) различия ударных и заударных даже в конце речевого такта сохраняются, см.: $\underset{180-120}{\text{κόρη//}}$; $\underset{160-100}{\text{μαλλιὰ της///}}$. Средние величины ударных также 160, 180, 200 мсек. Однако же эти же величины могут характеризовать и заударные, ср.: $\underset{160}{\text{χρονῶ}}$ / и $\underset{180}{\text{τὴ χτενίζει//}}$. Долгие могут совпадать с краткими: $\underset{180}{\text{ποῦ περιπατῶ //}}$. Одно и то же слово меняет ударность в тексте: $\underset{180}{\text{γῆ χαρά //}}$; $\underset{160}{\text{γῆ χαρὰ //}}$; $\underset{200}{\text{γῆ χαρά //}}$. В то же время имеет место подстраивание по длительности ударных и безударных слогов, см: $\underset{140}{\text{Ἀναθεμά}}$ $\underset{140}{\text{σε}}$ $\underset{140}{\text{και}}$ [...] $\underset{140}{\text{ἀναθεμὰ}}$ $\underset{140}{\text{σε}}$. Таким образом мы можем говорить о существовании нескольких временны́х программ в новогреческом стихе.

Акцентные характеристики стиха

Текстовая дистрибуция интенсивности также представляет собой сумму автономных серий данных. Проанализируем три группы данных.

Первая относится к просодии слова. Это сохранение в тексте общей линии акцентной кривой, во-первых, и выраженность-невыраженность словесного ударения через интенсивность, во-вторых. Вторая группа данных описывает оформление через интенсивность всего высказывания. Третья – определение функций максимумов интенсивности, акцентных пиков, в высказывании. Получение необходимых данных по интенсивности было связано со многими техническими и методическими трудностями, определявшимися хотя бы тем, что акцентно-просодические данные не описываются через такую дробную функциональную таксономику, как мелодика и длительность.

В сербохорватском стихе функция интенсивности сводится к выделению слова из стихотворного потока, при этом разница между началом и концом невелика, но она несомненно существует. Примечательно, что предлоги в стихе не примыкают к знаменательному слову и не образуют с

ним единую акцентную кривую. Например, *у / недељу, до / бели, – у / рукама*. И в интенсивности стиха возникают серийные характеристики, до того, что иногда все слово идет на одном акцентном признаке. Например, *рукаве* – 3,5 – 3,5 – 3,5, */на плеќ/ита носи* – 4,1 – 4,1 – 4,1 – 4,1, *у рукама* – 3,8 – 3,8 – 3,8 – 3,8 и т.д.

Функции интенсивности в болгарском языке иные. Интенсивность в стихе выполняет две задачи. Во-первых, она выделяет ударные слоги слова, а не очерчивает слово в целом, как в сербохорватском языке. Например: *я́сна зо́ра кале́сничка* 4,5 – 2,5 / 2 – 3,8 / 2 – 4 – 3 – 1.

Вторая функция интенсивности в болгарском стихотворении – выделение иктовых компонентов строки. Этими иктовыми точками являются первый и последний ударный слог строки. При этом они могут быть равны по интенсивности, но первый чаще бывает более ярким, чем второй.

В македонском стихе можно говорить о пяти функциях (или тенденциях) интенсивности, каждая из которых соблюдается факультативно. Это 1) выделение ударных слогов; 2) создание серий ударных слогов; 3) создание серий безударных слогов; 4) создание акцентных серий независимо от ударения; 5) преферентное употребление одной постоянной акцентной величины.

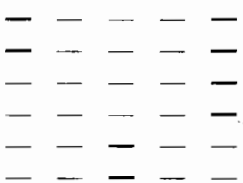
Под серией ударных мы понимаем ту ситуацию, когда в достаточно длинной цепочке все ударные имеют идентичную интенсивность. См. о русском стихе у Г.И.Векшина о тенденции в звучащем стихе к акцентной выровненности полноударных слов [20, 65]. См. пример серии ударных: *Јаболкница // на две гранки // две јаболки; Јанко ми го однесоа // дека сонце / што изгрева // а Јана однесоа //*. Серии безударных: *што је младо / поробиле* и т.д.

Наиболее предпочитаемыми акцентными величинами были 4,2 и 4 мм, которые могли характеризовать как ударные, так и безударные слоги.

В греческом стихе интенсивность служит созданию рамки из двух выделений. Первое выделение осуществляется на ударном слоге первого знаменательного слова, при этом служебные слова в расчет не принимаются. Второе подчеркивание имеет место в зоне ударного слога последнего слова, иногда начинаясь и раньше. Пример (подчеркиваются пики интенсивности): Οἱ ὀχτῷ ἀδερφοὶ δὲ θέλουνε νὶ ὁ Κωσταντῖνος θέλει. Такие же два иктуса характеризуют и албанский восьмисложник, при этом второй пик интенсивности, в конце, может быть даже выше первого.

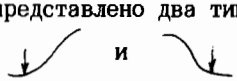
Албанский стих по интенсивности делится на два небольших полустишия, к концу первого из которых интенсивность несколько повышается. Произнесение стиха близко к пословному, однако *не*-интенсивность очерчивает границы слова. Предпочитаемыми акцентными показателями и в албанском языке являются 4,2 и 4 мм. При этом этими показателями могут характеризоваться как ударные, так и безударные гласные.

Акцентная кривая строки "Миорицы" соответствует внутренней структурированности стихотворного текста в целом. Первые две строки обрамлены интенсивностью в начале и в конце: *Pe... rai*. Далее идут подчеркнутые концы: *cale, vale*, затем середина, причем в расхождении с ударением: *ungurean*. После чего опять конечное усиление на шесть строк, потом переход к началу: *mîndre, căĭ, cîne* опять сопровождается переходом к центру и т.д. Т.е. общую схему можно обозначить как:



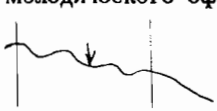
Мелодические характеристики

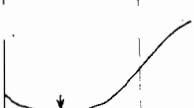
В сербохорватском стихе прежде всего отчетливы акцентные различия слов. Строго говоря, представлено два типа мелодических фигур:

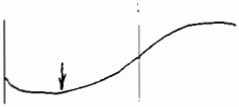


Эти два типа реализуются на ударных. Безударные слоги монотонны. Начало строк часто имеет следующий вид: высокое начало, затем (для любого акцента) ударный слог начинается низко и тон идет вверх. Далее очень яркий изрезанный вид сербохорватской стихотворной строке придает комбинирование выпуклых и вогнутых дуг на ударных, частое распространение при акценте ´ высокого тона на ближайший заударный слог, при том еще, что слова в стихе достаточно кратки.

Сходным образом выглядит болгарский стих. Здесь выделяется три типа мелодического оформления ударных слогов.

1.  т.е. начинается на высоком уровне. Например: *да калéса*

2.  начинается на низком уровне. Пример: *пред молúте*

3.  Движение восходяще-нисходящее. Пример: *пофáли се* и под.

Легко заметить, что 1-я фигура напоминает мелодику сербохорватского акцента ̏ , 2-я – акцента ´ , а 3-я – акцента ̑. Таким образом, на этом примере еще раз можно убедиться в различии набора фонетических и фонологизированных единиц.

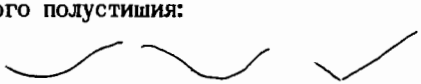
В македонском языке представлена другая модель. Первая половина строки характеризуется резким подъемом к первому ударному слогу. При этом первый слог (а в некоторых случаях второй слог) является наиболее высокой точкой мелодики. Вторая половина строки может быть абсолютно монотонной или иметь небольшой подъем в конце.

Таким образом, были возможны четыре варианта мелодических оформлений строки:

1.
3.
2.
4.

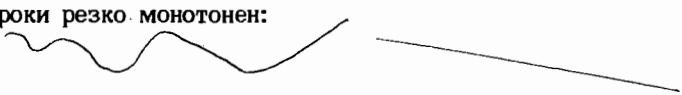
В конце стихотворения монотонные участки строк сокращаются, а ударные выделяются.

Греческий стих обязательно пересекается построчной цезурой. Перед ней осуществляется полукаденционная фигура с обязательным конечным восхождением. Эта же фигура может быть и в конце строки. Если осуществляется понижение, то оно идет на постепенном тоне. Абсолютное начало, как и в других языках БЯС, представляет собой понижение + повышение в зоне первого ударного: , дальнейшее движение есть ритмическое чередование вогнутых и выпуклых дуг. Таков, например, рисунок первого полустишия:



Μάννα με τοὺς ἐννιά σού γιοὺς //

Конец строки резко монотонен:

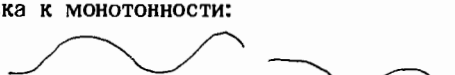


Οἱ ὀχτὼ ἀδερφοὶ δε θέλουνε // κὶ ὁ Κωσταντῖνος θέλει

Совершенно монотонно читаются отрывки-заклятия в прямой речи:

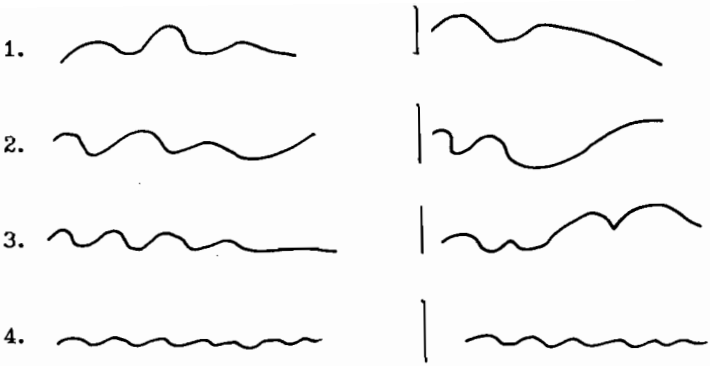
Ἀναθεμά σε, Κωσταντή, καὶ μυριανάθεμα σε.

Албанский стих по модели мелодического воплощения близок к славянским языкам БЯС. А именно – в начале строки осуществляется несколько ярких дугообразных подъемов на ударных, причем второй подъем может быть выше начального; вторая часть строки менее вариативная и часто близка к монотонности:



Mir po din ku do-me shku- a

Монотонной может быть и целая строка, чаще всего это 4-я строка в последовательности строк. Эти четыре строки структурированы следующим образом:



Самую определенную и ясную внутреннюю структуру имеет румынский стих "Миорицы".

Первый фрагмент состоит из двух строк, оформленных по "балканскому образцу", т.е. с подъемами в первой половине строки и монотонной второй частью. Третья и четвертая строки монотонны. Подобный фрагмент повторяется. Третья часть – это резкое выделение ударных в первых двух строках: *Mări, se vorbiră / Ei se sfătuiră*, затем также следует дальнейшая монотонизация. Прямая речь оформляется по обычным коммуникативным моделям румынского языка.

Таким образом, в целом мы можем вывести некоторые предварительные заключения о звуковой структуре балканского стиха:

1) в стихе наблюдается стремление к микропросодической преференции, т.е. к произнесению предпочитаемых скоростей звуков, а также предпочитаемых длительностей речевых единиц;

2) в строке чередуются фигуры с низким положением ударного (для сербохорватского это ´) и с высоким положением ударного (с.-х. ˆ). Возможно считать такую волнообразность мелодики балканизмом;

3) высокая просодическая упорядоченность отмечалась в основном в румынском стихе. Во всех языках обнаружены монотонные участки мелодики и серийная монотонность длительностей и акцентных показателей;

4) интенсивность выполняла две функции: очерчивание начала и конца строк и оформление слов;

5) мелодическая и темпоральная модели как бы зеркальны: в мелодике подчеркнуто начало и монотонен конец, во времени – сглажены и уравнены гласные начала и структурирована ритмика конца; таким образом, ударность слога в слове в начале может выделяться мелодией, а в конце – длительностью;

6) все факторы изохронии в стихе особенно активны;

7) интенсивность в слове функционально определяется языком: в сербохорватском она очерчивает слово, в болгарском и македонском выделяет не слова, а ударные слоги; в албанском, греческом и болгарском интенсивность еще четко выделяет начальный и конечный иктусы.

Таким образом, средствами того или иного параметра ударный слог оказывается выделенным практически всегда. Так подтверждается тезис К.Тарановского о том, что "все просодические элементы участвуют в образовании стихотворного ритма" [7, 173].

Отходя от чисто балканских наблюдений и переходя к стиху вообще, мы легко обнаруживаем сходство стиха БЯС по многим, но не по всем пунктам, скажем, с русским стихом. Так, замедленный темп строки отмечает для конца единицы Л.В.Златоустова, Г.В.Векшин, Е.Г.Сафронова, а ранее Е.Курилович, Б.М.Эйхенбаум и др. Для авторского стиха славян очень важно наблюдение К.Тарановского о том, что до XIX в. на первом слове ударение, очень сильное, подчеркивалось инверсией. Это соотносится с нашими наблюдениями о начальной яркости народного стиха по мелодике и интенсивности. В более поздних стихах эта потребность в выделении начала как бы "маскируется" частым употреблением инициально расположенных инвертированных глаголов: *Вздохнули ль Вы* и т.д., а также помещением в начало вопросительных местоимений: *Где Вы теперь*, которые требуют повышения уже и по нормам языка. В этом плане очень интересны наблюдения Б.М.Эйхенбаума о мелодике В.А.Жуковского, в наибольшей степени приближающемуся к отмеченным нами явлениям: ударения сильны на первых слогах, в конце строки – замедленный темп, восхождение мелодики на начале подкрепляется синтаксисом, мелодика строки дугообразна [17, 361-390]. Более поздние стиховые просодические модели, разбираемые В.М.Жирмунским и Б.М.Эйхенбаумом, характеризуются виртуозностью, уже не свойственной народному стиху. Таким образом, несомненно, что развитие стиховой просодии подчинено определенным эволюционным законам, скорость которых различна для разных языковых традиций. Поэтому, как кажется, этим и объясняется факт, удививший в свое время К.Тарановского, что И.Вазов по просодии напоминает Г.Державина, поскольку он же сам отмечает по этому поводу, что чем более ранним является стих, тем ближе к началу его строки расположено основное ударение [7].

1. *Николаева Т.М.* Стихотворная и прозаическая строка: первичное и вторичное // Balcanica. М., 1979.

2. *Иванов В.В., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2.

3. *Гаспаров М.Л.* Очерк истории европейского стиха. М., 1989.

4. *Jakobson R.* Slavic Epic verse. Studies in comparative metrics // *Jakobson R.* Selected writings . The Hague, 1966. Vol. 4.

5. *Kuryłowicz E.* Accent and quantity as elements of rhythm // Poetics. Poetica. Поэтика. II. The Hague etc., 1966.

6. *Watkins C.* Indo-European origins of a Celtic metre // Poetics. Poetica. Поэтика. I. Warszawa, 1961.

7. *Тарановский К.* Основные задачи статистического изучения славянского стиха // Poetics. Poetica. Поэтика. II. The Hague etc., 1966.

8. *Lehiste I.* The Estonian translation of the elder Edda: problems of metric equivalence // Journal of Baltic Studies. 1983. Vol. 19. № 3.

9. *Lehiste I.* Phonetic realization of metrical structure in some types of Estonian verse // Papers prepared for presentation at the VI International congress of Finno-Ugrists, 1985.

10. *Baud-Bovy S.* La chanson populaire grècque du Dodécanèse. Paris, 1936.

11. *Baud-Bovy S.* Sur la prosodie des chansons clephtiques // Ἑλληνικῶν. 1953. № 4.

12. *Baud-Bovy S.* La strophe de distiques rimés dans la chanson grècque // Separatum e libro memoriali cui titulus "Studia memorial Belae Bartók sacra". Budapest, 1957.

13. *Кирпиченкова Е.П.* Роль темпорального компонента в ритмической организации стиха: Автореф. дисс....канд. филол. наук. М., 1981.

14. *Стусь М.А.* Роль фонетической структуры поэтического текста в создании ритмического движения: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1988.

15. *Мугдуева М.К.* Симметрия как пространственно-временная организация стихотворного текста: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1989.

16. *Эйхенбаум Б.М.* Мелодика русского лирического стиха // *Эйхенбаум Б.* О поэзии. М., 1969.

17. *Жирмунский В.М.* Введение в метрику: Теория стиха. М., 1975.

18. *Златоустова Л.В.* Изучение звучащего стиха и художественной прозы инструментальными методами // Контекст. 1976. М., 1977.

19. *Сафронова Е.Г.* Интонация стиха и прозы: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1976.

20. *Векшин Г.В.* К проблеме суперсегментной организации стиха (лингвоэстетический аспект) // ВЯ. 1989. № 6.

21. *Levelt J.* Speaking. Dordrecht, 1989.

М. В. Никончук, О. М. Никончук (Житомир)

СЕМАНТИЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ ЕТИМОЛОГІЇ СЛОВА *ЧЕРЕДА*

Етимології слова **čerda* присвячена велика література (див. [1, II, 150–151; 2, IV, 60–63]. Засвідчені в літературі фактологія та етимології всебічно використані у версіях авторських колективів "Słownika prasłowiańskiego" [1] та "Этимологического словаря славянских языков" [2]. Ці етимології в основному збігаються. У вокабулярній частині обидві версії, з нашого погляду, правильні. Вони знаходять серйозну аргументацію в матеріалі і.-є. мов. Суть їх полягає в наступному.

Етимологія **čerda* розглядається як продовження давньої форми **kerdā*, спільної з праслов. діал. **kъrdelь* 'стадо, гурт, череда', що утворилося суфіксом *-elь* від **kъrdъ* 'стадо, гурт, череда' [2, *IV, 61*; *XIII, 213*; 1, *II, 150*].

Найближчі відповідники знаходяться в балтійських та германських: *keřdžius* : *skeřdžius* 'дорослий провідник пастухів' (вказує на мотиватори **kerdà* : **skerdà* 'стадо, гурт, череда') стпр. *kērdan* acc.sg. 'час' ('наступність'), гот. *haírda* ж.р. 'череда, стадо', *herta* ж.р. 'зміна, наступність', нім. *Herde* 'стадо, череда', також 'громада, натовп', сюди також кімр. *cordd* ж.р. 'ряд, вервечка, загін, громада, родина' (**kordhā*, гр. *χόρθυς* 'горстка зжатого збіжжя, покосу' [1, *II, 150*]).

Мотивуючим значенням автори "Słownika prasłowiańskiego" визначають 'черговість, послідовність, ряд, змінність, наступність; ряд речей або істот, розміщених послідовно, порядок, series' (згідно з Фейстом, значення 'стадо, череда' мотивоване змінністю, наступністю використання пасовиськ; одначе не можна виключити, що це значення розвинулося з давнішого 'ряд худоби, овець' [1, *II, 150*].

Литовський відповідник підказував би існування паралельних постатей **kerda* : **skerda* → **čerda* : **sčerda*, але можливе також і тлумачення слов. варіантів з початковим *stř-* розвитком групи *čŕ* [1, *II, 151*].

Отже, слов. **čerda* є стійким праслов'янізмом на основі і.-є. форми **kerda*. Наявність у слов. назві таких апофонічних відношень між формами, у спорідненості яких нема підстав сумніватися, заставляє відхилити думку про запозичення "з якоїсь мови-кентум", що до сих пір зустрічається в ряда авторів (Бернекер, Мошинський, Фасмер).

Думка про запозичення слов. **čerda* непереконлива і за семантичними мотивами. У той час як і.-є. відповідники семантично надто одноманітні (майже скрізь зустрічається головним чином значення 'стадо,

череда, натовп', пор. іще ірл. *crod* 'худоба', кімр. *cordd* 'група, натовп' тощо; інші значення зафіксовані в стпр. 'час', частково д.-в.-нім. *hërta* 'переміна'), слов. відкриває значення 'стадо, череда', 'загін, розряд', 'зміна, черга', 'ряд, рядок', 'пора, час', незважаючи вже на такі значення, як 'рослина череда Bidens', 'просо'. Такої думки дотримуються автори "Этимологического словаря славянских языков" [2]. Вони висловлюють здогад, що слов. семантичний комплекс 'стадо, ряд; зміна, черга; час, пора' відбиває в слові **čerda* давній звичай общинного випасу худоби і пов'язані з ним повинності.

Наступний етимолого-дериваційний аналіз слов. **čerda* становить труднощі; типологічно ймовірна наявність у ньому суфіксального елемента *-d-*, а відносно кореня **ker-*, то рівним чином типологічна ймовірність свідчить на користь того, що це було і.-є. **ker-* 'різа- ти'. Одначе з цього, мабуть, не треба разом з деякими дослідниками робити відверто умоглядний висновок, що це – і.-є. корінь **(s)ker-* 'різати, вбивати', оскільки мається на увазі позначення худоби. Наявність досить старих значень 'час, пора' (для стпр., наприклад, це значення єдине) наводить на думку, що перед нами – один із технічних термінів (сільське господарство, тваринництво) для відрахунку часу і господарських розрахунків між пастухами і родовою общиною, заснований на використанні надрізів і зарубок [2, *IV*, *62*].

Ця версія, що обгрунтована відомим у науці лексичним і семантичним матеріалом, цілком вірогідна. Одначе сучасній семасіології дуже мало відомо про семантику слова **čerda*. А той фактаж, який появляється в зв'язку з новими дослідженнями слов'янських говорів, заставляє подивитися на його генезу в іншому аспекті і доповнити її істотним чином. Він показує стійкий генетичний зв'язок слів **korenь* – **čerenь* – **čerda* і серйозно доповнює наші знання про семантичну еволюцію **čerda*.

Семантичне поле слів **korenь* – **čerenь*(-ъ) – **čerda*, якщо їх розуміти як генетично спільні, структурується великою кількістю значень [3].

1. 'Корінь (початок, начало, вихід, витік, основа, геноспільність)' **korenь*: рос. *ко́рень*; укр. *ко́рінь*; блр. *ко́рань*; др.-руськ., ст.-слов. *корєнь*; болг. *ко́рен*; сербохорв. *ко̏рêн*; словен. *korên*; чеськ. *kořen*; слвц. *koreň*; польськ. *korzeń*; в.-луж. *korjeń*; н.-луж. *kórjéń*.

2. 'Корінь рослини': див. вище **korenь*, а також рос. діал. *корь*, *корч*, *корча́*, *корча́га*, *корча́жка*, *карга́*; блр. *ко́рань*, *ко́рень*, *карча́*, *карча́га*, *карча́жына* (власні записи).

3. 'Корінець листка': рос. *черено́к* [4], блр. *чарано́к* [5]; укр. *черешо́к* [6]; укр. діал. *коренéц*.

4. 'Начало тварини', див. 1 знач.

5. 'Начало людини', див. 1 знач.

6. 'Сукупність грибів із спільного кореня (грибниці)': укр. *чередá, черêн, чер'êн, чер'i͡ен, шерêн, чар'i͡ен, шар'i͡ен, шарêн, черôн, чер'íн', шер'íн', чер'íн, шер'íн, черéн'а, сер'íн, черонó, шеронó*; блр. *чарéн, шер'êн, шерôночком гр'ибý ростýт', чéреду цêлу гр'ибý найшóв* [7].

7. 'Сукупність трави із спільного кореня': укр. поліськ. *чередá, черêн, чер'íн', шар'êн*.

8. 'Сукупність ягідника із спільного кореня': укр. поліськ. *чередá, черêн, шерêн*.

9. 'Сукупність дерев із спільного кореня': укр. поліськ. *чередá, черôдка, корч, кêрч*; рос. *кор'áга*.

10. 'Сукупність риб із спільного генофонду': укр. поліськ. *черôдка, черêн, чер'íн'*.

11. 'Сукупність птахів із спільного генофонду': укр. поліськ. *черôдка*.

12. 'Сукупність звірів із спільного генофонду': укр. поліськ. *чередá*.

13. 'Сукупність домашніх тварин із спільного генофонду': укр. поліськ. *чередá, чергá* із *чергá* 'очередь, наступність при випасі худоби, череди'.

14. 'Рід, родина' у слов. не зафіксовано, одначе див. кімр. *cordd* 'родина'.

15. 'Багато грибів в одному місці': укр. поліськ. *чередá, черêн, чер'êн, чер'íн, чер'íн', шер'íн', чар'i͡ен, шерêн, шарêн, шар'êн, шер'íн, с'ерêн, сер'íн, черôн, черéн'а, черонó, шеронó*; блр. *чарéн, шер'éн, шер'êн, шерêночком гр'ибý ростýт', чередá, чéреду побáчив, чередóйу гр'ибý*.

16. 'Зарості трави': укр. поліськ. *черêн, шерêн*.

17. 'Вид рослини: череда Bidens tripatitus і Bidens cernuus': укр., рос. *чередá* [8; 4; 9]; 'рослини, що мають багато стебел з одного кореня, типу дикого проса': укр. поліськ. *чередá*; 'рослина з мітельчастим стеблом': укр. *чередá* 'просо різних сортів' [9].

18. 'Зарості ягіднику': укр. поліськ. *черêн, шерêн, шар'i͡ен, с'ерêн*.

19. 'Сукупність дерев, що виростають із спільного кореня, грезни': укр. діал. *кêрч*; рос. *кор'áга* [10].

20. 'Кущ': укр. *корч, кêрч*; блр. *корч* (про форми **къръ* див. [2, *XIII*, *242*]).

21. 'Острівець лісу': укр. поліськ. *кор*; рос. діал. *корь* 'остров леса, высокий кустарник' [2, *XIII*, *242*]; укр. поліськ. *корч*; блр. *корч*.

22. 'Відрізок стебла, кореня або листка рослини, що відділяється

для вегетативного розмноження, живець': рос. *черенóк* [4]; укр. діал. *черенóк*; блр. *чаранóк* [5].

23. 'Зграйка риб': укр. поліськ. *чередá* 'косяк риб' [11]; укр. поліськ. *черêн, чер'íн', черêн р'íбок*; словін. *kǎrno* 'стая (особенно рыб)' [12, *I*, *421*; 13, *I*, *335*].

24. 'Ключ птахів': блр. *чарадá* 'ключ птахів' [14]; польськ. діал. *karno* 'зграйка птахів' [15, *II*, *316*]; словін. *kǎrno* 'стая' [12, *I*, *421*]; словін. *karno* 'зграя птахів' [16, *II*, *140*; 13, *I*, *335*].

25. 'Зграя, ватага звірів': блр. *чарадá* [14]; укр. поліськ. *чередá*; словін. *karno* [16, *II*, *140*].

26. 'Стадо, череда домашніх тварин': праслов. **čerda*, **čerdъ* [1, *150*]; польськ. від XV ст. *trzoda*; стпольськ. також *czrzoda*, XV–XVI ст. також *czroda*, діал. *tšoda* [17; 1], 'череда свиней' [18, *63*]; каш. *tŕóda* 'череда' [13]; в.-луж. *črjóda* 'череда' [19]; польськ. діал. *strzoda* 'череда худоби (особливо овець, кіз, свиней)' [20, *VII*, *113*]; сербохорв. діал. *čreda* ж.р. 'череда корів, яку пасе один пастух, який харчується і ночує по черзі (*po črede*) у господаря кожної корови' [21, *389*] (*čreda* означає і 'черга'), також *črédo, črijèdo* с.р. [22, *II*, *77*; 2, *IV*, *61*]; сербохорв. *кр̏д, кр̂д* 'череда', *кр̏до, кр̂до* 'те саме' [23, *X*, *473–474*; 22, *V*, *497–498*]; сербохорв. діал. *крд* 'сто голів худоби' [24, *7*] – споріднене **čerda* [2, *XIII*, *213*]; словін. *χarno* 'череда (особливо овець, корів)' [16, *II*, *231*]; чеськ. діал. *čída* 'табун коней на пасовиську', *choditi na číďu* 'поступово на допомогу головному пастухові' [25; 1, *150*]; слвц. *črieda* (діал. ще *čerieda* [26]) 'череда, наприклад, овець, коней' [1]; словен. від XVI ст. *čréda* (діал. також із спрощенням групи *čr-*: *čeda* [27; 28; 29, *155*; 1]) 'череда домашніх тварин', словін. *strŏ̂uda* ж.р. 'череда' [12, *II*, *113*]; сербохорв. діал. чакав. *čréda̧* : *čréda* (вже з XVI ст. в ікавській постаті *črida*), в Істрії *čerêda*; кайкав. *črêda* 'череда худоби, *grex*' [30, *I*, *337*]; болг. *чердá* 'череда худоби' [31; 32, *III*, *611*] (Геров: *череда, чрѣда, чрьда* [33, *V*, *544*, *560*]), діал. *чърдъ́* [34, *35*], діал. *чърдъ* 'череда (буйволів, корів)' [35, *49*; 36, *233*], *чердъ* ж.р. 'те саме' [37, *238*]; др.-руськ. *чрѣда, чреда* 'череда'; рос. діал. *чередá* 'стадо, череда худоби, череда на пасовиську' [8], *чередá* 'стадо великої рогатої худоби, на відміну від ватаги – стада дрібної худоби' [38, *256*]; укр. *чередá* 'стадо великої рогатої худоби' [9]; укр. нар. *чéреда* 'те саме'; укр. поліськ. *чередá* і *черга́* 'те саме'; блр. *чарадá* 'те саме' [14; 5]; з початковим *s-* польськ. діал. каш.-словін. *strŕóda* 'стадо, череда (про велику рогату худобу, овець, свиней, рідше гусей)' [16; 13; 1]; сербохорв. діал. кайкав. *čarad* ← **čerdъ* 'купа, громада, стадо, череда' [30, *I*, *337*].

27. 'Група людей, групка дітей; натовп, ланцюжок': словен. від XVI ст. *čréda, čéda* (із спрощенням групи *čr-*) [27; 28; 29, *155*]

'натовп'; рос. *чередá* 'шеренга, ланцюжок, вервечка, наприклад, людей' [2, *IV*, *61*]; з початковим *s-*: польськ. діал. *strŏda* 'громада (про людей)' [16]; укр. поліськ. *черêн*, *чер'ін* 'група сидячих жінок', *сед'êт черенóм* 'групою'.

28. 'Черга, наступність; дорога, галузь; робоча зміна': діал. південнослов. **čerdь*, **čerda* 'наступність, змінність' [1], 'вервечка, ланцюжок речей чи істот, розташованих поступово, порядок, series' [1]; чеськ. діал. *čída* 'наступність' [1], *choditi na čídu* 'почергово на допомогу головному пастухові' [25; 1]; словен. *čréda* ж.р. 'черга' [27, *I*, *109*]; словен. діал. *čeda* із спрощенням групи *čr-* [27, *I*, *96*] 'порядок, наступність' [1]; чеськ. діал. *čída* 'робоча зміна' [2, *IV*, *61*]; сербохорв. *чрéда* 'черга' (*črijedá*, з XVI ст. [22; 2, *IV*, *61*]); цслов. *чрѣда* 'ἐφ-ημερια, порядок, черга, натовп' [39; 40; 2, *IV*, *60*; 1]; болг. *чредá* 'порядок, наступність' [33, *V*, *560*]; др.-руськ. чєрєда 'черга, наступність': *чрѣда*, *чреда* 'те саме' [41, *III*, *1500*]; рос. *чередá*, *чредá*, *черёд*, *черéдица*, *чередýха*, *чéредь* 'те саме' [8]; блр. діал. *чірідá* 'те саме' [42, *493*]; укр. *чередá* 'те саме', *чередóю* 'один за одним, ряд за рядом' [6]; чеськ. *střída* (старочеськ. *střieda*) 'зміна, наприклад, робітнича' [43]; старочеськ. *tředa* 'зміна' [44, *IV*, *177*]; в.-луж. *črjóda* 'загін, група, черга, вервечка' [45, *87*]; блр. *чéредзь* 'наступність' ([14], див. також. *očerdь* – [1]); чеськ. *třída* ж.р. 'ряд', 'розряд' [44, *IV*, *177*; 2, *IV*, *61*]; слвц. *trieda* 'клас, розряд' [46, *IV*, *577*]; слвц. діал. *čeríeda* 'те саме' [26, *72*].

29. 'Пора, час': рос. *чередá* 'пора, час' [2, *IV*, *61*].

30. 'Громада, натовп, маса, велика кількість': в.-луж. *črjóda* 'громада, натовп, маса, велика кількість' [19; 1]; каш. *karno* 'велика кількість, маса' [16, *II*, *140*; *47*, *68*].

31. 'Багатство': д.-руськ. *чрѣда*, *чреда* 'багатство' [1].

32. 'Клас (громадський, шкільний), прошарок, верства, група': чеськ. *třída*; старочеськ. *čřieda*, *třieda* 'клас (громадський, шкільний), прошарок, верства, група' [1].

33. 'Велика вулиця': старочеськ. *čřieda*, *třieda* 'велика вулиця' [1].

34. 'Чистота, охайність': словен. діал. *čéda* 'чистота, охайність' [27, *I*, *96*; 2, *IV*, *61*].

Очевидно, на цьому семантичний обсяг слова **čerda* не закінчується. Наш досвід підказує, що наступні дослідження з діалектної семасіології допоможуть заповнити пусті клітинки цього поля, уточнити його структуру і розширити інвентарний склад.

Семантична сітка **čerda* побудована на основі ізосемної залежності – семантичної мотивації наступної клітинки попередньою. В лексематичній частині вона не бездоганна – певна кількість клітинок не по-

кривається лексемою *čerda. Ця неповнота може одержати пояснення двома причинами:

1) недостатньою вивченістю слов'янських говорів; цілком можливо, що значення 'група дерев, які виростають із спільного кореня, спільнокореневі стовбури' десь називається *черед́а́, черо̂дка дере́в*, – просто ця назва до сих пір ще не зафіксована: так, назву *черед́а́ гр'ібо̂в* у значенні 'черінь грибів' ми зафіксували десь на 25-му році власної практики обстеження поліських говорів;

2) номінативною маркованістю семантики кореневих варіантів у тих мовах, де відбулася перша палаталізація приголосних: альтернація *kor-//*čer- у цій групі функціонально передає протиставлення 'одиничності', яка закріпилася за коренем *kor-, і 'колективності', що передається палаталізованим варіантом *čer-. Особливо чітко дана опозиція простежується в прикметнику *кучеря́вий* 'судривий, розвилистий, гіллястий, кронистий', який утворений від кореня *-čer-. Хоча це лише тенденція: наприклад, слова *черено́к* і *черешо́к* 'вегетативний живець' виражають дистрибутивну однинність.

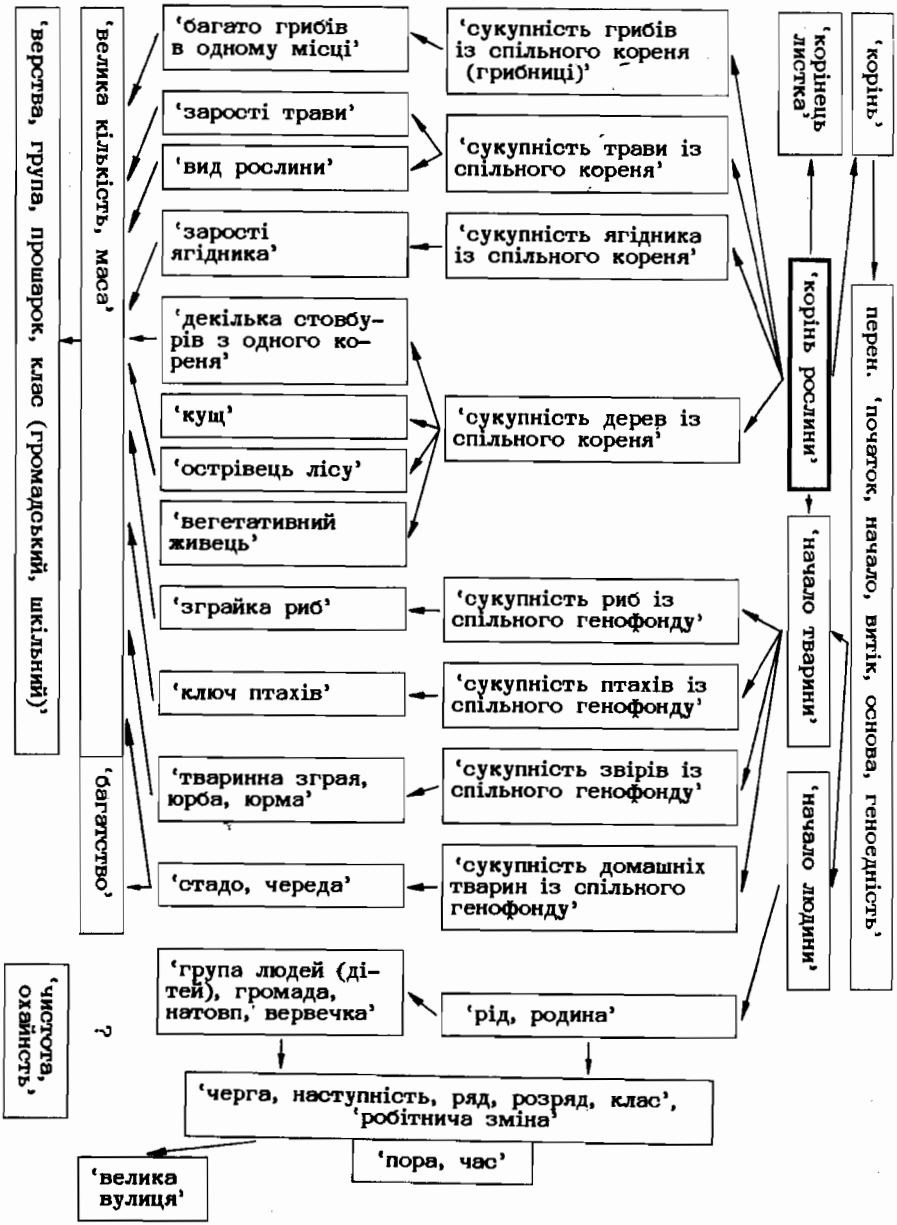
Збіг в одній значеннєвій клітинці слів *čeregnь(-ъ) і *čerda вказує на їх спільний вихід при відмінності дериваційних засобів: суфіксів *-enь* (*-enь*) та *-d-a*, які функціонально, проте, однакові: обидва вони, очевидно, передають ідею збірності, на відміну від суфікса *-enь* у слові *korenь, що позначає один фітогностичний об'єкт – підземну частину рослини. Генетична єдність слів *čeregnь, *čerda, з одного боку, і *korenь – з другого, їх фонетична стадіальність визначають для *kor- мотиваційну роль і дозволяють внести деякі корекції в семантичну еволюцію цих лексем. Гіпотетично її стадіальність має такий вигляд (див. табл.).

Треба гадати, значення 'черговість, послідовність, ряд, змінність, наступність; ряд речей або істот, розміщених послідовно, порядок, series' не було первинним, як це вважають автори "Słownika prasłowiańskiego", а була якась проміжна ідея, що лучила 'череду, групу, натовп' із семантикою слова *корінь*. Таке значення з чітким, виразним інваріантом єдиного генофонду до цього часу збереглося на Поліссі: *черед́а́* – це 'гриби із спільного кореня (грибниці)', 'трава із спільного кореня', 'ягідник із спільного кореня', 'риби спільного нересту', 'птахи спільного гнізда', 'худоба від однієї самки'; та й коли про дітей кажуть *черо̂дка д'е̂ток*, то мають на увазі одну сім'ю, пор. іще кімр. *cordd* 'родина'.

Значення 'стадо, череда', 'група, натовп, вервечка' – похідне від цього, а 'наступність, черговість, послідовність; черга, ряд, розряд' тощо були їх семантичними дериватами – не можна вважати природним, щоб абстрактні поняття були в неандертальців первинними.

У руслі і напрямку цієї еволюції цілком зрозуміле походження де-

Семантична еволюція кореня *kor-//*čer-



яких фітотермінів. Ясно, чому 'просо' називається *чередою*: дике просо проростає багатьма стеблами з одного кореня. Від назви дикого проса метафоризувалися найменування мітельчастих сортів культурних злаків. *Черéда* 'Bidens', можливо, мотивована такими ознаками рослини, як послідовна черговість парних листочків або густотою суцвіття і плодів. Значення 'багатство', 'велика вулиця' становлять собою наступні стадії семантичної дериваціі: 'вулиця' – це 'ланцюжок будинків', а 'багатство' детерміноване 'багатством худоби'.

Як розвинулися поняття **čerda* 'чистота, охайність', чіткого уявлення нема, одначе спільнота рос. *чередúть* 'обробляти ріллю', тобто 'послідовно класти скибу' і *чередúть* 'очищати', 'прибирати кімнату', 'патрати птицю або рибу', словен. *čréditi* 'приводити в порядок, розміщати', *čéditi* 'чистити' [2, *IV*, *63*] тощо перебувають у мотиваційних відношеннях.

1. Słownik prasłowiański / Pod red. F.Sławskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974-. T. 1-.

2. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под. ред. О.Н.Трубачева. М., 1974-. Вып. 1-.

3. Поза рамками поля залишені слова типу *кокора, кочёра, кочерга,* еволюція яких поки не з'ясована.

4. Словарь русского языка. М., 1957–1961. Т. 1–4.

5. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1957–1983. Т.1–5.

6. Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–2.

7. Характерно, що в рос. говорах таке місце наз. *мáтка*. А в блр. діалектах 'черінь грибів' наз. *с'емйá, с'éмйу грибôв спатáкала*.

8. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1903–1909. Т. 1–4.

9. *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909. Т. 1–4.

10. В укр. поліських говорах для цього значення є назва *кущ дéрева*.

11. *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974.

12. *Lorentz F.* Slovinzisches Wörterbuch. St.-Petersburg, 1908, 1912. Teil 1, 2.

13. *Lorentz F.* Pomoranisches Wörterbuch. Berlin, 1958, 1968. Teil 1, 2.

14. *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

15. Słownik gwar polskich / Ułożył J.Karłowicz. Kraków, 1900–1911. T. 1–6.

16. *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976. T. 1–7.

17. *Olesch K.* Der Wortschatz der polnischen Mundart von Sankt Annaberg. Berlin, 1958–1959. Bd. 1–2.

18. *Maciejewski J.* Słownik chełmińsko-dobrzyński (Siemoń, Dulsk). Toruń, 1969.

19. *Michalk S.* Der obersorbische Dialekt von Neustadt. Bautzen, 1962.

20. *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1952. T. 1–8.

21. *Jadras J.* Kastavština // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1957. Knj. 39.

22. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880 – 1976. D. 1–23.

23. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.

24. *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48. 2. оделење: Живот и обичаји народни. Књ. 20.

25. *Bartoš F.* Dialektický slovník moravský. Praha, 1906.

26. *Kálal M.* Slovenský slovník z literatury aj nárečí. Banská Bystrica, 1924.

27. *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1894–1895. D. 1–2.

28. *Tominec I.* Črnovrški dialekt. Kratka monografija in slovar. Ljubljana, 1964.

29. *Rigler J.* Južnonotranjski govori. Akcent in glasoslovje govorov med Snežnikom in Slavnikom. Ljubljana, 1963.

30. *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika / Surađivao V. Putanec. Zagreb, 1971–1974. Knj. 1–4.

31. *Андрейчин Л., Георгиев Л., Илчев С. и пр.* Български тълковен речник. София, 1955.

32. Речник на съвременния български книжовен език. София, 1954–1959. Т. 1–3.

33. *Геров Н.* Рѣчникъ на българскый языкъ. Пловдив, 1895–1904. Ч. 1–4.

34. *Стойков С.* Лексиката на банатския говор. София, 1968.

35. *Ковачев Н.П.* Речник на говора на с. Кръвеник, Севлиевско // Българска диалектология: Проучвания и материали. София, 1970. Кн. 5.

36. *Ковачев С.* Троянският говор // Българска диалектология: Проучвания и материали. София, 1968. Кн. 4.

37. *Евстатиева Д.* Лексиката на говора в с. Тръстеник, Плевенско // Българска диалектология: Проучвания и материали. София, 1971. Кн. 6.

38. Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.

39. *Miklosich Fr.* Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865.

25*

40. *Sadnik L., Ajtzetmüller R.* Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955.

41. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Т. 1–3.

42. *Бялькевіч І.К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.

43. *Hruška J.F.* Dialektický slovník chodský. Praha, 1907.

44. *Kott F.Š.* Česko-německý slovník. Praha, 1878–1893. D. 1–7.

45. *Pfuhl Chr.Tr.* Lausitzisch Wendisches Wörterbuch. Bautzen, 1886.

46. Slovník slovenského jazyka / Vedecký redaktor dr. Št.Peciar. Bratislava, 1959–1968. D. 1–6.

47. *Ramułt S.* Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego. Kraków, 1893.

H. Popowska-Taborska (Варшава)

KASZUBSKIE INTERIEKCJE WYRAŻAJĄCE ZDZIWIENIE, ZNIECIERPLIWIENIE, GNIEW

Siedmiotomowy zbiór słownictwa kaszubskiego Bernarda Sychty stanowi niewyczerpane źródło językowych i kulturowych dociekań najróżnorodniejszego rodzaju. Tym razem uwaga moja skoncentruje się na pewnego rodzaju interiekcjach o określonej budowie i funkcji, które w innych słownikach kaszubskich poświadczone są tylko reliktowo, zaś w Słowniku B. Sychty reprezentowane są ponad pięćdziesięcioma przykładami. Interiekcje te, wyrażające zdziwienie bądź zniecierpliwienie i gniew, stanowią wyrażenia poprzedzone wykrzyknikiem *ala*, po którym następuje człon drugi, użyty w formie datiwu, nominatiwu lub vokatiwu. Całość uzupełniana bywa czasami wyrażeniem dodatkowym: "*ješ ńe råz!*". Jako wyrażające treści emocjonalne interiekcje te zdają się stanowić specyfikę językową Kaszub. Wykrzyknik *ala* znany jest co prawda na szerszym polskim obszarze dialektalnym, występuje tu jednak w odmiennych funkcjach – jako: okrzyk przywołujący kogo, wzywający do czego, okrzyk przy odpędzaniu gęsi lub owiec oraz używany w pieśniach wykrzyknik wyrażający wesołość (por. [8, *I, 86-87*]).

A oto interesujący nas materiał kaszubski:

Wykrzykniki wyrażające zdziwienie:

Ala Bogu! Ala Panu Bogu! Ala bège! Ala begëšče! Ala bestjå! [7, *I*, 3], *Ala bèlóńe!* [7, *I*, *102*], *Ala χor'ënoúe!* [7, *I*, 3, *VII*, *100*], *Ala kace! Ala kace ješ ńe råz!* [7, *I*, 3, *II*, *149*], *Ala kl'inoúi!* [7, *I*, 3], *Ala kl'inoúe!* [7, *VII*, *119*], *Ala klónoúe!* [7, *VII*, *119*], *Ala k'oblëšče!* [7, *I*, 3], *Ala k'ulinku!* [7, *I*, 3, *VII*, *141*], *Ala k'ukoúe! Ala k'ukoúe ješ ńe råz! Ala kukovim!* [7, *II*, *291*], *Ala leščoúe!* [7, *II*, *360*], *Ala mëšemu!* [7, *I*, 3], *Ala 'rogoúe!* [7, *I*, 3, *III*, *299*], *Ala pekle! Ala pekle ješ ńe råz! Ala peklëšče! Ala peklinoúe!* [7, *IV*, *248*], *Ala peř'ënoúe! Ala peř'ënoúe ješ ńe råz!* [7, *IV*, *259*], *Ala pes!* [7, *I*, 3], *Ala povr'ozëšče!* [7, *I*, 3, *VII*, *240*], *Ala sår'ënoui!* [7, *I*, 3], *Ala sårnoúe! Ala sårn'ovišče!* [7, *V*, *18*], *Ala sètme jo!* [7, *I*, 3], *Ala sètme pip!* [7, *IV*, *277*], *Ala šlakoúe!* [7, *I*, 3], *Ala šl'aχoúe ješ ńe råz!* [7, *V*, *262*], *Ala tarónoúe!* [7, *V* *328*], *Ala 'utnoúe!* [7, *I*, 3, *VII*, *339*], *Ala ú'ilkoúe!* [7, *VII*, *155*], *Ala úorëšče!* [7, *V*, *164*], *Ala zdebko!* [7, *I*, 3], *Ala złèmu! Ala złèmušče! Ala złèmku!* [7, *I*, 3, *VII*, *375*];

Wykrzykniki wyrażające zniecierpliwienie i gniew:

Ala bège! [3, *I*, *63*], *Ala djablëšče! Ala dj'aχlëšče!* [7, *I*, *213*, *217*], *Ala diachliszcze!* [4, *28*], *Ala kace! Ala kace ješ ńe råz!* [7,

II, 149], *Ala kace!* [3, *I, 338*], *Ala kukóve! Ala kukóve ješ ńe råz!* [7, *II, 291*], *Ala ogńom! Smolińskim ogńom ješ ńe råz! Ala ogńóve!* [7, *III, 303*], *Ala porënóve! Porënóve ješ ńe råz!* [7, *IV, 284*], *Ala psove!* [7, *IV, 261*], *Ala pse!* [6, *2*], *Ala pekle! Ala pekle ješ ńe råz! Ala peklëšče! Ala peklinóve!* [7, *IV, 248*], *Ala porënóve!* [7, *IV, 248*], *Ala vilkóve!* [7, *VI, 155*], *Ala złèmu!* [6, *1*].

Zwracają ponadto uwagę pozostające w związku z tymi formacjami krótsze interiekcje występujące jako okrzyk zdziwienia: *A maričnim! A maričnim sličnim!* [7, *III, 51*], *parǫnovim!* [3, *I, 612*], *šlaχa ješ ńe råz!* [7, *V, 262*], por. też określane jako przekleństwa: *sorënovim!* [4, *148*], *sètmišče!* [7, *V, 26*], *sarčëstemu!* [4, *143*], *tarónovim!* [4, *161*].

Część z tych interiekcji odwołuje się do świata demonów i złych sił różnego rodzaju poświadczonych w kaszubskich słownikach, por.:

belón 'czort, zły duch' [7, *I, 102*], *bestjå, bestëja* 'zły duch, szczególnie w postaci węża' [7, *I, 35*], *djablëšče, djåblëšče* – augmentativum od *djåbeł, djabeł* [7, *I, 213*], *kat* 'zły duch' [7, *II, 149*], *kóbel* 'zły duch, diabeł' [7, *II, 181*], *kuka* 'zły duch zadawany przez czarownicę ludziom w pożywieniu' [7, *II, 249*], *par'ón* 'zły duch, o którym lud nic bliżej powiedzieć nie umie <...>' "Nazwa *par'ón* przywodzi na myśl wyraz *klin*, stosowany przez Kaszubów również w przekleństwie, a oznaczający m.i. strzałę piorunową" [7, *IV, 33-34*], *pekło* 'piekło', *pekelńik* 'diabeł, zły duch' [7, *IV, 247-248*], *Sarcësti* 'duch siły i przemocy' [4, *148*], *sorińi, sorëna* 'zły duch, diabeł'[7, *V, 18-19*], por. też *Sorińi, Sorëńa* 'zły duch, sprawca kalectw' [4, *148*], *tarón* 'zły duch, diabeł', już tylko w przekleństwach: *Ažebë cë tarón vzǫł, Do taróna!* [7, *V, 328*], *vilk* 'demon atmosferyczny jako uosobienie świecącego słońca i równocześnie padającego deszczu' [7, *VI, 155*], *złi* 'zły duch, diabeł' [7, *VII, 375*].

Tu również zaliczyć należy zawarte w drugiej części interiekcji nazwy związane z chorobami, które najprawdopodobniej ulegały specyficznej personifikacji (por. *šlaχ* 'apopleksja, udar' [7, *V, 262*]; por. też niżej *mor, morënóve, χorënóve*). Z kolei wykrzyknik *ala ogńom!* dobrze tłumaczy druga kaszubska interiekcja: *Smolińskim ogńom ješ ńe råz!* – por. w związku z tym *smol'in* 'diabeł, zły duch' [7, *V, 100*].

W *Ala bèże! Ala b'èzëšče!* widzieć najpewniej należy odniesienia do nazw ćmy (por. kasz. *bèda* 'ćma, motyl nocny' [7, *I*, 104], por. też [1, *III, 103*]), która na Kaszubach nosi również nazwę *mora* (por. *mora* 'motyl nocny, ćma'). "Rodzice przestrzegają dzieci przed zabijaniem ćmy nocnej, ponieważ ta *może bëc mora*, która zechce się później zemścić" [7, *III, 105*]; por. też kasz. *mora* 'dusza wychodząca z ciała pogrążonego we śnie człowieka, przedzierzgająca się najczęściej w jabłko lub gruszkę, rzadziej w kota <...>, mysz <...>, ropuchę <...>,

węża <...>, ćmę nocną <...>, kłębek wełny <...>, dławiąca ludzi, ujeżdżająca zwierzęta <...>, wysysająca soki z drzew, <...> zmora' [7, *III*, *102*]). W zastąpieniu nazwy *mora* nazwą *bieda* widzieć można zabieg eufemiczny, możliwe jednak również, że przytoczone interiekcje pochodzą z Kaszub środkowych, gdzie – według relacji B.Sychty – mora zmienia się w ćmę.

Do niewątpliwych eufemizmów zaliczyć natomiast wypada wymienionego wyżej *tarónа*, wywodzącego się zapewne z również zniekształconego *paróna* oraz zniekształconą nazwę diabła *djaχeł*. A oto dalsze przykłady eufemizmów występujących w przytoczonych wyżej interiekcjach:

χor'ënoνe – związane najpewniej z postacią *mor'ënoνe*, występującą w wyrażeniu: *daj go mor'ënoνe!* wyrażającym podziw i zadowolenie [7, *VII*, *168*]; por. też *m'orënë* – wyraz niejasny, występujący jedynie w połączeniu z przyimkiem *na*: *na morënë* 'mocno, bardzo' [7, *III*, *108*] (według [4, *76*] kasz. *morëna* oznacza 'morowe powietrze, zarazę, mór'); por. też kasz. *mor* – wyraz niejasny, zleksykalizowany, używany już tylko jako wyraz zniecierpliwienia: *Do mu̯era súątėgu̯e! U̯u mu̯era jačėgu̯e! To je na mu̯era!* [7, *III*, *102*]. (Zmianie nagłosowego *m*– w *χ*– w wykrzykniku *χor'ënoνe!* sprzyjać zresztą mogła dodatkowa łączność semantyczna, por. słowińskie *χ^u^orni* 'związany z chorobą' [3, *I*, *287*]).

Wspomniany wyżej wykrzyknik *maričnóm! maričnim!* (por. *maričin*, adj. poss. od *Marika*, *maričënö bukse!* – interj. Verwunderung, Ärger bezeichnend [3, *I*, *488*]) można by tym samym tłumaczyć również jako wynik eufemicznych przekształceń kasz. *morënë*, *mor'ënoνe*, *mor*.

kl'ónoνe – będące najpewniej celowym odkształceniem formy *kl'inoνe* (por. kasz. *klin* 'belemnit, strzałka piorunowa') i związane z tą nazwą przekleństwo: *Do klina jakėgo! Žebë cą všëtkė klinë vząłë!* [7, *II*, *168*]; *u̯u klina! Zi̯ecce klina! Ńeχ gu̯o tam klinë vďznǫ!* [3, *I*, *352*].

Za dalszą formę eufemicznego odpodobnienia formy *kl'inoνe* uważać by można interj. *Ala kulinku!* (por. kasz. *kuling* 'kania, Milvus' [7, *II*, *296*]; *kulik*, *kulin* zool. 'kulik wielki, Numenius arquata' [7, *VII*, *141*]), choć droga przekształceń nie jest tu dostatecznie przejrzysta.

Ogrovė (por. *ogrovė* 'opłata pobierana za pokrycie klaczy' [7, *III*, *299*]) stanowi zapewne eufemiczne przekształcenie postaci *ogńoνe* (por. równoznaczne z zaklęciem: *Ala ognóνe! Ala ogńom!* [7, *III*, *302*]).

Odpowiednikiem kasz. *par'ón* tłumaczy się zapewne interj. *par'adńikoνim!*; por. również *Ala pěř'ënoνe!* stanowiące odkształcenie przekleństwa *Ala porënoνe!*

Istnienie eufemicznego *Ala pes!* pozwala zakładać bardziej pierwotny wykrzyknik *Ala bes!*

Wykrzyknik *Ala zdebko!* (kasz. *zdebko* 'trochę, nieco, cokolwiek' [7, *VI*, *199*]) stanowi być może przekształcenie *Ala złèmku!* (w zdrobnieniu tej ostatniej formy działały zresztą najpewniej również tendencje eufemistyczne).

Trudniejsze do wytłumaczenia są: *Ala leščóve!* (człon drugi występuje wyłącznie w wykrzyknikach), *Ala mëšèmu!* (kasz. *mëši* adj. od *mëš* 'mysi, bardzo mały'), *Ala povr'ozëšče!* (kasz. *povr'ozëšče* 'stary lub gruby powróz' [7, *VII*, *240*]), *Ala vor'ëšče!* (w wypadku hasła *vór* [7, *VI*, *164*] odsyła co prawda do kasz. *strašek* 'widmo, mara', co z kolei interj. *Ala povr'ozëšče!* pozwoliłoby uznać za formę eufemiczną w stosunku do owego *Ala vorëšče!*

Wymienione na początku tego wykazu wykrzykniki *Ala Bogu! Ala Panu Bogu!* nawiązują również do siły nadprzyrodzonej, lecz chyba uznać je należy za powstałe wtórnie w stosunku do wszystkich pozostałych, wzywających na pomoc pogańskie siły nieczyste.

Odrębnego wyjaśnienia wymaga interj. *Ala 'utnovę!*, który skłonna byłabym łączyć z cytowanymi w [7, *VI*, *27*] wykrzyknikami: *urnë pse! urënë pse! urnóm psu! urnóm psóm! urnóm psa! urnóm psóm! urvóm psóm!*, stanowiącymi rodzaj przekleństwa, zwrot wyrażający zniecierpliwienie, gniew, podziw, zgodę itp. Ostatnia zacytowana tu forma (*urvóm psóm!*) nasuwa skojarzenia z bogato poświadczonym ze staropolszczyzny interj. w rodzaju: *porwón diabłu! porwon lichu! porwoneś katu!* [5, *IV 363*], por. w związku z tym [2, *431–432*]: "*porwon*, rzadziej *zarwon*, *arwon* zamiast *porwan* (*a* przed *n* wymawiało się z pochyleniem), przekleństwo dawne z 16. i 17. wieku ogólne: «*porwón diasku*» 'niech go diabeł porwie, weź go licho', skracają: *porna diabłu, porny diabłu, arwona psu sława, zarwon bogu z Smoleńskiem* <...>". Zachowane (z bardzo znacznymi zniekształceniami) formy kaszubskie byłyby więc śladem owych wykrzykników rozpowszechnionych niegdyś na całym polskim obszarze językowym. Formacje te, występujące z reguły z rzeczownikami użytymi w datiwie, rzucają dodatkowe światło na dającą się zaobserwować znaczną ilość form użytych w datiwie w opisanych tu interiekcjach kaszubskich: tą drogą odbywał się najpewniej proces "przekazywania" opisywanego faktu czy osoby siłom nadprzyrodzonym, przy czym dodawana często formułka "*ješ ńe rǎz!*", miała ów proces wzmacniać w szczególny sposób.

Również panującymi wierzeniami tłumaczyć należy kaszubskie wykrzykniki: *Ala sètme jo! Ala sètme píp!* (por. *pípa* 'genitalia zarówno u mężczyzny jak u kobiety' [7, *IV*, *277*]), w których uwypuklona została magiczna liczba 7, uwidoczniona również w kaszubskich przekleństwach: *Sètme tësǫci v sëχim! Daj go sètme! Daj go sètmišče!* oraz w kasz. adj. *sètmegromovi* 'ogromny, olbrzymi' [7, *V*, *26*]. Na genezę tych wykrzykników rzuca światło przezwisko złego człowieka: *të groṁe!*

[7, *I*, 365], wskazujące na określoną personifikację wymienianych w przekleństwach sił. Względy eufemiczne kazały najpewniej ograniczać się w wykrzyknikach do wymieniania samej liczby owych sił, z pominięciem właściwej im nazwy.

Sądzić wypada, że niemal wszystkie słowa utrwalone w archaicznych kazubskich wykrzyknikach rozpoczynających się na *ala* dotyczyły w przeszłości świata demonów i sił nieczystych. Poddany analizie materiał – ściśle ograniczony do określonych formacji – należałoby w przyszłości rozszerzyć na bogatą sferę interiekcji innego typu, w które obfituje Słownik Bernarda Sychty.

1. Atlas językowy kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich / Opr. przez Zespół Zakładu Słowianoznawstwa PAN pod kier. Z.Stiebera, od t.7 pod kier. H.Popowskiej-Taborskiej. Wrocław, 1964–1978. [T.] 1–15.

2. *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1927.

3. *Lorentz F.* Pomoranisches Wörterbuch. Berlin, 1958–1968. Bd. 1–2.

4. *Labuda A.* Słoworz kaszëbsko-polsczi. Gdańsk, 1982.

5. *Linde M.S.B.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1951. T. 1–6 (wyd. fototypiczne).

6. *Ramułt S.* Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego. Kraków, 1899.

7. *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976. T. 1–7.

8. Słownik gwar polskich / Opr. przes Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego w Krakowie. Wrocław, 1977–. T. 1–.

И. А. Седакова (Москва)

К ИЗУЧЕНИЮ ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКИ В РУССКОМ И БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКАХ

Судьбы общеславянских основ в близкородственных языках неоднократно привлекали внимание ученых-компаративистов. В 60-е годы Н.И.Толстой изложил принципы сравнительной славянской семасиологии [8; 9]. Однако до сих пор в области сопоставительной лексикологии остается много неразработанных и нерешенных проблем. Интересным, в частности, представляется синхронное изучение семантики, словообразовательных гнезд и функционирования генетически единой лексики в близкородственных языках.

Исконно славянские слова, составляющие значительную часть словарей современных русского и болгарского языков, являют собой пеструю картину совпадений и расхождений. На формирование лексических фондов языков оказали влияние многие факторы (с одной стороны, генетическая близость русского и болгарского, их взаимное влияние, связь с церковнославянским; с другой стороны, роль субстрата, иноязычного воздействия и балканского окружения – для болгарского языка).

Семантическая, формальная и функциональная эквивалентность одной лексемы в двух языках – явление достаточно редкое (если не учитывать советизмов в болгарском языке, которые в настоящее время становятся историзмами). Комбинации соответствий и различий варьируются в зависимости от подбора материала (ограничение исследования лексикой литературного языка и привлечение диалектных словарей, анализ определенных лексико-семантических групп – например, терминологии материальной или духовной культуры русских и болгар, или частей речи – в том числе и служебных слов и т.д.) [8].

Сопоставление семантики и функционирования общеславянских корней позволяет выявить основные типы различий в лексических системах русского и болгарского языков. Прежде всего, основа может быть полностью утрачена в одном языке и заменена синонимичной славянской или заимствованной. Количество таких случаев значительно уменьшается при тщательном исследовании диалектных материалов, в которых обнаруживаются однокоренные слова, не фигурирующие в языке литературном (ср. болг. диал. *ужин, поздно* – наряду с литературными *вечеря, късно* и др.).

При наличии изоморфной лексемы в двух языках различается ее функционирование. Общелитературное слово в лексической системе одного языка может быть диалектным (ср. болг. лит. *голям* и рус. диал. *голямо* и мн. др.), стилистически окрашенным (*око, уста, пръст, чело* – нейтральные в болгарском и маркированные в современном русском языке, ср.

также *плешив* и *плешивый* и мн. др.), или получать иные ограничения в другом языке.

Изоморфность лексемы не всегда предполагает эквивалентность семантики. Смысловая структура слова может различаться очень значительно, вплоть до случаев межъязыковой омонимии (рус. *стая* – болг. 'комната', рус. *конец* – болг. 'нитка' и др.), которую иногда разъясняет диалектная лексика, фиксирующая определенные этапы в семантическом развитии.

Исследуемая основа может иметь более или менее обобщенное или, наоборот, суженное значение в одной из сопоставляемых лексических систем (ср. *тесен* и *тесный*, *кърмя* и *кормить* и др.). Предметная лексика в двух языках нередко обладает различной степенью конкретизации и соотношением с родовым или видовым денотатом (болг. *жаба* – рус. 'жаба' и 'лягушка', болг. *чаша* – рус. 'стакан', 'чашка', ср. также болг. *пръстен* – обозначение любого, кроме обручального, кольца и рус. *перстень* – 'кольцо с камнем'). Возникновение межъязыковых гипонимов и гетеронимов объясняется отчасти спецификой языка в сегментации окружающей действительности лексическими средствами и характерно для многих лексико-семантических групп.

При формальной эквивалентности не совпадают также семантический объем (степень полисемии) и иерархия сем (ср. прилагательные *высокий* и *висок*; *толстый* и *тлъст*; *сильный* и *силен* и др.). Различия в основном значении русской и болгарской генетически единой лексемы обусловливают появление в одном языке невозможных для другого языка словосочетаний (*силен чай*, *сухо злато* и др.) и грамматические ограничения (например, в употреблении лица – рус. глагол *заболеть* и болг. *заболея*).

Интересные варианты соответствий и различий в лексических системах болгарского и русского языков дает сопоставление семантики и словообразовательной структуры общеславянского слова. Набор аффиксов в русском и болгарском языках, несмотря на значительное сходство, различен (здесь следует учитывать и возможности присоединения турецких суффиксов к славянскому корню). Следовательно, семантические эквиваленты, содержащие идентичную славянскую основу, по своему морфемному составу могут быть неоднородными (рус. *засуха* и болг. *суша*; ср. также случаи соответствия словосочетания монолексеме – рус. *железная дорога* и болг. *железница*).

Значительные расхождения наблюдаются в словообразовательных гнездах. При наличии одного корня в двух языках релевантным для синтаксической транспозиции является отсутствие одного словообразования (обычно части речи). Так, в русском языке нет бесприставочного прилагательного от основы *бав-*, а в болгарском – от корня *грълт-* при наличии однокоренных существительных и глаголов.

Словообразовательный потенциал основы различается в русском и

болгарском языках не только количественно, но и качественно, что зависит, в частности, от ее семантики (ср. болг. *гръб*, *гръбнак* – 'спина', 'позвоночник' и рус. *горб* – *горбун*, т.е. возможности передачи смежных значений с использованием одного или нескольких корней).

Особый интерес представляет анализ участия общеславянской лексики в процессах вторичной номинации. Метафорическая и экспрессивная лексика, использование готовых лексических средств в различных кодах (рус. *корыто* и болг. *корито*, зоонимическая лексика и др.) отражает национальную картину мира и демонстрирует множество специфического даже в близкородственных языках. В этом плане богатый материал дает сопоставление терминосистем русской и болгарской традиционной духовной и материальной культуры (ср., например, распространение в лексике русской свадьбы образований от основы *рук-* и болг. термины от *год-*, *глав-* и мн. др.).

Общие замечания, приведенные выше, иллюстрируют сопоставительный анализ общеславянского термина родства *баба* и его дериватов в русском и болгарском языках. *Баба* обладает развитой полисемией и омонимией, имеет множество дериватов и используется в качестве метафорических и табуистических обозначений [11]. В исследованиях по семантике этой лексемы почти не привлекается болгарский материал, в том числе ценные диалектные данные [2; 6] и/или не ставятся задачи анализа дериватов [1; 3; 10].

На синхронном уровне основное значение изоморфной лексемы *баба* различено: в болг. – 'бабушка', а в русском – 'замужняя крестьянка', 'женщина необразованная'. В качестве термина родства рус. *баба* ограничивается сферой детской речи. В литературном языке многие другие значения совпадают: 'старая женщина'; 'теща', 'жена' (термины свойственного родства), а состав омонимов различается: в болгарском языке *баба* – это 'плацента', 'кишки' и 'колбаса'), а в русском – технический термин (*баба копра*) и вид печенья. Болгарской непроизводной лексеме в значении 'акушерка', 'знахарка' соответствует рус. суффиксальное *бабка*. Русские диалекты свидетельствуют о возможностях конкретизации значения: казан. *баба* – 'женщина, у которой первый ребенок сын', в отличие от *молодухи* – 'матери дочери'.

Сопоставление дериватов от *баба* выявляет множество комбинаций межъязыковых сходств и различий. С одной стороны, идентичные переносные и экспрессивные значения ('уродливая женщина, старуха') передаются разнообразными словообразовательными моделями (болг. *бабишкель*, *бабугер* и др.). С другой стороны, изоморфные лексемы отличаются по своему семантическому объему (ср. рус. и болг. *бабка*) или являются межъязыковыми омонимами (*бабник* – болг. 'колбаса', *бабушка* – болг. 'слабая овца' и др.).

Ниже предлагается набор сем семемы *баба*, которые лежат в основе процессов расширения значений и деривации:

1. Женское начало (в оппозиции к мужскому):

а) Внешний вид (рус. диал. *бабатя, бабуля* – 'женовидный мужчина', болг. *бабе, бабенце* – 'сосуд для ракии').

б) Физиология, анатомия (обозначение самки животных в русском языке; болг. *бабина* –'vulva', ср. многочисленные болгарские загадки с подтекстом, в которых противопоставляется *бабиното* и *дядовото)*.

в) Характер, поведение (рус. *бабоватый, разбабиться)*.

г) Занятия, образ жизни, праздники (рус. диал. *бабеньш* – по смежности 'ребенок, который не отходит от женщин'; *Бабий праздник* – Рождество Богородицы).

2. Старая женщина (в оппозиции к молодой):

а) Внешние признаки старости (рус. *баба* – 'старое дерево', многочисленные болг. словообразования со значением 'морщинистый' – *бабетина, бабун;* 'морщины' – *бабици* и др.).

б) Внутренние свойства – опытность, умение. Отсюда общеславянские значения лексемы *баба*– 'акушерка', 'знахарка' и синтаксическая транспозиция – глаголы рус. *бабчить*, болг. *бабя, бабувам* 'помогать при родах'; отглагольные существительные, обозначающие процесс, – рус. *бабленье, бабканье*; притяжательные прилагательные в словосочетаниях-хрононимах – рус. *Бабьи каши*, болг. *Бабинден*.

3. Свойственное родство – жена (оппозиция замужняя/незамужняя). Эта сема почти не актуализируется в словообразовательных процессах: рус. диал. *обабиться* – 'жениться', *обезбабеть* – 'овдоветь'; болг. диал. *бабувам* – 'быть замужем'.

4. Кровное родство (мать матери или отца) – рус. *бабушкин внучек* – 'баловень' и болг. *бабица* – 'внук, похожий на бабушку'. Эта сема смыкается со значением 'старый' и образует целый пласт лексики, который исследователи связывают с культом предков (терминология поминальной и календарной обрядности, обозначения участников ритуальных обходов села и др. – [10]) и табуированием.

Из всех славянских терминов родства *баба* обладает наибольшим количеством метафорических значений и дериватов. Отчасти это можно объяснить, видимо, распространением отмеченного А.В.Исаченко гиноцентрического построения системы терминологии родства [3] на другие лексико-семантические группы.

Анализ сфер употребления лексемы *баба* и ее дериватов в русском и болгарском языках подтверждает предположение В.Махека о сходстве вторичных значений этого термина родства в славянских языках [4]. Словообразования и метафорические значения распространяются в равной степени в двух языках на такие лексико-семантические группы, как "Домашняя утварь", "Флора", "Фауна", "Народные игры". При совпадении родо-

вых признаков, однако, различаются видовые: так, рус. *бабьи зубы* и болг. *баби зъби* обозначают различные травы и мн. др.

Привлечение общеславянского лексического материала позволяет говорить о некоторых изолексах, разграничивающих русский и болгарский языки. Так, *баба* и дериваты не представлены в болгарском языке в значении 'выпечка' (в отличие от других славянских языков). Значение же 'колбаса' не свойственно русскому языку, а соединяет болгарский язык с чешским. Нельзя, однако, исключить вероятность обнаружения подобных значений в региональных словарях.

Следует отметить, что использование диалектных материалов играет важную роль в сопоставительных исследованиях лексических систем близкородственных языков. Так, например, если представить совокупность всех значений *баба* и ее дериватов в виде матрицы, анализ диалектных словарных фондов позволит максимально заполнить клеточки таблиц, демонстрирующих словообразовательные и семантические возможности лексемы.

1. *Азимов Э.Г.* Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология в сравнительно-историческом и типологическом плане: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1979.

2. *Бурячок А.А.* Назви спорідненості і свояцтва в української мові. Київ, 1961.

3. *Исаченко А.В.* Индоевропейская и славянская терминология родства в свете марксистского языкознания // Slavia. Praha, 1953. Roč. 22.

4. *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.

5. *Младенов Ст.* Български тълковен речник с оглед към народните говори. София, 1951. Т. 1.

6. *Piškur M.* Pomenska analiza besede *baba* // Jezik in slovstvo. Ljubljana, 1965. № 1.

7. *Седакова И.А.* Към изучаването на българска обредна терминология (словообразувания от основите *баб-*, *дед-* и *стар-* в терминологията на коледно-новогодишната обредност на българите) // Български фолклор. София, 1974. Кн. 1.

8. *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание. М., 1968.

9. *Толстой Н.И.* Из опытов типологического исследования словарного состава // ВЯ. 1963. № 1; 1966. № 5.

10. *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

11. Этимологический словарь славянских языков. М., 1974. Вып. 1.

F. Sławski (Краков)

PRASŁOWIAŃSKIE *GNĚVЪ* (UWAGI METODYCZNE)

Uwagi powstały przy redagowaniu VII tomu Słownika prasłowiańskiego [1]. Okazuje się, że wyraz *gněvъ* powszechnie używany w dzisiejszych językach słowiańskich, ciągle jeszcze wymaga baczniejszego wglądu zarówno w semantykę jak i etymologię, a więc w pierwotne znaczenie, budowę, podstawę derywacyjną.

Zacznijmy od semantyki. Na dawniejszych próbach etymologii bardzo zaważyło doszukiwanie się całkiem nierealnego, jak się okazuje, pierwotnego znaczenia 'zgnilizna'. Miałoby ono być zaświadczone wyjątkowo w języku staroruskim a także dialektycznie w języku rosyjskim. Rus.-csł. całkiem wyjątkowe *gněvъ* w znaczeniu 'zgnilizna' w Parimejniku z r. 1271 budziło już poważne wątpliwości u Sobolewskiego (Slavia V, 1926, 442: widział tu **gnivъ* czy **gnivo*), tak samo za nim Kořínek (LF LXI, 1934, 53). Vaillant RES XLVI, 1967, 97 widział tu zamianę wyrazu *gnoi* czy też odpowiednik gr. πικρία albo μανία zamiast σαπρία.

Na nieporozumieniu polega ros. dial. *gnev* 'zgnilizna' (przytoczone przez Vasmera REW I 279, znaczenie słusznie nie uwzględnione w SRNG). Žołtov Filołogičeskie zapiski r. 1876 nr 6 s. 57 nieściśle wykorzystał Bezsonova (Kaleki perechožije, Moskva 1861, s. 69), u którego *gnev* występuje w normalnym znaczeniu 'ira': Sosłałъ Gospodi na ubogago *gněvъ* (w przypisie Bezsonov podaje swoją etymologię: korenь *gni-* to že čto *gnoj*).

Nic nie daje nam w tym kontekście połab. *gnevoi̯* 'gruczoły, zgrubienie w mięsie, sadle', w którym na dodatek Vaillant RÉS l.c. widzi przekonująco pożyczkę dolnoniemiecką.

Na specjalną uwagę zasługuje sch. dial. *gnjêv* w znaczeniu 'mnóstwo, wielka ilość, masa np. robactwa, pcheł, myszy, wron, drobnych ryb' (często, a niekiedy wyłącznie tylko *božiji*, *božji gnjev*). Mamy tu najwyraźniej skrót podstawowego wyrażenia *božьjь gněvъ* zaświadczonego dobrze także na północy: strus. *gněvъ božij* 'kara, niełaska', stpol. w XVI w. *gniew boży* – nazwa choroby (też sch. dial. *gnjêv* oznacza 'chorobę', Skok ER I 579 za Iviciem z Banatu). A więc mamy prawo do rekonstrukcji wyrażenia *božьjь gněvъ* 'boży gniew' > 'kara boska' > 'choroba; człowiek dotknięty chorobą, kalectwem, nędzą' (znaczenie zaświadczone w sch. dialektach, RSAN) : 'wielka ilość, mnóstwo robactwa, myszy, drobnych ryb'. Jak widać, nie można więc (jak to czyni ESSM VI 169–170) tego znaczenia uważać za pierwotne i nawiązywać do pierwotnego 'ściskać, dławić, dusić' w psł. *gn'aviti* 'ściskać, dławić'.

Przejdźmy do etymologii psł. *gněvъ*. Brak odpowiedników indoeuropejskich, co nie dziwi, bo takie synonimy w innych językach indoeuropejskich ograniczone są z reguły zasięgiem swym do tych języków. Wyraz powstał więc na gruncie prasłowiańskim. Budowa (sufiks, wokalizm pierwiastka, akcentuacja *gnêvъ*, *gnêva*) wskazują na archaizm. Próbowano objaśnić *gněvъ* jako nomen deverbale od *gněvati*, *gněvati sę* (Machek ES 171, Vaillant l.c. 97–8, GC IV 105, ESSM VI 170), ale semantyka tego czasownika wyraźnie wskazuje na formację denominatywną od *gněvъ*. Jak widzieliśmy, trzeba porzucić ostatecznie łączenie z *gnьjǫ*, *gniti* (wysunięte już przez Miklosicha EW 68, pogłębione przez Bernekera SEW I 313, Vasmera REW I 279, Sławskiego SE I 304). Z dotychczasowych objaśnień najbardziej godna uwagi jest próba nawiązania do psł. dial. *znějǫ*, *znьjati* 'tleć, słabo się palić, żarzyć się' : *gně- titi* 'rozniecać, rozpalać', p. Kořínek l.c. 53–54, a przede wszystkim Vaillant l.c. Dodać trzeba, że przed kilku laty Otkupščikov wskazał na wyjątkowe ros. dial. *gnetь* 'rozpalać', odnalezione w r. 1984 w kartotece Pskowskiego słownika dialektycznego (nie uwzględnione w drukowanym zeszycie). Może warto by tym wyrazem zająć się bliżej.

Przyjęcie oboczności pierwiastka *gně-* : *zně-* zakłada alternację psł. *g* : *z*, bsł. *g* : *ž* (por. np. *bergъ*, *gordъ*, *gǫsъ*, *gvězda*). Pierwotne znaczenie psł. *gněvъ* byłoby 'podniecenie, rozpalenie', por. pol. (dobrze zaświadczone już w stpol.) *pałać gniewem, rozpalać się gniewem, płomień gniewu*, u Reja *ugasić, zagasić gniew*. Podobne wyrażenia nie obce są również innym językom słowiańskim.

O prymarnym suf. *-vъ* zob. ostatnio Vaillant GC IV 708.

1. Słownik prasłowiański / Pod red. F. Sławskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–. T. 1–. Materiały tu przedstawione w dużej mierze zawdzięczam opracowującemu hasło *gněvъ* Bogusławowi Ostrowskiemu. Używane w tekście skróty przyjmuję za Słownikiem prasłowiańskim.

Л. Н. Смирнов (Москва)

О ПЕРВОМ ПЕРЕВОДЕ БИБЛИИ НА СЛОВАЦКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК

Традиция переводов библейских текстов имеет у славянских народов глубокие корни и восходит к IX в. [1]. У ее истоков стояли создатели славянской азбуки, основоположники древнейшего литературно-письменного языка славян, первые переводчики богослужебных книг с греческого языка на славянский – солунские братья Кирилл и Мефодий. В XIV-XVI веках в славянском мире, как и в Западной Европе, осуществляются первые попытки перевода текстов Священного писания на народные языки (в частности, на чешский – XIV в., польский – XV в., серболужицкий и словенский – XVI в.). Однако древние переводы Библии на родной язык представлены не у всех славянских народов. Так, первые переводы Священного писания (или отдельных его частей) на болгарский, сербский и словацкий языки появились лишь в начале XIX в., что, помимо прочего, обусловлено относительно поздним возникновением соответствующих национальных литературных языков.

В истории западных и южных славян исключительно важное место занимает эпоха национального возрождения (вторая половина XVIII в. – 60-70 гг. XIX в.). Она характеризуется глубокими изменениями и преобразованиями в социально-экономической, политической, идеологической и культурной сферах, вызванными процессом формирования современных наций. При комплексном изучении этой эпохи нельзя обойти вниманием и вопрос о переводах Священного писания на формирующиеся литературные языки западных и южных славян, о роли этих переводов в развитии духовной культуры и национального самосознания, в становлении и стабилизации литературно-языковых норм. Одной из характерных черт названной эпохи как раз и является новая волна первых переводов Библии на новые славянские литературные языки, а также их многочисленных переизданий на славянских языках с длительной литературно-письменной традицией. Все это имело большое значение не только в религиозном плане, но и в национально-культурном и языковом аспекте [2].

В данной статье делается попытка кратко осветить историю возникновения первого перевода Библии на литературный словаций язык, которая относится к эпохе словацкого национального возрождения [3]. Связанная с этим лингвистическая проблематика (в отличие от конфессионально-богословской [4]) изучена еще недостаточно. Между тем в свете сложной и противоречивой социокультурной, религиозной и языковой ситуации в Словакии на рубеже XVIII-XIX вв. она представляет значительный научный интерес.

Одной из особенностей развития словацкого национального движения, формирования национальной культуры и становления литературного языка словаков в указанную эпоху был раскол общества на два основных течения по конфессиональному признаку: протестантское и католическое. Все еще не было преодолено противостояние, вызванное реформацией и контрреформацией, длительной и острой религиозно-идеологической борьбой. Этот раскол являлся существенным препятствием на пути национальной консолидации словаков и создания единой национальной идеологии. Он определял и некоторые специфические черты становления литературного языка словаков. Дело в том, что в словацком обществе того времени достаточно четко проявились две главные тенденции языкового развития: 1) к сохранению традиционного чешского литературного языка, который с XV в. выступал и в роли литературно-письменного языка словацкой народности; 2) к созданию самостоятельного словацкого литературного языка, базирующегося на народно-разговорной речи. Первая тенденция преобладала у словацких протестантов, для которых чешский язык с XVI века был к тому же языком литургическим. Они оставляют прежние свои попытки использовать в письменности родную речь и стремятся сохранить в чистоте нормы чешского языка, упрочить его позиции в духовной жизни общества (при этом они отстаивали концепцию единства чехов и словаков в этнокультурном и языковом плане). Вторая тенденция была характерна для словацких католиков, которые стремились ввести словацкий язык в литературу и выдвигали концепцию самобытности словацкого народа и его языка.

Все это не могло не найти отражения и в истории перевода Священного писания на словацкий язык.

В средневековом Венгерском королевстве, в состав которого входила территория Словакии, богослужение велось на латинском языке, в этих целях использовался латинский перевод Библии – "Вульгата". Однако с XV в. словаки наряду с этим пользовались библейскими текстами на чешском языке. Их издание к концу XVIII в. имело уже достаточно длительную традицию. Особенно большое значение в истории литературного чешского языка и в развитии письменности в Словакии имел перевод Священного писания, выполненный по текстам на еврейском и греческом языках чешскими протестантами – членами "Общины чешских братьев", известный как "Кралицкая библия" (первое шеститомное издание в 1579-1593 гг.). Начиная с XVII в. словацкие протестанты в богослужебной, школьной и литературной сфере широко применяли так называемый "библейский язык" ("библичтину"), т. е. литературно-письменные нормы, восходящие к языку "Кралицкой библии". В течение двух веков они издавали и переиздавали чешские переводы Священного писания, основой которых чаще всего служила "Кралицкая библия" (в 1722 г. издание М.Бела и Д.Крмана в Галле, в 1766 г.– Я.Эльснера в Берлине, в 1787 г. – М.Семиана в Братиславе и мн. др.).

В 1808 г. профессор евангелического лицея в Братиславе Иржи Палкович опубликовал, как он считал, "словацкий" перевод Библии (Biblia sacra to jest Biblí svatá aneb všecka Svatá Písma Starého i Nového Zákona...). Это был, однако, текст на чешском языке (библичтине). Данное Палковичем определение языка перевода объясняется тем, что в кругах словацкой протестантской интеллигенции чешский литературный язык воспринимался как высокая обработанная форма родной речи. Палкович считал, что в богослужении должен использоваться "неиспорченный новообразованиями" библейский язык, а не простой народный язык словаков. Подготавливая перевод, он опирался прежде всего на текст "Кралицкой библии", полагая, как отмечалось в предисловии, что в нем представлен "отличный словацкий язык". Вместе с тем примечательно, что в его издании Библии все же нашла отражение и действительно словацкая диалектная лексика, правда, не в самом тексте перевода, а в словаре-комментарии, приложенном к Новому завету. В нем, рассчитанном на простого словацкого читателя, давались объяснения менее известных чешских и иностранных слов, а для этого привлекались и словацкие диалектные слова, хотя и в чешской огласовке [5, *28*].

Словацкие католики в XVII-XVIII вв. также пользовались библейскими текстами на чешском языке, правда, отдавая предпочтение изданиям чешских католиков, в частности "Святовацлавской библии" (1677-1715 гг.), в основе которой лежал текст "Вульгаты". Вместе с тем в связи с процессом активной рекатолизации в их среде все больше осознается важность и необходимость создания словацкой католической Библии. С середины XVIII в. предпринимаются неоднократные попытки перевода Священного писания на словацкий язык.

В Западной Словакии, где в тот период находился культурный центр словацких католиков (Трнавский университет, типография и т.п.), сложилась определенная традиция письменности на так называемом "словакизированном чешском языке", в литературу постепенно проникали и некоторые разновидности словацкого языка. В 1750-1760 гг. монахи камалдульского ордена сделали полный перевод Библии на словацкий язык (Swaté Biblia Slowenské...) [6], который, однако, остался в рукописи. Причем сохранился не оригинал перевода, а копия 1756-1759 гг. [7, *146*]. Основой перевода была "Вульгата". Авторы и точное место перевода до сих пор не установлены. Предполагается, что одним из первых переводчиков был Ромуальд Гадбавни (1714-1780), автор рукописного латинско-словацкого словаря (Syllabus dictionarii latino-slavonicus.., 1763) и краткой грамматики, помещенной во введении к словарю. Что касается языка перевода, то современные исследователи определяют его как "культурный западнословацкий язык" [8] (имеется в виду специфическая коммуникативная формация, возникшая в Западной Словакии в

26*

XVI-XVIII вв. как результат длительного взаимодействия местных словацких диалектов и чешского литературного языка, которая получила распространение в кругах образованных словаков). В середине XVIII в. литературные нормы словацкого языка еще не были кодифицированы. Указанный перевод Библии при благоприятных условиях мог стать не только важным событием в жизни католической церкви, но и определенным стимулом в развитии литературного словацкого языка. Но поскольку этот перевод не был опубликован (и более того, долгое время вообще был практически неизвестен), он не оказал влияния на становление норм словацкого литературного языка.

Другая попытка перевода отдельных частей Священного писания на словацкий язык была предпринята католическим священником Й. И. Байзой (1755-1836). И этот перевод (Príkladí ze swatého Písma starího i nowího Zákona. W Trnawe, 1820) еще не представлял собой текст на литературном словацком языке. Он скорее свидетельствовал о своеобразном типе словакизации чешского литературного языка или о специфическом индивидуальном письменном узусе Байзы.

Первый перевод Библии на литературный словацкий язык был осуществлен в 20-30-х годах XIX в. Его появление органически связано с языковой реформой Антона Бернолака (1762-1813), ознаменовавшей начальный этап словацкого национального возрождения. Католический священник, теолог и просветитель, Бернолак разработал и реализовал целостную программу узаконения самостоятельного литературного языка словаков, основанного на их родной речи [9]. Он явился кодификатором первого варианта литературных норм словацкого языка. Бернолаковский литературный язык ("бернолаковщина") получил признание и стал функционировать лишь в среде словацких католиков (протестанты продолжали пользоваться библичтиной). На нем довольно быстро был создан значительный корпус литературных произведений светского и религиозного характера.

Наряду с национально-будительскими, просветительскими целями бернолаковская языковая реформа имела и ярко выраженную конфессиональную направленность: Бернолак активно способствовал распространению христианского учения, стремился укрепить позиции католической церкви. Вполне естественно, что его программа введения в жизнь литературного словацкого языка включала и перевод на этот язык Священного писания. Многие из ближайшего окружения Бернолака видели в нем наиболее подготовленного, компетентного человека, способного сделать такой перевод. Сам же он, как бы предвидя возможные упреки в том, что не берется за это, писал: "Как можно переводить Священное писание на словацкий язык, если у нас еще нет правил орфографии? Сначала необходимо стабилизировать правописание, чтобы паннонские словаки могли получить утешение от священных книг на своем языке" [10]. Глубоко пони-

мая важность решения этой задачи, Бернолак рассматривал свои кодификаторские усилия и "как подготовительную фазу к переводу Библии" [11, *23*]. Потребность подобного перевода в условиях пробуждающегося национального самосознания словаков ощущалась в конце XVIII в. уже достаточно ясно. Так, в 1790 г. словаки, обучавшиеся в Генеральной духовной семинарии в Братиславе, обратились к венгерским властям за разрешением перевести Священное писание на словацкий язык [12, *253-254*]. Реализовать этот замысел удалось лишь через 40 лет, уже после смерти Бернолака.

Перевод Библии на литературный словацкий язык, кодифицированный Бернолаком, осуществил в первой половине XIX в. профессор церковного права, каноник Юрай Палкович (1763-1835), который сыграл очень большую роль (как меценат, издатель и редактор) в распространении различной литературы на бернолаковщине. В 1832 г. он издал на свои средства этот перевод Библии в двух томах (Swaté Písmo starého i nowého Zákona podla obecného latinského od sw. Rímsko-Katolíckég Cirkwi potwrdeného, preložené s Prirownáňím ğruntowného Tekstu, na Swetlo widané. Ďel prwní. Leta Pána 1829. W Ostrihome. Ďel druhí. Leta Pána 1829. W Ostrihome, 1932) [13].

Основной опорой перевода для Палковича служил утвержденный католической церковью латинский текст "Вульгаты". Вместе с тем он в своей работе по подготовке перевода проводил сравнение опорного текста с текстами на греческом, еврейском и арамейском языках [14, *207*], учитывал старославянские библейские тексты, переводы на другие славянские языки (прежде всего на чешский, а также на русский, польский и словенский), на венгерский [15, *152*] и немецкий [16, *155*]. Все это свидетельствует о том, с какой серьезностью и основательностью подходил Палкович к переводу Библии на словацкий язык. Обращение к различным источникам помогало ему более точно понять содержание переводимого текста, находить наиболее адекватные словацкие языковые средства, соответствующие латинским словам и синтаксическим конструкциям, совершенствовать технику перевода, развивать словарный состав литературного словацкого языка.

Шт. Златош, проведя выборочное сравнение текста перевода Палковича с предшествующими чешскими переводами, пришел к выводу о наличии между ними сходных и отличительных черт. Палкович не следовал механически за чешским текстом, нередко отступал от него, проявляя самостоятельность и творческий подход. Более того, он считал возможным отклоняться иногда и от текста "Вульгаты". В целом перевод Библии Палковичем на словацкий язык Златош оценивает как "хороший и полезный", "соответствующий эпохе" [16, *159*]. По его мнению, в некоторых местах переводчик "действительно приводит удачное словацкое выражение" [16, *235*]. Наряду с этим Златош отмечает и некоторые недостатки перевода,

указывая, в частности, что ряд самостоятельных решений Палковича "не имеет опоры ни в исходном тексте, ни в других предшествовавших переводах" [16, *235*]. Конечно, вопрос о качестве перевода Палковича еще нуждается в дальнейшем глубоком и всестороннем изучении.

Публикация Библии на словацком языке имела важное значение в религиозном и общекультурном плане. Она была призвана сыграть определенную роль и в развитии литературного словацкого языка, в расширении сферы его употребления. Я. Поважан писал: "Немалое значение для упрочения позиции бернолаковщины среди католического клера и в католической литургической и внелитургической сфере, особенно на территории остригомского архиепископства, должен был иметь перевод Библии Палковичем" [17, *331*]. Своим переводом Палкович хотел доказать "динамику и жизнеспособность" [12, *264*] литературного языка, узаконенного Бернолаком. Он достаточно строго следовал орфографическим и грамматическим правилам бернолаковщины. Среди ее характерных признаков, получивших отражение в тексте перевода, отметим следующие:

отсутствие типично чешских графем *ř*, *ě*, *ů* и иноязычных *q*, *x* (последние заменялись написанием *kw*, *ks*);

отказ от традиционного употребления графемы *y*, вместо которой при обозначении звука *[i]* последовательно применяется графема *i*, например *Ribami*, *Stromi*, *morskimi*, *žiwich* и т.п. (ср. чеш. *rybami*, *stromy*, *mořskými*, *živých*);

обозначение диакритическими значками мягкости согласных *d*, *t*, *n*, например, *Ďeň*, *buď Swetlo*, *St'ena*, *do tret'eho Pokoleňá*, *do Swat'iňi*, *čiňit'*, *zastaňt'e*, *oňi*, *Kňaz*, *Prewiňeňí* и др.;

использование графемы *í* (вместо традиционных *j* или *ý*) для обозначения долгого *[i]*, например: *horliwí*, *silňí*, *kterí*, *Sinowé Jzraelskí* и др.;

более широкая, чем в предшествующей письменной традиции, сфера употребления слоговых сонорных, например: *Srdce*, *prw*, *Stlp oblakowí* (ср. чеш. *sloup oblakový*);

группа согласных *dz* на месте чешского *z*, например: ...*kterí prw predchádzal Wogsko Jzraelské* (ср. чеш. ...*kterýž byl prvé předcházel vojsko Jzraelské*);

предлог *s* в зависимости от произношения мог выступать в вариантах *z*, *ze*, например: *s každeho Stromu*, *ze Stromu*, *z Místa*.

Наряду с указанными признаками (их перечень может быть продолжен) в тексте перевода сохранялись и некоторые орфографические черты, характерные для чешского литературного языка того времени или для западнословацкой католической письменности добернолаковского периода, в частности, применение готического шрифта ("швабаха"); написание с прописной буквы имен существительных и других слов, относящихся к лицу: *I stworil Bóh Člowěka*, *na Obraz Boží stworil ho*; ...*a naplnt'e*

Zem; ...prispegt'e ku Pomoci Utlačenému; сохранение графемы *w*: *Od'ew, Ptáctwo, nazwal*; использование графемы *g* для передачи звука *[j]*: *ga, gich, gim, geho, gako, Wogsko, do Raga, Log, panugt'e, obetug* и графемы *ǧ* для передачи звука *[g]*: *Krála Eǧiptského.*

В сфере морфологии также можно отметить ряд специфических (по сравнению с чешским языком) черт:

окончание твор. пад. ед. ч. имен существительных муж. рода *-om*: *pred Pánom* (ср. чеш. *před Hospodinem*), *Olegom skropené, išli prostredkom suchého Mora, stál medzi Wogskom* и др. Однако в этом пункте норма была неустойчивой, ср.: *Dňem, nad wšeckím Plazem* и т.п.;

окончание мест. пад. мн. ч. имен существительных муж. рода *-och*: *na Sinoch* (чеш. *na synech*), *po Táboroch swogích* и др.

окончание вин. пад. мн. ч. имен существительных муж. рода *-ow*: *i hoňil Sinow Jzraelskích* (чеш. *honil syny Jzraelské*);

окончание твор. пад. ед. ч. имен существительных жен. рода мягкой разновидности *-ú*: *Tma bola nad Prepast'ú* (чеш. *tma byla nad propastí*);

форма глаголов прошедшего времени с вставным гласным *-e-* или (реже) *-o-*, например: *rekel/rékel* (чеш. *řekl*), *wiwed'el* (чеш. *vyvedl*), *zašol na ňích*;

возвратные глаголы с частицей *sa* (в чеш. с *se*), например: *klaňal sa, odwrát'ili sa, ...a Ptáctwo ňech sa rozmnožuge na Zemi, ...kterí sa híbagu na Zemi.*

Даже краткий обзор некоторых орфографических и морфологических черт языка перевода Библии, выполненного Ю. Палковичем, свидетельствует о несомненной принадлежности этого перевода к корпусу текстов на бернолаковском литературном языке. В связи с этим возникает вопрос: какое значение имел данный перевод в плане развития литературного словацкого языка? Ведь учитывая его духовно-мировоззренческую и культурную значимость, высокую престижность, можно было бы предположить, что он окажет заметное влияние на стабилизацию норм литературного языка, на развитие его словарного состава, на обогащение терминологического фонда. Приходится, однако, констатировать, что в силу объективных исторических обстоятельств он в этом плане не сыграл значительной роли, не смог повлиять на дальнейшую судьбу бернолаковщины. Его значение в языковом аспекте могло бы быть намного больше, если бы он вышел из печати на 30-40 лет раньше, когда бернолаковское национально-патриотическое и культурно-просветительское движение было еще на подъеме (ср. [14, *209*]). В 30-е годы XIX в. оно уже шло на спад и не имело прежней силы. В этих условиях не могла расширяться ни социальная база, ни сфера функционирования бернолаковщины. Кроме того, в середине XIX в. на кульминационном этапе словацкого национального возрождения благодаря нормализаторской и кодификаторской деятельности

прогрессивного крыла протестантской интеллигенции во главе с Людовитом Штуром (1815-1856) в общественно-культурную жизнь Словакии вошел новый вариант литературного словацкого языка ("штуровщина"), который постепенно вытеснял из различных коммуникативных сфер и чешский литературный язык и бернолаковщину и со временем стал единым литературным языком словацкой нации.

И все же выход в свет первого перевода Библии на литературный словацкий язык можно считать знаменательным событием в культурной и религиозной жизни словаков. Этот перевод явился определенным вкладом "в повышение языкового и национального сознания немалой части словацкой национальной общности" [14, 209], он способствовал поднятию общественного престижа литературного словацкого языка: ведь впервые священные книги предстали перед словацким читателем не на латыни или на традиционном чешском языке, а на литературном языке, созданном на основе родной речи.

1. См., в частности: *Евсеев И.Е.* Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916.

2. См.: *Дмитриев П.А.* Значение переводов Вука Караджича для формирования сербского национального самосознания // У истоков формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1984. С. 108-132; *Смирнов Л.Н.* О роли переводов Библии в становлении и развитии литературных славянских языков эпохи национального возрождения (в печати).

3. Характеристику этой эпохи в языковом аспекте см.: *Смирнов Л.Н.* Формирование словацкого литературного языка в эпоху национального возрождения (1780-1848) // Национальное возрождение и формирование славянских литературных языков. М., 1978. С. 86-157.

4. Ср., например: *Zlatoš Št.* Písmo svätė u bernolákovcov. Trnava, 1939; *Jankovič V.* Prvý slovenský preklad celého Písma svätého // Verbum. Košice, 1946/47. [R.] 1. S. 22-33; *Koštial R.* Biblia u nás. Historia a dokumenty vydávania a prekladania Biblie u nás. Bratislava, 1990.

5. Ср.: *Jóna E.* Postavy slovenskej jazykovedy v dobe štúrovej. Bratislava, 1985.

6. См. о нем: *Jankovič V.* Prvý slovenský preklad...; *Pauliny E.* Na okraj kamaldulského Písma // Verbum. 1946/47. [R.] 1. S. 272-276.

7. *Pauliny E.* Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť. Bratislava, 1983.

8. См., в частности: *Pauliny E.* Dejiny spisovnej slovenčiny... S. 146-149. Мы предпочитаем термин "культурный западнословацкий интердиалект". Ср.: *Смирнов Л.Н.* Формирование словацкого литературного языка... С. 104-105.

9. См. его основные труды: *Bernolák A.* Dissertatio philologico-critica de litteris Slavorum. Posonii, 1787; *Idem.* Grammatica slavica. Posonii, 1790; *Idem.* Etymologia vocum slavicarum. Tyrnaviae, 1791; *Idem.* Slowár Slowenskí, Česko-Lat'insko-Ňemecko-Uherskí. I-VI. Budae, 1825-1827.

10. Цит. по: [16, 51].

11. *Habovštiaková K.* Bernolákovo jazykovedné dielo. Bratislava, 1968.

12. *Vyvíjalová M.* Bernolákovci a stúpenci bibličtiny v rokoch 1790-1830 // K počiatkom slovenského národného obrodenia. Bratislava, 1964.

13. Раньше в литературе обычно указывалось, что первый том перевода Библии был опубликован в 1829 г., однако, как убедительно показал Я. Поважан, оба тома вышли из печати в 1832 г. См.: *Považan J.* Bernolák a bernolákovci. Martin, 1990. S. 209.

14. *Považan J.* Bernolák a bernolákovci. Martin, 1990.

15. *Pražák A.* Dějiny spisovné slovenštiny po dobu štúrovu. V Praze, 1922.

16. См.: *Zlatoš Št.* Písmo sväté u bernolákovcov. Trnava, 1939.

17. *Považan J.* Juraj Palkovič a jeho miesto v bernolákovskom hnutí // K počiatkom slovenského národného obrodenia. Bratislava, 1964.

Г. Хютль-Фольтер (Вена)

О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ С НЕОРИЕНТИРОВАННОЙ АНАФОРИЧЕСКОЙ СВЯЗЬЮ В РУССКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ НОВОГО ТИПА

Свойства союза *что* в современном русском языке А. М. Пешковский характеризует следующими словами: "Союз этот в настоящее время есть употребительнейший союз русского языка и особенно его разговорно-литературного наречия, где он потерял, в сущности, всякое специальное значение и обозначает только подчиненность одного предложения другому, подобно тому как союз *и* в области сочинения обозначает только сочиненность" [1, *429*].

Различные функции союза *что* возникали в различные периоды и изменялись с течением времени. Для XVII века Э. И. Коротаева называет временное, условное, сравнительное, изъяснительное, причинное, последовательное и целевое значения [2, *199 и след.*].

О возникновении союза *что* в функции относительного слова в предложениях с неориентированной анафорической связью Л. А. Булаховский упоминает только коротко: "Относительное *что*, определяющее не один какой-либо член главного предложения, а содержание главного предложения в целом, в литературный обиход вошло, по-видимому, только с XVIII в. вместе с европейскими литературными жанрами" [3, *359*].

Это предположение требует уточнения, поскольку уже в письменности XVI-XVII вв. встречаются такие примеры, как: "И послали де с ним Микиткою Михайла Капранова проведать, *что* в Кремле делаетця"* (Розыскные дела о Федоре Шакловитом, цит. по: [4, *179*]; там приводятся и другие примеры). Или: "и *то*, *что* у царя возмут отдают назад" [5, *69*].

Примечательно, что относительное *еже* (*яже*) единично употреблялось в тот же период и в той же функции, например: "Того ради злейши мечь Господень поощряется на ны, *яже* последи объявлено будет" (Сказание Авраамия Палицына [4, *224*]). В переведенной с польского в 1670 г. книге "Козмография сиреч всемирно описание земель..." засвидетельствованы единичные примеры. Например: "<...> а от полуден третяя часть нарицается Сарра, *еже* речется пустая" [6, *174*].

И в петровскую эпоху спорадически выступает союз *еже* в предложениях с неориентированной связью, и не только в русских, но и в русско-церковнославянских текстах, например, два раза в произведении

---

* При цитировании мы заменяем буквы, отсутствующие в современном русском алфавите, на их нынешние эквиваленты: ѣ на *е*, *і* на *и*, ѳ на *ф*; равным образом ъ устраняется в конце слова. Французские тексты цитируются без изменений.

"Разсуждение о оказательствах к миру и о важности чтоб оставить Гибралтар соединен со владениями Великобритании" (в дальнейшем: "Рассуждение"), переведенном в 1720 г. с французского языка: "<...> и мешает морскому купечеству, между разными частями оного Империя, *еже* принуждает оного Империя от нас зависеть" [7, *49*]; "Из оного видны все корабли идущие из Океана в Медитерранское море, и оттуды в Океан отходящие, *еже* препятствует всем народам тамо торговать" [7, *48*]. В русифицированном церковнославянском переводе "География генеральная" Бернарда Варения 1718 г. *еже* как относительное слово частично сохранилось. Ср.: "Коперникане же первое оное движение единыя земли, не окружению от места до места, но оныя на месте своем пребывающия около оси ея вращению от запада к востоку (*еже* о всех звездах мним) приписуют" [8, *41*].

Итак, следует модифицировать вышеупомянутые выводы Булаховского в таком смысле: предложения с неориентированной анафорической связью в русском литературном языке не образуются под влиянием западноевропейских языков, но начинают широко распространяться, как будет показано ниже. Таким образом, этот новый тип предложения стал продуктивным образцом в русском литературном языке нового типа. Такое развитие не было единичным случаем. Мы уже наблюдали подобный процесс в связи с неограничительными относительными придаточными и конструкциями с «*который* в родительном падеже притяжательности», находящимся в зависимости от существительного в придаточной части.

Ход развития следующий: 1) единичные примеры засвидетельствованы в XVII в.; 2) сосуществуют синонимичные конструкции с церковнославянскими местоимениями (союзами); 3) распространение русской конструкции в первой половине XVIII в., прежде всего в переводах; и вследствие этого 4) возникновение синтаксической модели в русском литературном языке нового типа; 5) синтаксические конструкции с церковнославянскими местоимениями исчезают.

Предложения с неориентированной анафорической связью, неограничительные относительные предложения и конструкции с относительным местоимением в беспредложном родительном падеже встречаются во всех языках, оказавших влияние на русский литературный язык, т.е. в церковнославянском (*иже, еже*), в польском, латинском, немецком и французском языках. Поэтому нельзя с уверенностью утверждать, какой язык был источником такого развития в русском языке. Что касается ранее трактованных инноваций – неограничительных относительных предложений и конструкций с *который* в род. п., – то представляется вероятным, что соответствующие церковнославянские конструкции были русифицированы (ср. [9, *16*, *18*]).

В дальнейшем будет показано, каким путем предложения с неориентированной анафорической связью распространялись в русском литературном языке и как они стали синтаксической моделью.

Как известно, французский язык оказал самое значительное влияние на возникновение русского литературного языка нового типа. Поэтому мы исследовали именно предложения с неориентированной анафорической связью в ранних переводах с французского языка, а именно вышеупомянутое "Разсуждение" 1720 г., французский оригинал которого до сих пор не найден (поэтому нельзя установить, до какой степени французский синтаксис отражается в русском переводе). С этой целью мы исследовали также перевод известного трактата Фонтенеля "Разговоры о множестве миров" (1730), сделанный А. Кантемиром [10], как и перевод "Военное состояние оттоманския империи" (1737; в дальнейшем: "Военное состояние"), сделанный Тредиаковским [11], оригинал которого принадлежит князю Л. Ф. Марсильи [12].

"Разсуждение" содержит 22 предложения с неориентированной анафорической связью со словом *что*, а также два с союзом *еже*, которые мы приводили выше. В "Разговорах" встречаются 72 придаточных предложения такого типа (13 из них в примечаниях самого Кантемира), а в первой части "Военного состояния" – 120. Мы приводим пример из "Разсуждения": "Того ради охотно я буду принимать советы, которые похотят ко мне прислать. Но предъоставляю себе переменять в них *то, что* я за благо изобрящу" [7, *27*].

Предложения с неориентированной анафорической связью в русском тексте в "Разговорах" чаще всего передают конструкции с *ce que, ce qui* или иногда с *que, qui, celui que, quoi, cela*; кроме того, Кантемир 6 раз переводит другие французские конструкции таким образом и добавляет предложение с неориентированной анафорической связью как объяснение предыдущего предложения. Например: "<...> и следовательно далечайшая от земли планета больше времени требовала к совершению своего течения, *что* и в самом деле так есть" [10, *20*], "<...> et par conséquent les Planetes plus éloignées employent plus de temps à faire leur cours, *ce qui* effectivement est vrai" [13, *24*].

Зависимость от оригинала подчеркивается идентичным линеарным распределением придаточных с союзом *что* внутри сложноподчиненных предложений, ср.: "<...> а еще больше того удивился, когда увидел в неи (= в луне) реки, озера, горы <...>; *и, что* могло бы и меня гораздо удивить, нимфы, которыя по лесам там ловлею забавлялися" [10, *61*], "Il fût bien plus surpris encore de voir d'autres fleurs, d'autres Lacs, d'autres Montagnes <...>, *et ce qui* m'auroit bien surpris aussi, des Nymphes qui chassoient de ces Forêts" [13, *62–63*]. В оригинале придаточное включено в главное предложение, которое в переводе выражается главным предложением и придаточным времени, но интерполяция относительного придаточного встречается в обоих текстах на том же месте, перед последним звеном перечисления, т.е. перед словом *нимфы*.

В предложениях с неориентированной анафорической связью также выступает *что* в косвенных падежах, ср.: "я знаю *чему* из всего того верить можно" [10, *152*], "je ne sais pas trop encore *ce que* j'en dois croire" [13, *148*]. Приведем еще один наглядный пример из примечаний самого Кантемира: "Материя <...> 1 значит *то, из чего* вещь какая зделана <...> 2 *то, о чем* говорится <...> 3 *то, для чего* что делается <...>" [10, *прим. 13*]. Как и в последнем примере, указательное местоимение *то* часто выступает в переводе в роли коррелята, содержащегося в главном предложении, с соответствующими в оригинале *ce* или *celui* или также без них. Например: "я не буду отвечать *то, что* он отвечал" [10, *5*], "je ne garde de repondre *ce qu'*il répondit" [13, *4*].

То часто подчеркивается словом *все* с соответствующим в оригинале *tout* или также без него: "<...> которои не многим трудом могл бы понять *все то, что* ты мне сказывать станеш" [10, *24*], "<...> qui n'aura pas tant de peine à comprendre *ce que* vous me direz" [13, *28*].

Вместо указательного местоимения *то* выступает указательное местоимение *вот* как перевод французского *voici*: "*Вот, что* тому причина" [10, *48*], "*Voici ce que* c'est" [13, *51*]; "*Вот о чем* дело идет" [10, *60*], "*Voici de quoi* il s'agit" [13, *62*].

Предложения с неориентированной анафорической связью с союзом *что*, как правило, находятся в постпозиции, реже – в интерпозиции и единично – в препозиции. Ср.: "Но *что* наипаче диковинное видел он в луне; был лужок некакои <...>" [10, *61*], "Mais *ce qu'*il vit de plus rare dans la Lune, c'étoit un Vallon <...>" [13, *63*].

В препозиции часто выступают особые синтаксические обороты со значением 'что касается', которые служат средством топикализации, вроде *что касается до, что касается* + имя в род п. или *что же* (*что ж*)... Такие обороты соответствуют французским построениям с предлогами *pour* или *quant à* в той же функции. Но *что касается* дословно соответствует нем. *was anbetrifft*. Этот оборот засвидетельствован и в словаре Вейсманна 1731 г. "Немецко-латинскии и русскии Лексикон": "was mich anbetrifft – что до мене касается" (с. 90). "Ох! *Что до того касается*, сказала она, я исправно должность свою отправляю, и в том ни слова тебе говорить не льзя" (с. 170-171), "O! *pour cela* reprit-elle, j'en fais bien mon devoir, vous n'avés rien à me reprocher <...>" (с. 163), ср. также пример на с. 61-63: "*Что же другова гостя касается*, понеже не столько меня почитает, тот час поверил моим словам" (с. 164), "*Pour l'autre* qui ne m'estime pas tant, il m'a crue sur ma parole" (с. 158); "*Что же* о пятнах солнечных, с них никакои пользы себе зделать не могли" (с. 111), "*Quant* aux Taches du Soleil, ils n'en purent faire aucun usage" (с. 110).

Что же в "Разговорах" вводит также прямые вопросы. По мнению А.И.Сумкиной [14, *179*] и Р.Б.Кершиене [15, *28 и след.*], оборот с *что*

в препозиции является принятым выражением делового языка XV-XVII вв. и имеет значение 'а что касается'.

Предложения с неориентированной анафорической связью с *что* в первой части "Военного состояния" (общая частотность 120) мало отличаются в своем образовании и во французских эквивалентах от представленных в "Разговорах". Большая часть соответствует относительным придаточным с *ce qui*, *ce que*, единично с *quoi*, *que*, *qui*. В 18 случаях Тредиаковский переводит такими придаточными и другие французские конструкции. Например: "Они соединяются иногда в предосуждение первому министру, *что* самое умножает их власть и силу" [11, *5*], "Ils s'unissent quelque fois au préjudice du prémier Ministre, *ce qui* augmente leur credit, et leur autorité" [12, *5*]; с отклонением: "О первом левом крыле, и *о том, что* к нему принадлежит вообще" (заглавие, [11, *67*]), "De la premiere Aile Gauche, et de ses dependences en general" [12, *88*].

Что часто встречается в косвенных падежах, в том числе довольно часто *от чего* с причинной коннотацией: "И для того Турки таких все требуют каменей, не стараяся больше о их разных цветах. *От чего* прибавилася цена алмазам" [11, *38*], "<...> aussi ces derniers les veulent-ils maintenant de cette manière, ne se souciant plus tant des pierres de couleur; *ce qui* a fait augmenter le prix des diamants" [12, *51*].

Часто встречается *то, что...*; *все, что* или *все то, что* как с запятой, так и без нее (как в оригинале); *все* часто добавляется Тредиаковским. Ср.: "Я собрал *все, что* принадлежит до Географии" [11, *31*], "J'ai fait une collection *de ce qui* regarde la Geographie" [12, *38*].

Что касается позиции, то надо заметить, что предложения с неориентированной анафорической связью в этом тексте тоже редко встречаются в препозиции, что, как правило, обусловлено оригиналом. Ср.: *Что* было тогда царство; то и ныне царством" [11, *14*] (примечателен здесь также творительный предикативный с нулевой связкой), "*Ce qui* étoit Royaume l'est encore" [12, *19*]. Кроме того, оборот *что касается до* меньше встречается в препозиции с целью подчеркивания, чем в "Разговорах", а встречается около 25 раз в постпозиции как перевод фр. *ce qui regarde* и т.п.: "В сем состоит *все, что касается до* сего корпуса вообще" [11, *77*], "Voilà *ce qui regarde* tout le Corps en général" [12, *99*]. Эта конструкция также встречается на страницах *77*, *78*, *79*, *80*, *100* и т.д.

Приведенный материал убедительно показывает, что французский язык сыграл немаловажную роль образца при адаптации предложений с неориентированной анафорической связью в русском литературном языке нового типа.

1. *Пешковский А.М.* Русский синтаксис в научном освещении. М., 1938.

2. *Коротаева Э.И.* Союзное подчинение в русском литературном языке XVII века. М.; Л., 1964.

3. *Булаховский Л.А.* Исторический комментарий к русскому литературному языку. Киев, 1958.

4. *Троицкий В.И.* Относительное подчинение в языке русской письменности XVI-XVII вв. Казань, 1968.

5. *Котошихин Г.* О России в царствованиие Алексея Михайловича / Edited with a commentary by A.E.Pennington. Oxford, 1980.

6. *Kosta P.* Eine russische Kosmographie aus dem 17. Jahrhundert. Sprachwissenchaftliche Analyse m. Textedition und Faksimile. München, 1982. (Specimina philologiae slavicae. Bd. 40).

7. Разсуждение о оказательствах к миру, И оважности чтоб оставить Гибралтар, соединен со владениями Великобритании, выданое в Лондоне, и переведено с французского языка на россииской. Санктпитербург, 1720.

8. География генералная небесныи и земноводныи круги... переведена с латинска языка на россииский... М., 1718. [Автор Б.Варений, перевод Ф.Поликарпова].

9. *Хютль-Фольтер Г.* Языковая ситуация петровской эпохи и возникновение языка нового типа // Wiener Slavistisches Jahrbuch 33.S.7-21.

10. *Кантемир А.* Разговоры о множестве миров г. Фонтенеля... с французскаго перевел и потребными примечаниями изъяснил кн. Антиох Кантемир в Москве 1730 г. СПб., 1740.

11. Военное состояние Оттоманския империи с ея приращением и упадком. Сочинено чрез графа де Марсильи... СПб., 1737. Ч. 1, 2.

12. *Marsigli L.F.* L'Etat militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès et décadence par Mr. le Comte de Marsigli... Amsterdam, 1732.

13. *Calame, A.* Fontenelle. Entretiens sur la pluralité des mondes / Ed. critique avec une introduction et des notes par A.Calame. Paris (Société des textes français modernes), 1966.

14. *Сумкина А.Н.* К истории относительного подчинения в русском языке XIII-XVII вв. // Труды института языкознания АН СССР. 1954. Т. 5. С. 139-202.

15. *Кершиене Р.Б.* Придаточные определительные // Сравнительно-исторический синтаксис восточнославянских языков. Сложноподчиненные предложения. М., 1973. С. 5-73.

Г. А. Цыхун (Минск)

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ЛЕКСИКА ОДНОГО ПОЛЕССКОГО ГОВОРА

Проблема кирилло-мефодиевского лексического наследия в белорусских говорах до сих пор не была предметом специального исследования, поскольку считается, что белорусские говоры в минимальной степени подверглись церковнославянскому влиянию даже на фоне белорусского литературного языка, не говоря уже о других восточнославянских литературных языках и диалектах [1, *6*]. Под знаком противопоставления народных и церковнославянских элементов рассматривается вся история древнерусского и современного русского литературного языков, где сосуществование и взаимодействие двух традиций имело продолжительный и интенсивный характер. В отношении белорусского литературного языка обычно констатируется антагонизм двух стихий и как результат такой борьбы – почти полное вытеснение старославянских элементов в новом литературном языке. В еще большей степени о таком антагонизме свидетельствует сужение сферы параллельного употребления соотносимых элементов. А. Фидровская на основе рассмотрения материала литературных языков делает следующий вывод: "Таким образом, количество устойчивых полногласных корней, не допускающих параллельных неполногласных образований, составляет в белорусском и украинском языках свыше трех четвертей общего их количества, в то время как в русском языке оно менее половины" [2, *140*]. На фоне таких утверждений может показаться, что проблемы кирилло-мефодиевского лексического наследия в белорусских говорах не существует. Однако знакомство с реальным состоянием отдельных говоров и наблюдения над живой речью их носителей показывает, что во многих случаях народно-диалектный язык сохраняет значительное количество лексики, которая восходит к первому литературному языку славян.

Известны два пути распространения лексических инноваций: фронтальный, когда ареал слова расширяется в результате контактов близкородственных говоров, и "десантный", когда лексема из отдельных культурных центров распространяется на ближайшее диалектное окружение. Между этими двумя способами нет непроходимой границы, однако второй путь наиболее характерен для взаимодействия литературных языков и диалектов, которые находятся в сфере влияния этих языков. Одним из таких культурных центров в Беларуси, через которые церковнославянская лексика еще со времени Киевской Руси проникала в народные говоры, был Туров [3]. Наши наблюдения над кирилло-мефодиевской лексикой в белорусских говорах основываются на материалах картотеки "Туровского сло-

варя", собранных на протяжении 60–80-х годов в окрестностях Турова [4].

Церковнославянский язык как непосредственное продолжение письменного языка, возникшего благодаря переводам Кирилла и Мефодия, прошел значительный путь развития. Однако основу его лексического фонда составляет лексика, которая употребляется в ограниченном числе памятников, возникновение и распространение которых в славянском мире связывается с именами Кирилла и Мефодия и их ближайших учеников. Наиболее полно он представлен в известном словаре Л.Садник и Р.Айцетмюллера [5]. В дальнейшем при рассмотрении кирилло-мефодиевской лексики в белорусских говорах мы будем пользоваться этим источником, для удобства цитируя соответствующий материал в латинской транскрипции, принятой в указанной книге.

Разумеется, лексика наиболее древних письменных памятников не отражает всего лексического фонда старославянского языка даже на начальном этапе его развития. Поэтому, используя выражение "кирилло-мефодиевская лексика", мы имеем в виду прежде всего специфические лексические средства, которые несомненно относятся к так называемому традиционному говору и берут свое начало в кирилло-мефодиевской традиции на востоке славянства, независимо от путей и времени их проникновения в этот говор. Если же это невозможно доказать, то такие совпадения могут рассматриваться как свидетельство древних изоглоссных и типологических связей старославянской лексики с лексикой белорусского языка. Например, туровское *дзенáшні, дзéнешні* 'дневной' – ц.-слав. *дьньзьнь* 'сегодняшний' имеет продолжение в южнославянских и западнославянских языках: болг. *днешен,* сербохорв. *данашен* и под. Трудно сказать, имеем мы дело с праславянским наследием или параллельным развитием, которое в определенном смысле могло стимулироваться знакомством с церковнославянским языком. Но такие факты остаются за пределами нашего рассмотрения, хотя среди них есть немало удивительных совпадений: *ненавíдны 'ненавистный' (nenavidĕnьnь* 'то же'); *прытýжэны* 'печальный' (ср. *pritǫžati* 'опечаливать'), *стыкáцца* 'появляться, показываться': *два дні дóма не стыкáлася* (ср. *stъkati 'melden'*); *само, хóць* 'по своему желанию, добровольно' (*samochoть* 'то же') и под. В поле зрения оказываются в первую очередь диалектные слова, которые сохранили признаки заимствования и стали органической частью лексической системы туровского говора, о чем могут свидетельствовать также самостоятельно возникшие дериваты и семантические изменения.

Обычно наиболее надежным критерием заимствования считается фонетический критерий. В отношении старославянизмов и церковнославянизмов в восточнославянских языках разработана шкала признаков, по которым с большей или меньшей надежностью могут быть определены заимствования или собственные неологизмы (так называемые неославянизмы), образован-

ные по типу заимствованных слов. На первом месте в этой шкале находится неполногласие. Рассмотрим некоторые диалектные лексемы в говоре Туровщины, которые из-за отсутствия полногласия могут быть отнесены к кирилло-мефодиевской лексике.

Туровское *ўрэ́м'е* (*vrěmę* 'время, пора') нельзя считать новым заимствованием из русского литературного языка, поскольку в его семантике присутствуют очень архаические значения – рядом с 'время, отрезок времени', 'пора', также 'определенное состояние природных (чаще всего астрономических) обстоятельств, благоприятных либо неблагоприятных для разных видов работ' (*не бі кобана́, бо не таке́ ўрэ́м'е*), 'погода' (*На плохіе урэмена́ на захо́дзе чырво́нэ*). Разумеется, нет оснований предполагать, что все эти значения имело заимствованное, южнославянское по своему фонетическому облику слово, скорее они перешли к нему от соответствующего восточнославянского, однако ср. болг. *вре́ме* 'время','погода'. О достаточной древности слова свидетельствуют дериваты *обурэменіца* 'подождать': *Обурэменіса ты, не спешы́ е́хаць; обурэменіць* 'то же': *На́до обурэменіць, а пото́м сеяць* (на восточнославянской основе было бы, вероятно, **оберэменіць*). Поражает, однако, полное отсутствие в говоре каких-либо форм с полногласием типа отмечаемых И.Носовичем *ве́реме* и подобных.

Туровское *ура́г* (*vragъ* 'враг, неприятель') в отличие от предыдущего употребляется параллельно с восточнославянским *во́рог*. Однако и в этом случае нет оснований рассматривать его как новое заимствование из русского, о чем свидетельствуют контексты, в которых оно встречается: *Жыве́ урagóм сама́ собе́, е́сці шкоду́е*; *На урagóў ска́зано* (оберегательная формула); *Скачы́, ура́же, ек пан ска́жэ* (поговорка).

Туровское *ўрэд* 'вред', *урэдзіць* 'вредить' (*vrědъ, vrěditi* 'то же') имеет широкое употребление и по семантике почти не соотносится с *ве́рэд* (*Ве́рэд потхопі́ў, як шу́лу подняў*, т.е. 'надорвался'). Обращает на себя внимание значительное количество дериватов: *урэ́дны, урэ́дні́к, урэдня́га* и др.

Типичным заимствованием является *прах* (*prachъ* 'пыль', 'прах, останки'), которое на Туровщине имеет широкое употребление, чаще всего в составе фразеологизмов: *Прах его́ ве́дае*; *Прах его́ беры́*; *Коб пра́хом цебе́ понесло́* (проклятие); *І пра́ху ее́ не ста́ло*; *Вон разоб'е́ца ў прах, а зро́біць*; *Усе ў прах по́йдзе*. На базе такого употребления развилось специфическое значение 'большое количество, много': *Коро́ва прах ізведзе́ карто́пляў за год!* В других белорусских говорах широко распространен дериват *спра́хнуць* 'пропасть, сгинуть', обычно в проклятиях.

Одним из наиболее интересных славянизмов в туровском говоре является *неве́глас*, зафиксированное в качестве табуизированного выражения в значении 'смерть, гибель': *Пры́дзе той неве́глас да ска́жэ: ходзі!* Необычная семантика этого диалектного слова на фоне ст.-слав.

невѣгласъ 'непосвященный, язычник', др.-рус. *невѣголос*, рус. *невéглас*, укр. *невíглас* 'то же' [6] заставляет подробнее остановиться на возможном его развитии в говоре. О том, что оно могло быть непосредственно заимствовано из церковнославянского языка, при этом весьма вероятно, устным путем, свидетельствует его частое употребление в "Словах" Кирилла Туровского, которые несомненно звучали с амвона в качестве проповедей, в которых, однако, сохраняется его исходное значение. В этой связи обращает на себя внимание туровское *загласíцца* 'пропасть, сгинуть' (*Загласíцца тут гэ́тым жукáм і гэ́тым картóплям!*), в котором можно видеть все тот же корень *-глас-*, ср. брагинское *згаласíцца* 'обессилеть, долго плача, причитая' [7, 156]. В таком случае на семантику славянизма *невéглас* могло воздействовать народное *галасíць* 'сильно плакать, причитать', ср. рус. *убивáться* 'то же'. И уже с совсем малой долей вероятности можно допустить предположение о возможности изменения семантики в зоне славяно-балтийских контактов под влиянием лит. *vìglas* 'живой'.

Проблематичной представляется связь туровского *упле́ніцца* 'привязаться, прицепиться' с *плен* (*plёnъ* 'плен, неволя','добыча, трофей'), ср.: *Блíзко к корóвам не подыхóдзь, бугáй упле́ніцца; Эта свíнья́ як упле́ніласа за нáмі!* Во всяком случае, не менее вероятной представляется связь с *пленíца* 'часть ограды, сплетенный из лозы забор, прясло' (ср. *plenica* 'цепь, череда').

Диалектное *прэ́дко* 'предок' по фонетическим признакам должно быть отнесено к кирилло-мефодиевской лексике, в то время как литературное *прóдак*, скорее всего, – полонизм. Однако в туровском говоре встречаются случаи, когда церковнославянскому прѣд- соответствует *прод-*: *продчувáць* 'предчувствовать', *продчувáцца* 'чувствоваться', что можно, по-видимому, объяснить влиянием литературного языка, при этом в окающем говоре *а* было заменено на *о*. Таким же образом объясняется *продáўні* 'древний, очень старый' [8]. из церковнославянского прѣдавьнъ, однако рядом с ним встречаются и формы с *прэ-*, ср. *Прэчы́ста* 'традиционный осенний праздник'. Названное выше слово освоено говором, о чем свидетельствует не только словообразовательная адаптация, но и наличие дериватов и устойчивых сочетаний с этим словом. Ср.: *Кодóліч – дáўні прэ́дко ў Оздáмічах; З прэ́дкоў векóў так ведзéцца.* На базе фразеологизма *з прэ́дкоў векóў* образовано прилагательное *прэдзьковéцкі* 'древний'.

Кроме рассмотренных неполногласных форм, в туровском говоре фиксируются многочисленные образования с корнем *благ-*: *благовеснік* (*Благовéшчэнье, а на другí дзень Благовéснік перэд Велíкоднем за ты́здзень*), *благодзéнье* 'красота' и др., но чаще с так называемой "отрицательной" семантикой, которая, по мысли И.Козырева, развилась на землях словен и кривичей [9, 76-78]: *благí* 'плохой', *благáць* 'гово-

рить вздор, болтать' (*Седзíць цэ́лы дзень і блага́е з гэ́тымі дзе́цьмі*). На их базе возникли *блаж, бла́зень, блазно́та, блазню́к* и т.п.

Реже отмечаются в речи жителей Туровщины славянизмы *стра́мно* (*Стра́мно так говорыць*) рядом с *со́ромно, страмíцца* рядом с *сороме́ціца, сраміць* (*От, брат, сра́мляць мене́, шчо гуля́ю*) рядом с *сороме́ціць* и др. Спорадически встречаются неполногласные образования типа *срэбло́* 'серебро' (*sьrebro* 'то же') и их дериваты, ср. *срэбні́к* 'раст. манжетка' и под. Возможно, древним славянизмом является *срэдо́ву* 'срединный, внутренний': *Здор – срэдо́вое са́ло* (ср. *srěda* 'середина'). Если не учитывать терминологию, непосредственно связанную с церковью, то обзор "народных" славянизмов с неполногласием можно было бы на этом завершить. Разумеется, в туровском говоре употребляется также значительное количество неполногласных форм и возникших на их базе дериватов – обычно более поздних заимствований из русского, польского и других языков, однако они не принадлежат к так называемому традиционному говору и не представляют интереса с точки зрения поставленной в данной статье задачи (ср.: *проздраўля́ць* 'поздравлять', *хра́бры* 'смелый, бойкий' и под.). Происхождение других форм, на первый взгляд также неполногласных, в говоре нельзя считать окончательно выясненным. Например, *пламе́та* 'человек с неуравновешенной психикой', *пламе́тны* 'психически больной' может связываться с *пламя* (*plamepь, plamy*), ср. *запа́льчывы* 'неуравновешенный'. Однако наличие слова *пламёта* 'судьба, рок', параллельного к *плане́та* 'то же' (*Не зна́ю, ека́ плане́та набе́гла на ёго́, шо вон побі́ўса*), делает такую связь проблематичной. Встречаются также полногласные образования, которые с большой вероятностью можно считать частично фонетически освоенными славянизмами, например: *розвора́тны* 'несогласный, недружный': *розвора́тна се́м'я* (ср. *razvraštati* 'портить, развращать'). Ср., однако, *отворо́тны* 'неприятный, отталкивающий', для которого возможно допустить самостоятельное семантическое развитие, независимое от рус. *отвратный* 'то же'.

По другому фонетическому признаку заимствования – передаче начальных *ort-, olt-* как *ra-, la-* – выявляется в говоре древний славянизм *раб* (*rabъ*), достаточно старое усвоение которого подтверждается, на наш взгляд, называнием детской игры *у ра́бо* и местным фразеологизмом *раб лісáву* (о льстеце). Употребление этого слова поддерживается живой церковной практикой, о чем свидетельствует специфическое выражение *рабáць ґра́маткі* 'читать поминальные списки в церкви' (*Ба́цюшко ўже поча́ў рабáць ґра́маткі*) – от частого употребления перед каждым именем *раб бо́жы* (*рабá бо́жая*). По иному фонетическому признаку выявляется славянизм *нужда́* 'беда, горе, печаль' (*nuždа* 'принуждение, необходимость'), который употребляется параллельно с *нудзь, нудзьга́, ну́жа*. Относительно лексем *вещ* 'вещь' и *о́бшчэство* 'общество, община' нет уверенности в давности их заимствования.

По другому важнейшему критерию заимствования – словообразовательному – в туровском говоре выделяется значительный пласт кирилло-мефодиевской лексики, причем некоторые словообразовательные форманты существенным образом увеличили количество слов, которые имеют "южнославянский" облик. Прежде всего следует остановиться на словах с приставкой *воз-*, которой соответствует восточнославянская *вз-* (*уз-*).

Туровское *во́здух* считается непосредственным продолжением кирилло-мефодиевского въздоухъ [10] 'воздух, дуновение, веяние', однако приобрело специфическое значение 'дух, который притягивает молнию': *Под ду́бом дзе́ржыца во́здух, то там і ударáе гром, а на гáлі – не.* Ср. также употребление деривата *безвозду́шны*: *Гром не б'е ў ўяз безвозду́шны і ця́гі не мáе.* В этом случае он ближе по значению к приведенному в словаре Л.Садник и Р.Айцетмюллера *vъzdušьnъ*, выводимому из 'дух, душа'. Ср. также *безду́шны* в контекстах: *Осо́вые дро́ва безду́шные, не натóпіш імі, з іх зы́ру немá*; *Безду́шны чолове́к нічо́го не зро́біць до́брого, а душэ́ўны ро́біць.* По-видимому, за этим стоят какие-то древние представления о разделении объектов окружающего мира на те, которые имеют душу, и те, что ее не имеют. К церковной терминологии относится сохранившееся в говоре слово *возду́шок* 'поминки, поминовение': *Трэ́ба ўзя́ць полотно́ на возду́шок*, а также фразологизм *во́здух* (*возду́шка*) *зні́маць* 'поминать': *У шесть неде́ль трэ́ба помі́нкі зробі́ть і во́здух знять.* К явным церковнославянизмам принадлежит записанный в говоре глагол *воздвігáць* 'пытать, распинать', соотносимый с *воздвігáць* 'поднимать' (ср. *vъzdvigъ krъsta*) [11]). Тот же префикс был использован для образования новых слов, например: *воспарэ́нье* 'духота, затхлость', *воспале́нье* и под. Интересным образованием с этой приставкой является *во́шчаць* 'рассвет, начало дня', записанное в д. Струга (*Уставáйте, бо ужэ́ на во́шчать бэрэ́тся*), которое выводится из **vъzčęti* (ср. *vъčęti* 'начать'). Оно свидетельствует о глубоком усвоении этого префикса системой полесских говоров.

Префикс *со-* (обычно соответствует белорусскому *з-*) часто выступает в словах, которые имеют точные соответствия в кирилло-мефодиевской лексике: *со́весць* 'совесть' (*sъvěstь*), *со́весны* 'совестливый' (*sъvěstьnъ*), *сотворы́ца* 'сделаться, возникнуть' (*sъtvoriti sę*), *несотворэ́нны* 'неисчислимый, невероятный' (*nesъtvorenъ*), *сокруши́ць* 'сломать, разбить' (*sъkrušiti*) во фразеологизме *сокруши́ць се́рцэ* (*ду́шу*) 'посочувствовать' (*Мóже хто сокру́шыць ду́шу да ў хáту пу́сціць*), *сокруши́ца* 'то же'. По-видимому, из сочетания предлога *sъ* с существительным *dušь* возникло *со́духі* 'конец, гибель' (*Ду́малі, що со́духи бу́дуць ему́*; *Як уды́ру, то со́духі бу́дуць*) [12]. Однако в туровском говоре, в отличие от литературного языка, могут встречаться и собственные (незаимствованные) образования с *со-* типа *содзержáца* 'сдержаться', *сокоўзну́ца* 'поскользнуться' и под. Без проведения специального иссле-

дования трудно решить, образовались ли они независимо от церковнославянской модели с *со-* или же распространились под влиянием последней, ср., например, несомненное заимствование *соглашáцца*.

Префикс *із-* в выделительном значении не характерен для белорусского языка (ему обычно соответствует *вы-*), и потому все слова, в которых вычленяется указанный формант, вызывают подозрение на заимствование. В туровском говоре зафиксировано несколько лексем с этим префиксом, точнее – с его глухим вариантом *іс-*: *іслóд* 'кончина, смерть' (*іschodъ*) и *ісцяць* 'обойти, обшарить' (*Свет ісцялі, шукáючы лечэ́нья, да нема́*), скорее всего, к **tekǫ*, **tekti*, ср. *istěkati* 'вытекать, выбегать', *isteštі*.

Проблема исконности абстрактных суффиксов *-цель* и *-ство* в белорусском, как и в большинстве других славянских языков, остается до сего времени актуальной [13], хотя большинство исследователей согласны в том, что указанные суффиксы не характерны для народной речи восточных славян и распространились на их территории под влиянием церковнославянского. В связи с этим обращают на себя внимание такие образования, как *гонітэль* 'двигатель, мотор' (*Раз две лóдкі, то і дзвé гонітэлі*), *указáцель* 'указательный палец', *сослужы́цель* 'помощник, верный слуга' (*Собáка такі буў сослужыцель ёму*), *блýдство* 'разврат', *дзéўство* 'девичество', *жýльство* 'жульё' и подобные, которые свидетельствуют о глубоком усвоении этих словообразовательных средств народным языком.

Следует обратить внимание на значительную продуктивность суффиксов *-ушчы*, *-ашчы*, занесенных в народную речь из церковнославянского. Так, в туровском говоре совершенно нормально функционируют лексемы *блудзя́шчы* 'блуждающий по чужим дворам (о скоте)' (*блудзя́шча корóва*), *бýдушчы* 'будущий', *едýшчы* 'непритязательный в еде', *несýшчы* 'который хорошо несется (о домашней птице)', а также *умелýшчы* 'умелый' и даже субстантивированное образование *умірýшчэ* 'смерть, кончина'.

Как своеобразный деграмматикализованный формант выступает в народном языке былое окончание глаголов прошедшего времени *-ха* (*-ху*), имевшее широкое употребление в церковнославянском, ср.: *Бáцькова рукá не брáха, а дáха; Змея́ зноў пошлá восвоя́ху* (из сказки).

В народно-диалектной речи функционируют целые выражения, которые в формальном либо структурно-семантическом плане должны рассматриваться в качестве заимствований: *помозі́ бóжэ* рядом с *помогáй бог* (традиционное приветствие работающему), *прысéй бóгу* 'честное слово' (этимология неясна; возможно, связано с *prisęgnǫti* 'присягнуть') и т.п.

И в конце остановимся на некоторых словах, хотя и не имеющих формальных признаков заимствования, но по некоторым соображениям могущих быть отнесенными к ним. В частности, речь идет о лексеме *пóдвіг*, которая в туровском говоре отмечена в не совсем ясном значе-

нии: *Май мéсец пройшóў у холóдном пóдвігу*, что можно объяснить как 'под знаком холода, в холоде', точнее, 'в борьбе тепла с холодом'. Выведенное из этого контекста значение 'борьба, сражение' очень близко к значению кирилло-мефодиевского *podvigъ*, как оно представлено в названном выше словаре – 'борьба, усилие'. Поскольку указанное слово в восточнославянских языках считается славянизмом, несмотря на отсутствие формальных оснований для этого, можно допустить, что в туровском говоре оно сохранилось с того времени, когда влияние кирилло-мефодиевской традиции, в том числе и непосредственно из уст ее носителей, было еще весьма сильным.

Рассмотрев судьбу кирилло-мефодиевского лексического наследия в белорусских говорах на примере одного небольшого региона с древней церковнославянской традицией, можно констатировать, что оно в значительной степени освоено системой народно-диалектного языка и составляет его органическую часть. При этом, по-видимому, следует говорить о специфическом наборе лексем и своеобразии путей их адаптации и развития в зоне влияния того или иного культурного центра.

1. *Шакун Л.М.* Значэнне царкоўнаславянскай мовы ў развіцці беларускай літаратурнай мовы. Мінск, 1958.

2. *Фидровская А.С.* О полногласных и неполногласных формах в белорусском и украинском языках // Памяти В.А.Богородицкого: К столетию со дня рождения. Казань, 1961.

3. С Туровом связана жизнь и деятельность Кирилла Туровского, замечательного древнерусского проповедника, мастера церковного красноречия. Обнаруженное в Турове "Туровское евангелие" XI в., в основе которого лежит старославянский текст, свидетельствует о древней письменной традиции этого центра. Ср.: *Тот И., Хоргоши Э., Хорват Г.* Туровские листки // Acta Universitatis Szegediensis: Diss. slavicae. 1978. № 13. С. 181-262.

4. Тураўски слоўнік. Мінск, 1982-1987. Т. 1-5.

5. *Sadnik L., Aitzetmüller R.* Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955.

6. Подробнее об употреблении и происхождении указанных слов, которые считаются моравизмами, см.: *Львов А.С.* Из лексикологических наблюдений // Этимология. 1972. М., 1974. С. 103-106.

7. *Корань Н.Д.* Да палескага дыялектнага слоўніка // З народнага слоўніка. Мінск, 1975.

8. Возможно, что прилагательное относится к группе слов с начальным *прѣ-* (*пра-*) со значением первоначальной древности. Ср.: *Цейтлин Р.М.* Старославянские прилагательные с приставкой "*прѣ-*" // Studia paleoslovenica. Praha, 1971. S. 66.

9. *Козырев И.С.* К истории слов *благо* (*блазе*), *болого* (*болозе*) в

русском и белорусском языках // Беларуская лексікалогія і этымалогія. Мінск, 1968.

10. По мысли А.Львова, вторичного, "потому что в ряде старших памятников употреблены непереведенные греческие слова" (*Львов А.С.* Общеславянское и диалектное в лексике памятников старославянской письменности // Славянское языкознание: Доклады советской делегации на VIII Международном съезде славистов. М., 1978. С. 277).

11. Ср. также записанный на Мозырщине текст про *ваздзвіжэнне сонца*: Полесский этнолингвистический сборник / Под ред. Н.И.Толстого. М., 1983. С. 92.

12. Белорусское *содýхі* 'похороны; неожиданная смерть' сближал с церковнославянским выражением, используемым в погребальной песне, еще И.Носович. Ср. *Носович И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870. С. 572. Необычный рефлекс ѣ > *а* под ударением иногда рассматривается как влияние сербской фонетики. Ср.: *Цвяткоў Л.* Некаторыя рысы іншаславянскай фанетыкі ў беларускім лексічным матэрыяле // Запіскі Аддзела гуманітарных навук. Кн. 2. Працы класа філалогіі. Мінск, 1928. Т. 1. С. 51.

13. *Кравчук Р.В.* Дифференциация праславянских диалектов по данным словообразования: Доклад на IX Международном съезде славистов. Минск, 1983.

СОДЕРЖАНИЕ

К семидесятилетию Н. И. Толстого 3

I

Ф. Бадаланова-Покровска (София)
Кой е свети Никола? (Фолклорните хипостази на един светец: по материали от селата на българските преселници в Таврия) 7

J. Bartmiński (Люблин)
O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym 12

С. Б. Бернштейн (Москва)
Комментарии к Житию Мефодия 20

Л. Н. Виноградова (Москва)
Ритуалы типа "вождение ряженого" 24

Д. С. Ворт (Лос-Анжелес)
"Слово о полку Игореве" как архаическая культурная модель 31

А. С. Герд (С.-Петербург)
Этногенез и историческая география 36

А. В. Гура (Москва)
Воробеи испечен 43

В. М. Живов (Москва)
Двоеверие и особый характер русской культурной истории 50

Г. И. Кабакова (Москва)
Золотые руки 60

Ф. Д. Климчук (Минск)
К проблеме этногенеза славян 71

Б. Конески (Скопье)
Трескавец и *Треска* 78

Г. Г. Литаврин (Москва)
"Приходяще Русь да витають у святаго Мамы" 83

Ю. М. Лотман (Тарту)
"Человек, каких много" и "исключительная личность"
(к типологии русского реализма первой половины XIX в.) 86

В. В. Мартынов (Минск)
Святогор – былинная ипостась Перуна 91

L. Moszyński (Гданьск)
Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich apelatywów
określających przedchrześcijańskich czarowników 102

А. Е. Наумов (Краков)
Св. Кирилл Туровский и Священное Писание 114

В. Я. Петрухин (Москва)
Из древнейшей истории русского права.
Игорь Старый – князь-"волк" 125

А. А. Плотникова (Москва)
Об одном новогоднем обряде у сербов 134

Б. Н. Путилов (С.-Петербург)
Из истории типологических встреч русского и
южнославянского эпоса 143

Л. А. Софронова (Москва)
Слово и *вещь* в русском театре эпохи барокко 149

Ю. С. Степанов (Москва)
Славянские азбучные молитвы на фоне культурной традиции..... 157

А. Е. Супрун (Минск)
Этнолингвистические сведения в древяно-полабском словаре
Христиана Хеннига 162

А. Тарасьев (Белград)
Откуда у сербов "Глувна" и "Мироносна" неделя?
(Некоторые расхождения в названиях седмиц Постной
и Цветной триоди в русской и сербской церкви) 170

О. А. Терновская (Москва)
Несколько слов о культе муравьев и его роли в мифологии
финского скотоводства 178

В. Н. Топоров (Москва)
Московские люди XVII века (к злобе дня) 191

Т. В. Цивьян (Москва)
Об одном образе румынского мифологического словаря..... 220

Р. Эккерт (Берлин)
Бортническая терминология славян, содержащая дериваты корня *laz- 'лазить' 226

II

А. А. Алексеев (С.-Петербург)
Внутренняя хронология русского литературного языка 238

Х. Бирнбаум (Лос-Анжелес)
Дивергенция и конвергенция в развитии южнославянских литературных языков 245

Т. И. Вендина (Москва)
К вопросу о создании единой функциональной классификации славянских словообразовательных средств 254

Г. К. Венедиктов (Москва)
Об одном опыте сближения болгарского и русского литературных языков в конце XIX в. 263

В. А. Виноградов (Москва)
[Одушевленность] в сфере классификативной семантики..... 275

П. Е. Гриценко (Киев)
Некоторые замечания о диалектной основе украинского литературного языка 284

Е. И. Демина (Москва)
Простые прошедшие времена в болгарском языке в свете "видовой" теории 295

А. Д. Дуличенко (Тарту)
Феномен югославо-русинского (на общеславянском фоне)..... 302

А. Ф. Журавлев (Москва)
О возможности лексикостатистического обнаружения явления языковой конвергенции 311

М. Ивић (Белград)
О детерминацији по критерију 'познатост у јавности' 323

П. Ивић (Белград)
Вода Дитиња и даљинска асимилација вокала 326

Й. Матешич, А. Бирих (Мангейм)
Типы метонимии прилагательных в современном русском языке 332

А. Младеновић (Белград)
Назив "српски језик" – најстарија потврда из XIV века? 340

В. М. Мокиенко (С.-Петербург)
Принципы этимологического анализа фразеологии 346

W. Moskovich (Иерусалим)
Mr. Khaĭruchenka, Miss Shaihets', Mrs. Hoika and Others:
The Origin of Some Unusual Family Names
in East Slavic Areas 354

Т. М. Николаева (Москва)
Звучание балканского стиха 365

М. В. Никончук, О. М. Никончук (Житомир)
Семантичне обгрунтовання етимології слова *череда* 379

H. Popowska-Taborska (Варшава)
Kaszubskie interiekcje wyrażające zdziwienie,
zniecierpliwienie, gniew 389

И. А. Седакова (Москва)
К изучению общеславянской лексики в русском и
болгарском языках 394

F. Sławski (Краков)
Prasłowiańskie *gněvъ* (uwagi metodyczne) 399

Л. Н. Смирнов (Москва)
О первом переводе Библии на словацкий литературный язык 401

Г. Хютль-Фольтер (Вена)
О предложениях с неориентированной анафорической связью
в русском литературном языке нового типа 410

Г. А. Цыхун (Минск)
Кирилло-мефодиевская лексика одного полесского говора 416

Научное издание

PHILOLOGIA SLAVICA:
К 70-летию академика Н.И. Толстого

Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики РАН

Руководитель издательской фирмы
"Наука–Культура" А.И. Кучинская
Редактор издательства А.В. Бездидько
Художник Е.Н. Волков
Художественный редактор Н.Н. Михайлова
Технический редактор З.Б. Павлюк

Подписано к печати 24.03.93
Формат 60 × 90 1/16
Печать офсетная
Усл. печ. л. 27,1. Усл. кр.-отт. 27,26. Уч.-изд. л. 30,4
Тираж 1000 экз. Тип. Зак. 3342

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90.

Ордена Трудового Красного Знамени
1-я тип. издательства "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

В издательстве "Наука" в 1993 году готовятся к выпуску следующие книги:

Этнолингвистические исследования: Этнические контакты и языковые изменения / Ин-т языкознания. - СПб.: Наука. I полугодие 1993.- 18 л.

Монография посвящена этническим и языковым контактам, обусловившим складывание и взаимодействие диалектных ареалов на материале германских, романских, балтийских, славянских, балканских, кельтских языков, а также языков Азии и Африки. Рассматривается методика изоглосс, становление отдельных лингвистических общностей, характер их ареального членения.

Для специалистов в области диалектологии, лингвогеографии, и ареальной лингвистики.

Из истории лингвокультурных традиций / Науч. совет "Языки мира". - М.: Наука. I полугодие 1993. - 16 л.

Впервые рассматриваеются лингвистические аспекты проблематики научно-культурных ареалов: формирование, функционирование и взаимодействие различных лингвокультурных объединений на материале славянских, индоиранских, кельтских, германских, греческой, японской и других языковых традиций. Прослеживаются особенности развития языка в зависимости от вхождения его в ту или иную лингвокультурную традицию в области лексики и семантики, а также специфика языковой картины мира.

Для лингвистов, историков, культурологов, филологов, а также для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей.

Славянское и балканское языкознание: (Структура малых фольклорных текстов) / Ин-т славяноведения и балканистики. - М.: Наука. I полугодие 1993. - 20 л.

Очередной выпуск серии посвящен проблемам структуры так называемых малых текстов, занимающих промежуточное положение между жанрово оформленными фольклорными текстами и собственно языковой идиоматикой, т.е. многообразным видам языковых клише, устойчивых вербальных компонентов обрядов, магических формул приговоров, закличек, до сих пор малоисследованным. Для языковедов, историков, этнографов и всех интересующихся русским фольклором.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Заговор) / Ин-т славяноведения и балканистики. - М.: Наука. I полугодие 1993. - 18 л.

Книга является частью обширного исследования, которое проводит Сектор структурной типологии славянских и балканских языков. Оно проводится на материале славянских, балтийских и балканских заговорных текстов; делается попытка установления сходства и различия их структуры, выявления их генетической (или типологической) общности, использования их как материала для реконструкции индоевропейского заговора. Анализируется семантика и структура заговора, его язык и поэтика, его связь с мифом и ритуалом; предметом специального изучения становятся собственные имена в заговорах и их этимология, мифологические персонажи, териоморфные образы и пр. Отдельно рассматриваются связанные с заговором проблемы народной медицины.

Для лингвистов, литературоведов, фольклористов, а также для широкого круга читателей.

Памятники южновеликорусского наречия: Челобитья и расспросные речи / Ин-т рус. языка. - М.: Наука. I полугодие 1993. - 30 л.

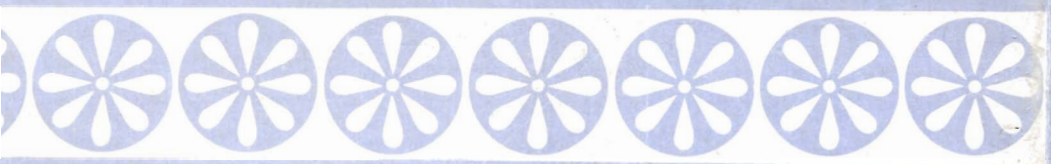
Книга представляет собой публикацию по правилам лингвистического издания памятников письменности - южновеликорусских челобитных и расспросных речей 1-й половины XVII в. Она продолжает серию публикаций южновеликорусских текстов деловой письменности иных жанров (отказные, таможенные книги). В текстах разнообразно отражаются черты разговорного языка южновеликорусского ареала (в фонетике, морфологии, синтаксисе, лексике). Подстрочные комментарии дают полное представление о процессе правки текста челобитных и расспросных речей.

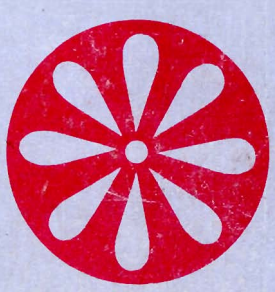
Для широкого круга лингвистов, преподавателей истории русского языка в вузах, историков, всех, кто интересуется вопросами истории письменной культуры.

Журинский А.Н. Слово. Буква. Число / Ин-т языкознания. - М.: Наука. I полугодие 1993. - 6 л.

Работа посвящена самодостаточным лингвистическим задачам (т.е. информация для решения задачи содержится в условии) - особому жанру, получившему развитие в связи с Олимпиадой по лингвистике и математике, проводящейся с 1965 г. Популярность лингвистических задач связана с тем, что они моделируют творческую деятельность исследователя-лингвиста, а также знакомят решающего задачу с интересными процессами и фактами различных языков и смежных областей (письменности, календаря, систем исчисления и др.). Книга содержит сто задач с разбором решений.

Для всех интересующихся языкознанием в его традиционных и современных аспектах.





"Под знаком долженствования будущее нам открывается вернее и глубже чем под знаком ожиданий или предчувствий... Будущее есть не только нечто взыскуемое и чаемое, но и нечто творимое... Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. И, неожиданным образом, именно в послушании есть творческая сила, есть рождающая мощь. Своеволие же начало расточающее..."

Георгий Флоровский.
Пути русского богословия