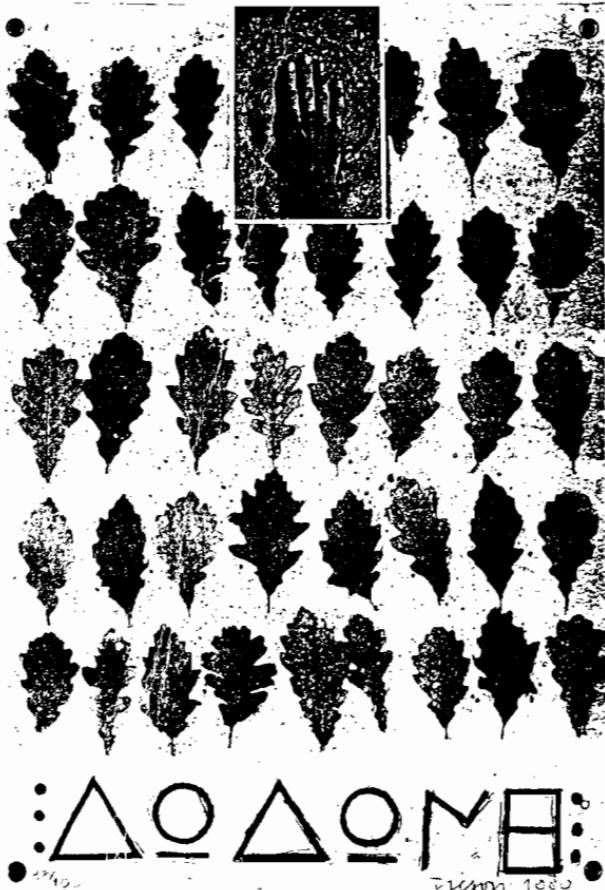


ВРЕМЯ
в пространстве
БАЛКАН

свидетельства языка



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

Научный центр общеславянских исследований
(ЦЕСЛАВ)

Международный фонд югославянских исследований
и сотрудничества "Славянская летопись"

ВРЕМЯ В ПРОСТРАНСТВЕ БАЛКАН

СВИДЕТЕЛЬСТВА ЯЗЫКА

Москва 1994

Сборник приурочен к VII Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы, в программе которого, наряду с лингвистической, значительное место занимает культурологическая проблематика. Авторов книги объединяет единый подход к исследованию данных языка в соотношении с культурой, историей, этнографией, мифологией. Преимущественное внимание уделяется параметрам Времени и Пространства в контексте Балкан. Сборник адресован славистам и балканистам — лингвистам, исследователям традиционной культуры, фольклористам, медиевистам.

Редакционная коллегия:

к.ф.н. *И.А. Седакова* (ответственный редактор)
к.ф.н. *Г.П. Клепикова*

ISBN 5 900-698-14-9



Институт славяноведения и
балканистики РАН, 1994

БАЛКАНЫ: ВРЕМЯ И ТЕКСТ

В исследованиях, посвященных языковому единству Балканского региона, в последние годы – немного по количеству, но достаточно по интенсивности – начинает возникать тема просодических сходств, не только в диахронии (эта проблематика еще как-то присутствовала), но и на уровне синхронии. Первыми о "балканизме" на просодическом уровне заговорили И. Лехисте и П. Ивич, в течение долгих лет занимавшиеся экспериментальным изучением сербохорватских акцентов (Lehiste, Ivić 1980). Продолжали выходить фундаментальные монографии по отдельным языкам Балкан: А. Ботиниса – о новогреческом, А. Мишевой – о болгарской интонации, работы Л. Дэскалу – по румынской интонации и др. Но в полном объеме эти вопросы были поставлены в трудах Ирены Савицкой, с достижениями которой балканистам уже нельзя не считаться (см. в особенности Sawicka 1987; Sawicka 1986; Perlin, Sawicka 1991).

Вместе с тем обсуждение вопроса о балканских сходствах обычно до сих пор не покидало уровня сегментной фонетики или, точнее, занималось суперсегментными характеристиками в связи с сегментным их наполнением. Между тем просодическая система сама по себе может быть объектом типологических штудий. Прежде всего просодические системы, как известно, многомерны и включают характеристики как значимые (то, что принято называть ИНТОНАЦИЕЙ), так и ингерентные показатели суперсегментных единиц данного языка. В нашей монографии "Просодия Балкан" (Николаева, 1994) мы постарались рассмотреть максимальную по экспериментальным возможностям палитру просодических характе-

ристик шести балканских языков: болгарского, македонского, сербскохорватского, новогреческого, албанского, румынского; в опубликованных работах (!Николаева 1993а; 1993б; Николаева 1994) обсуждались вопросы о звучании балканского стиха и о временных характеристиках – средних звучаниях речевых единиц по балканскому региону. Между тем не является нецелесообразным остановиться еще на одном аспекте возможных сходствений или различий в типологическом плане – на просодической реализации однотипно устроенных текстов.

В настоящей работе мы будем анализировать лишь данные по одной из характеристик текста – темпоральной (т.е. и мелодика, и интенсивность окажутся вне рассмотрения). Причина этого не только в сознательном самоограничении, но и в глубокой убежденности в том, что именно временные показатели: изменение темпа, разбиение текста на более мелкие единицы, замедленное произношение одних единиц и убыстренное – других, временные феномены перехода от мелких единиц к крупным и т.д. и создали человеческую речь в ее современном виде. Иначе говоря, овладевать временем в своей речи человек учился очень долго (есть сведения о том, что первые *Homo Sapiens* могли говорить примерно в семь раз медленнее), поскольку это есть по сути грандиозная победа над равнопротеканием физического времени. Как мы надеемся, историческая просодия продемонстрирует, что именно временные программы развивающейся речи диктовали все "падения", "компенсаторные продления", фонотактические феномены и даже собственно синтаксические дистрибутивные модели.

Темпоральные характеристики в общем плане можно разделить на три группы: абсолютные показатели, усредненные характеристики и структурные модели. Все три группы могут – при экспериментальном подходе – привести к достаточно интересным результатам.

Эти три группы признаков могут быть приложимы и к текстам. Кроме того, именно тексты открывают возможность нового подхода к изучению лингвоментальных особенностей в их индивидуальном воплощении. А именно – более двадцати лет назад (Николева 1973) нами была проделана экспериментальная работа по выявлению соотношения общего//индивидуального в интерпретации текста

через его просодическое воплощение при чтении. Оказалось, что в текстах есть зоны жесткой смысловой заданности (все читают одинаково и одинаково членят) и зоны свободного варьирования. Дикторское по-языковое совпадение в этом плане сказало бы кое-что и о лингвоментальном механизме.

Какие типы текстов были выбраны?

Это: текст "беллетристического" характера; сказка; народный стих. По объему все три текста не превышали одной страницы печатного издания; стихотворный текст составлял примерно 28-30 строк. Все тексты отбирались мною лично после предварительных консультаций со специалистами в области данной литературы и/или фольклора. Информанты-носители языка были как правило сами филологами (кроме албанцев, которые были дикторами российского радио, албанцами по происхождению и вешавшими на Албанию). Информантами также обсуждались эти тексты, возможны были замены предложенных текстов на нечто иное – по предложению информанта. Затем – после прочтения текстов каждым информантом в специальной камере записи – прочтение обсуждалось на предмет того, достаточно ли естественно этот текст звучит. Наибольшие требования предъявлялись к сказке. Диктору предлагалась конкретная сказка, но он должен был ее исполнить, "как бы рассказывая своим детям".

Прежде чем приступить к обсуждению конкретных результатов, необходимо остановиться на двух вопросах принципиально методического и – собственно – теоретического характера. Первое, к рассмотрению не были привлечены данные живой разговорной речи. Это было сделано по причинам практического характера. Для сопоставительных исследований БЯС нужно было фиксировать спонтанную беседу носителей языка примерно на одну тему и в рамках одного разговорного стиля. Чисто физически это нереально; беседа же в условиях лаборатории искусственна, а тем самым разговорная речь лишается своей основной характеристики – непринужденности.

Кроме того, желая реабилитировать интонацию читаемого текста и интонацию кодифицированного литературного языка, мы хотим подчеркнуть, в соответствии с разделяемой нами теорией язы-

ковой эволюции, что эти формы интонации являются наиболее за-
конченным, отшлифованным плодом многовекового отбора адекват-
ных для смысловых моделей интонационных форм и конструкций.

Вторая группа проблем связана с соблазном реконструировать
более древние просодические модели по данным, казалось бы, более
архаических текстов. У А.С. Грибоедова в "Горе от ума" мы чи-
таем указание Фамусова: "Не как пономарь, а с чувством, с тол-
ком, с расстановкой". Нельзя не восхититься Грибоедовым: в этих
словах заложены основы кодифицированной интонации: 1) правиль-
ное смысловое разбиение на речевые такты-синтагмы ("с расста-
новкой"), 2) верное определение места основных акцентных подчер-
киваний ("с толком"), выразительная передача данной эмоциональ-
ной окрашенности ("с чувством"). Но в словах Фамусова мы нахо-
дим еще одно небезынтересное указание: "не как пономарь". Но
почему пономарь читает текст без всех этих интонационных харак-
теристик? Потому ли, что он не понимает текста, который ему уже
чужд по смыслу, или, что более интересно эвристически, он пере-
дает по традиции некую более старую интонационную модель, кото-
рая таким образом может быть выявлена? Вступить на второй путь
очень соблазнительно и методически опасно. Здесь возникает угро-
з а принять жанровую традицию за языковую.

Реконструкция древнейшей системы, по нашему мнению, мо-
жет опираться только на комплексные решения, неотделимые от
диахронических феноменов сегментной фонетики, через которые
просодия также может верифицироваться.

Естественно, что высказанные соображения в первую очередь
применимы к анализу просодии сказки. Исполнение сказки, дейст-
вительно, совпадает у многих народов. Вот, например, основные
черты просодии литовской сказки, описанные Л. Саука (Саука 1977).
Это: замедленный темп исполнения, яркие акценты – сначала на но-
вых объектах, вводимых в действие, потом на глаголах – показа-
телях действия. В начале эпизодов рассказ замедляется, внутри же
предложений обнаруживаются ускорения темпа согласно действую-
щему закону выравнивания фраз по правилу их изохронии. В наибо-
лее значительных местах голос повышается, но вообще высокий ре-
гистр и резкие мелодические перепады встречаются довольно редко.

Все сказанное приложимо и к нашему балканскому материалу. Такое внешнее совпадение интонации сказки у разных народов привело к первоначально поставленной идеи о том, что древнее состояние языковой просодии можно, хотя бы для группы языков, реконструировать через просодию сказки, поскольку рассказывание сказки имеет непрерывную традицию, а манера этого исполнения относительно сходна у всех носителей языка. Однако эта первоначальная гипотеза, которая как бы подтвердила, на самом деле может быть оспорена следующим образом: можно также утверждать, что именно такой тип просодии характерен лишь для определенного текста – сказки и в этом своем качестве он восходит именно к сказке, не экстраполируясь на другие виды текста, также относящиеся к древности.

Это же относится и к другому виду текста – народному стиху, который в свою очередь не может быть единственной опорой просодической реконструкции. Интересно то, что, как будет видно далее, просодия сказки и народного стиха не совпадают и видимо восходят к разным исходным моделям.

Приведем примеры анализировавшихся текстов.

Начало сербской сказки (Српске народне приповјетке Вук Карађић. Беч, 1853, стр. 13):

У некаква човека био један чобан који га је много година верно и поштено служио. Једном иду и за овцама чује у шуми неку писку, а не знадијаше шта је. На тај глас отиде он у шуму да види шта је. Кад тамо, али се запожарило па у пожару змија пиши. Кад чобан то види, стане да гледа шта ће змија радити, јер се око ње са свију страна било запожарило, и пожар се једнако к њој примицао. Онда змија повиче из пожара: "Чобане, за Бога, избави ме из ове ватре!". Онда јој чобан пружи свој штап преко ватре, а она по штапу изађе, па њему на руку, па по руци домили до врата и савије му се око врата. Кад чобан то види, нађе се у чуду, па рече змији: "Шта је то, у зао час! Ја тебе избавих а себе погубих". Змија му одговори: "Не бој се ништа, него ме носи кући моме оцу. Мој је отац змијини цар"...

Отрывок из македонского текста (Живко Чинго. Орден.//Македонски, раскази. Скопје, 1979, стр. 262):

...Но, таа, Итрина, гавол нека ја однесе, како да не сакаше да знае за сето тоа – јас еднаш погледнувам кон неа, а таа трипати. Јас се муртам, а таа се смешка толку благо и толку тојло и ме гледа точно в очи. Пропаст. Таа уште и со прст се заканува и полека се приближува кон мене. Вистинска пропаст, помислувам отстапувајки во темниот агол на црквата. Зaborавам за директивите и со најтивок глас ги молам светците да ме избават од тоа проклето момичиште..."

В качестве образца румынского народного стиха была выбрана последовательность из 31 строки стихотворной баллады “*Miorita*”, проанализированной в последнее время как в глубинносемантическом аспекте (Пивъян 1990), так и в аспекте чисто стихотворном – М.Л. Гаспаров считает ее типичным примером румынской народной силлабики (Гаспаров 1999, стр. 238). Приведем, в целях дальнейшего изложения результатов, все читавшиеся 31 строки:

Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai,
Iată vin în cale,
Se cobor la vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei.
Unu-i moldovan,
Unu-i ungurean
Și unu-i vrîncean....
Mări, se vorbiră
Ei se sfătuiră
Pe l-apus de soare
Ca să mi-l omoare
Pe cel moldovan
Că-i mai ortoman,
Șă are oi mai multe
Măndre și cornute,
Și cai învătați
Și cîni mai bărbați!...

...—Mioriță laie,
 Laie, bucaliae,
 De trei zile-ncoace
 Gura nu-ți mai tace!
 Ori iarba nu-ți place,
 Ori esti bolnavioară,
 Drăguță mioară?"
 " -Drăguțule bace!
 Dă-ți oile-ncoace
 La negru zăvoi
 Că-i iarba de noi
 Si umbră de voi".

Итак, первая группа темпоральных характеристик – это усредненные показатели. Таких характеристик было две: средняя продолжительность речевых единиц (тактов) и средняя продолжительность звука в каждом виде текста.

Средние продолжительности речевых единиц:

	Текст худ.	Сказка	Стих
Сербохорватский	1355,67	1119,47	1656,2
Македонский	1175,54	1035,93	1458,14
Болгарский	2149,44	1866,9	1673,79
Греческий	1416,46	1326,55	2408,03
Албанский	1257,38	1121,03	2039,44
Румынский	1976,3	1864,77	1148,75

Примечания:

1 Все цифровые данные приводятся в миллисекундах; подсчет осуществлялся до сотых долей миллисекунды:

2 Для стиха учитывалась продолжительность уже заданной строки, поэтому в данном случае результаты по стиху не соотносятся в одном ряду с данными сказки и текста. Румынский же стих "Миорица" (см. выше в цифрах) сам по себе очень краток – от 12 до 16 звуков и поэтому его длительность не может быть большой.

Итак, во всех балканских языках с абсолютной закономерностью прослеживается большая протяженность речевых единиц художественного текста в сравнении с тем же показателем в сказке.

Иначе говоря, сказка членится на более мелкие отрезки речи и паузы таким образом в ней чаще. Это соответствует общим закономерностям членения разговорной речи вообще (см. Розанова), однако нашей задачей было выявление в балканском регионе универсальных характеристик, хотя бы даже и предсказуемых.

Вернемся в этом плане к данным стиха. Выше приводились суммированные данные по стихотворной строке в целом; в реальном же чтении цезуры (или паузы) разделяли, как правило, строку на две части. Поэтому интересно было проследить по языкам соотношение между первой (до-цезурной) и второй частями строки, выявив сначала их усредненную длительность.

Строка

	Первая часть	Вторая часть	Отношение
Сербохорватский	677,3	1064	0,63
Македонский	767,1	758	1,01
Болгарский	860	860	1
Греческий	1225,75	1171,87	1,04
Албанский	957,3	991,4	0,96

Таким образом (за исключением сербохорватских данных), стиховые показатели несомненно обнаруживают тенденцию к равной протяженности обеих половин стихотворной строки. К этому явлению мы еще вернемся в связи с обнаруженной тенденцией к "бинарной изохронии".

Вторая группа усредненных показателей – это данные о средней продолжительности звука по жанрам текста. Данные приводятся также в мсек.:

	Текст	Сказка	Стих
Сербохорватский	72,56	76,67	81,48
Македонский	75,23	76,01	82,48
Болгарский	77,09	81,89	90,69
Греческий	61,25	67,48	70,25
Албанский	97,01	114,94	129,83
Румынский	73,22	74,05	87,42

И эти данные с абсолютной убедительностью говорят о существовании прямой корреляции между типом текста и средней продолжительностью звука, иначе говоря, скоростью текста. А именно – художественный текст читается быстрее, чем сказка, а оба они – быстрее, чем строки народного стиха. Получается интересная корреляция между размером речевой единицы и скоростью звуков внутри этой единицы. Художественный текст членится на более крупные единицы, внутри которых скорость – по жанрам – максимальная; о сказке же можно говорить прямо противоположные вещи. Согласуется ли это с идеей эволюции, поскольку в любом случае жанр сказки явно древнее? Да, как мы считаем, потому что, судя по этим данным, художественный текст планируется при его исполнении по более крупным единицам речеговорения, внутри него намечается более сложная программа. С другой стороны, очевидно также, что сохраняется на каком-то уровне речепрограммирования тенденция к изохронности речевых единиц как таковых, поскольку маленькая скорость \times длинную единицу примерно = большой скорости \times меньшую единицу.

Переходим ко второй группе показателей – абсолютным цифровым данным, которые – неожиданно для нас – оказались интересными. Более подробно они излагаются в нашей работе (Николаева 1993а и Николаева 1993б), поэтому позволим себе сообщить о них в двух словах.

Выявились – по дикторам, по языкам и по жанрам – как бы "излюбленные" абсолютные показатели. Это относится к средней продолжительности звука, к величине ударного гласного, к величине заударного и т.д. Нами было высказано предположение, что эти абсолютные совпадения объясняются особенностями речевой коммуникации именно на Балканах, когда довольно часто встречаются коммуниканты, говорящие не только на разных языках, но и на не очень близких языках, например, болгарский и румынский, сербскохорватский и новогреческий. При этом все участники коммуникации "имеют право" не слишком хорошо знать язык соседа и тем самым коммуникация все время должна быть рассчитана на восприятие "чужого", при том, что ни один язык в данном случае не является ни типологически, ни социально подавляющим, как, например, английский. В этой ситуации временные абсолютные (равные по языкам!) показатели, например, ударного гласного как пред-

ставляется, могут играть и играют роль своеобразных индикаторов, сигналов "настройки" на чужое слово. К этому же можно отнести и то обстоятельство, на котором мы останавливались в указанных ранее наших публикациях, а именно — то, что слово в языках Балкан очень мало модифицируется в тексте, сохраняя свои акцентные и временные показатели. Это специально проверялось на другом материале, где в разных фразовых позициях и при разной синтаксической нагрузке произносились специально подобраные слова, вначале произнесенные изолированно. Это по-словное произнесение тоже может служить знаком коммуникативной установки на "соседа".

Однако при выявлении абсолютных показателей нельзя пройти мимо того неожиданного результата, согласно которому во многих случаях просодия слова демонстрировала три временных характеристики гласного: 120 мсек., 100 мсек и 80 мсек. Эти три показателя чаще всего имели следующую дистрибуцию: 120 мсек — для ударного, 100 мсек — для ударного или безударного, 80 мсек — для безударного. Но в ряде случаев эта дистрибуция была "сбита" и создавалось впечатление, что эти три показателя как бы свободно распределялись в тексте. Три указанных характеристики были отмечены во всех анализировавшихся языках и, возможно, тоже служили неким общебалканским знаком настройки, вызова на контакт.

Третья группа временных характеристик была названа нами структурной. То есть речь идет в данном случае о внутренних структурных соотношениях внутри речевых единиц (напоминаем, что рассматриваются только темпоральные характеристики). И в этом плане интересно было выяснить, есть ли в прочитанных текстах какие-либо ритмические закономерности. В качестве примера применявшегося подхода приведем два графика. На первом из них зафиксированы данные по средней продолжительности звука в каждой из 31 строки румынского стиха *"Miorița"*.

Как видно по графику, в чтении четырех дикторов-румын выявлены только попарные совпадения — кроме строки 10, где все как один демонстрируют высокую скорость (более 120 мсек звук).

Второй график относится к тому же тексту *"Миорица"*, но отражает продолжительность самих этих строк. Снова, как видно, выделяется эта десятая строка. Приведем ее:

Mări, se vorbiră...,

Очевидно, совпадения носят чисто смысловой характер, поскольку дальнейшее развитие графиков не показывает какой-либо именно ритмической закономерности.

Более ритмически упорядоченным оказался текст сказки. Приведем в качестве примера текст румынской сказки, представленный в виде цепочки длительностей в мсек последовательно идущих речевых единиц (диктор 4, румын): 1020 – 1020 – 1160 – 1260 – 880 – 1340 – 1920 – 1360 – 1180 – 720 – 1280 – 1220 – 1680 – 1060 – 420 – 1160 – 680 – 1410 – 2200 – 700 – 760 – 1260 – 480 – 1760 – 880 – 1260 – 880 – 1560 – 1280 – 1180 – 1540 – 1080 – 2120 – 520 – 860 – 1840 – 1780 – 940 – 700 – 720 – 520 – 700 – 1800 – 920 – 660 – 960 – 420 – 740 – 2000 – 1140 – 1280 – 940 – 740 – 1120 – 1840 – 720 – 1480 – 1280 – 1040 – 940.

Здесь видно как бы три ритмических волны: 1) краткая речевая единица сменяется через один более протяженной; 2) последовательность из 4-5 долгих единиц "перебивается" одной краткой; 3) 4-5 кратких "перебиваются" одной длительной, т.е. 2 и 3 как бы симметричны.

Приведенная выше цепочка начинается с бинарной последовательности 1020 – 1020. На этом явлении мы и хотим далее остановиться. Именно такая бинарная изохрония была отмечена как темпоральная характеристика для всех языков БЯС и на всех уровнях временного параметра.

Выше уже говорилось об отношении примерно 1 : 1 у двух половин стихотворной строки. Можно сказать, что цезура рассекает строку пополам; а можно сказать, что это безусловный случай бинарной изохронии.

Бинарная изохрония отмечалась и на уровне примыкающих речевых единиц (тактов). Например (албанский): *né një tavolinë* – 1200 ms / *në goshe s' pashk ardھur* – 1200 ms; *nuk kishin ndruar* – 960 / *edhe kafeja* – 960; Сербохорватский: *и почну се разговори* – 1600 мс./ *својим језиком говорећи* – 1600 мс.; *опколио по- жар* – 900 мс./ *и како је чобан* – 900 мс. Болгарский: *рече плахо* *Чинко* – 1120 мс./ *и се притисна до него* – 1120 мс.; *Недей, Стойчо,* *ще ни видят* – 1360 мс./ *не сме в село да ни видят* – 1360 мс. и под.

Это же явление бинарной изохронии распространяется и на последовательности средней продолжительности звука в примыкающих друг к другу речевых тахтах, например, (сербохорватский): *шта се нъиме добило – 70 мс./ Дали је разумно торећи вечерас – 70 мс.; За Бога, синко! Где су – 75 мс./ А она му каже све по реду, како је био – 75 мс.* Македонский: *рикал, копал – 92 мс./ и се што му препречило – 92 мс..* Румынский: *răsturnând iarna câte un pietroi de brâloage – 73 мс./ spălându-l în somn – 73 мс.*

При этом небезынтересно отметить следующую жанровую закономерность: бинарная последовательность речевых единиц в изохронии встречается в основном в сказке, а бинарная последовательность средней длительности звука в речевых единицах представлена в большей степени при чтении художественного текста. О бинарности стихотворной строки мы уже говорили. Таким образом художественный текст подстраивается под изохронную программу более сложным образом, как бы допуская программу усреднения скорости звука в перцепции рецептиента. В дополнение к этому можно заметить также, что "излюбленные" средние продолжительности речевых единиц в гораздо большей степени совпадают по данным всех балканских языков и всех дикторов, чем "излюбленные" средние звуковые скорости. В последнем случае могут обнаруживаться какие-то индивидуальные скорости, которые характерны только для какого-то одного диктора. Для речевых единиц таких индивидуальных величин практически нет. Речевая единица имеет меньше склонности к чисто индивидуальному варьированию. Это заставляет предположить, что времена длительности речевых единиц и их набор являются в большей степени изначально заданными, а человек к ним подстраивается со своей индивидуальной скоростью. Хотя мы в начале и оговаривали ту осторожность, с которой нужно относиться к вопросу о диахронической типологии просодических типов, но все же эти последние данные (бинарная изохрония) заставляют предположить, что просодия стиха была как бы первичной (см. эту гипотезу на основании других интонационных показателей в работе Николаева 1979), просодия сказки – следующим, а просодия художественного текста – последним этапом просодической эволюции.

Некоторые закономерности являл собой и конец отрывка: текст сказки во всех языках заканчивался короткой речевой единицей, а художественный текст – длительным отрезком (факты пока никак нами не интерпретированные).

Последняя группа темпоральных характеристик относится также к структурным. Это вопрос о деформации (или сохранности) присоединения отдельных слов в пределах текста и входящих в него высказываний. Иначе говоря, это вопрос о силе воздействия фразовой интонации на словесную, что, по нашей концепции, служит показателем грамматикализованности интонационных моделей в данном языке. И здесь нужно сказать, что наименее "балканским" в этом отношении является румынский, в котором слово активно включено в синтагму, обеспечивая слитность речевого такта, что дает большие возможности формирования смыслоразличающей интонационной парадигмы. Неслучайно многочисленные работы Л. Дескалу по многообразным типам вопроса в румынском демонстрируют четкость различительных признаков для видов румынской интонации. В этом отношении румынский отчетливо принадлежит к романской группе с широко известным почти полным погружением слова в речевой тakt – как, например, во французском языке.

В других языках слово деформируется в тексте мало, албанский и новогреческий демонстрируют тенденцию к временной правоориентированности, т.е. к заметному продлению абсолютного конца высказывания. При этом заударный слог может быть равен ударному (подобное явление отмечено для польского языка) или даже превышать ударный по длительности (это в свою очередь отмечалось для украинского языка).

Более всего различия балканских языков по внутреннему устройству темпоральной структуры отмечались для стихотворных отрывков. В настоящей работе мы не будем ставить вопрос о причинах этого различия, а ограничимся лишь констатированием этих различий.

Сербохорватский стих характеризуется членением на отрезки по две–четыре строки. Эти отрезки устроены следующим образом: начало текста монотонно и гласные кратки (независимо от типа акцента), середина более протяжена, а чередование ударных и безударных здесь более очевидно. В конце единицы слоги сильно

растягиваются, т.е. выявляется четкая правоориентированность, но различие между ударными и безударными может сохраняться. Например,

*Намера је намерила била
На јунака Орловића Павла,
На књежева млада барјактара.*

Темпоральные характеристики начала: 100–80–120 / 80/60–60–
60–60 / 100–70 / 80–80–90–60 / – *Намера је намерила била*; темпо-
ральные характеристики конца: 160–60/70–100–200–70 – *млада
барјактара*.

Сербохорватский стих – это классический десетерац. В болгарском стихотворении был представлен другой исконный славянский речитативный размер – восьмисложник (см. о нем Гаспаров, 1989, стр. 20). Отсутствие в болгарском языке тональных акцентов обеспечивает еще оольшее уравнивание по времени ударных гласных независимо от их качества. Более того, происходит выравнивание по времени и ударных, и безударных гласных. Например, *Пофали се момина майка*: 120-120-120-100 / 120-100-80 / 120-80. В целом же членение стиха на речевые единицы так же имеет место, как и в серохорватском. Так, конец указанного отрывка, *от месяца ѹ дваж гиздава* имеет структуру: 80–160–60–140/80 / 140-80-180-160. Здесь отчетливо видно, как "набирают силу" ударные и одновременно происходит увеличение длительности звуков к концу речевой единицы.

Сходную структуру имеет и македонский стих, например, трехстрочная речевая единица:

*Изникнала јаболкница:
на две гранки две јаболки,
на третата славеј пее* (мы не приводим здесь цепочки цифровых данных для экономии места).

И в албанском стихе, и в новогреческом ("Баллада о мертвом брате"), и в румынском в целом можно говорить о той же модели: от укороченного со сглаженным различием ударных и безударных начала к растянутому концу через более вариативную середину. (Это не является темой данного исследования, но поскольку, в целях большего труда, о котором сообщалось выше, были проанализированы все просодические параметры текста, считаю нужным

упомянуть, что акцентные показатели стихотворной строки были как бы диаметрально противоположными: яркое начало и ослабленный конец). Возвращаясь к румынскому стилю, хотим только добавить, что растянутость конца обеспечивалась здесь и сегментными средствами: конечный ударный приходился на слог с дифтонгом – *plai, rai, miei, ciobănei, zavoi, de noi, de voi*; или на слог с легко продлеваемым сонорным – *moldovan, unguorean, urmăcean*; пе-нультическое ударение тоже падает на слог с дифтонгом или за пе-нультическим ударением идет сонант: *se vorbiră, laie*, при этом оба приема могут объединяться: *sfatuiră, soare, omoare, bolnăvioară, mioară*, т.е. и подударный дифтонг, и последующий сонант.

Славянская часть балканского стихотворного материала отличалась некоторой необязательной, но явно просвещивающей тенденцией к квантитативной ямбичности. Например, македонский, *на третата славеј nee – 60-100-80-100/100-130-200-80* и т.д.

Ямбическая тенденция наблюдается параллельно с указанной выше тенденцией к бинарной изохронии. Очевидно, обе эти линии соответствуют каким-то глубоким процессам просодической диаграммы, говорить о которых мы пока не решаемся.

Итак, какие выводы общего характера можно сделать, опираясь только на темпоральные просодические характеристики балканских текстов трех указанных жанров?

Постараемся их сформулировать:

1. Усредненные характеристики наиболее общие – настолько, что говорят об универсальных закономерностях: речевые единицы художественного текста протяженнее единиц сказки. Средняя продолжительность звука больше всего в народном стиле, затем в сказке средняя продолжительность звука больше, чем в тексте.

Специфическим явлением оказалась "бинарная изохрония", отмеченная на многих уровнях, начиная от рассеченной на две части стихотворной строки и кончая длительностью контактных ударных.

2. Абсолютные характеристики продемонстрировали необычное для интонологии явление – наличие "излюбленных" абсолютных показателей: протяженности речевых единиц, длительностей ударных и заударных вплоть до буквального, а не относительного совпаде-

ния. Этот феномен мы объясняли спецификой речевого общения на Балканах: частым контактом с не слишком знающим твой язык соседом.

3. Структурные характеристики в балканских языках характеризовались слабой модификацией слова во фразе (кроме румынского материала); мало ритмизированными рядами речевых единиц (отчасти, может быть, ритм намечался в сказке). Как правило, отрывок из сказки заканчивался коротким отрезком, а отрывок из художественного текста – отрезком протяженным. В стихотворной строке начало оказывалось со сглаженными различиями ударных и безударным и с краткими гласными, середина демонстрировала большие вариативные возможности, к концу происходило резкое увеличение длительности гласных с сохранением различия между ударными и неударными. Для славянских языков Балкан в стихе можно было наблюдать ямбическую тенденцию, не соотносимую с реальной ритмикой входящих в стихотворную строку слов.

Сходство на уровне характеристик первого типа несомненно предсказуемо. Сходство характеристик второго уровня оказалось абсолютно неожиданным. Сходство на уровне характеристик третьего типа, т.е. структурных, продемонстрировало еще не описанную пока для стиха картину.

Таким образом, объединяющую тенденцию для языков Балкан на темпоральном уровне просодии можно считать явной.

Литература

Гаспаров 1989 – Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. М.

Lehiste, Ivić 1980 – Lehiste I., Ivić P. The intonation of Yes-or-No questions – a new Balkanism? //Balkanistika, VI.

Николаева 1973 – Николаева Т.М. Смысловое членение текста и его индивидуальные варианты //Semiotyka i struktura tekstu. Warszawa.

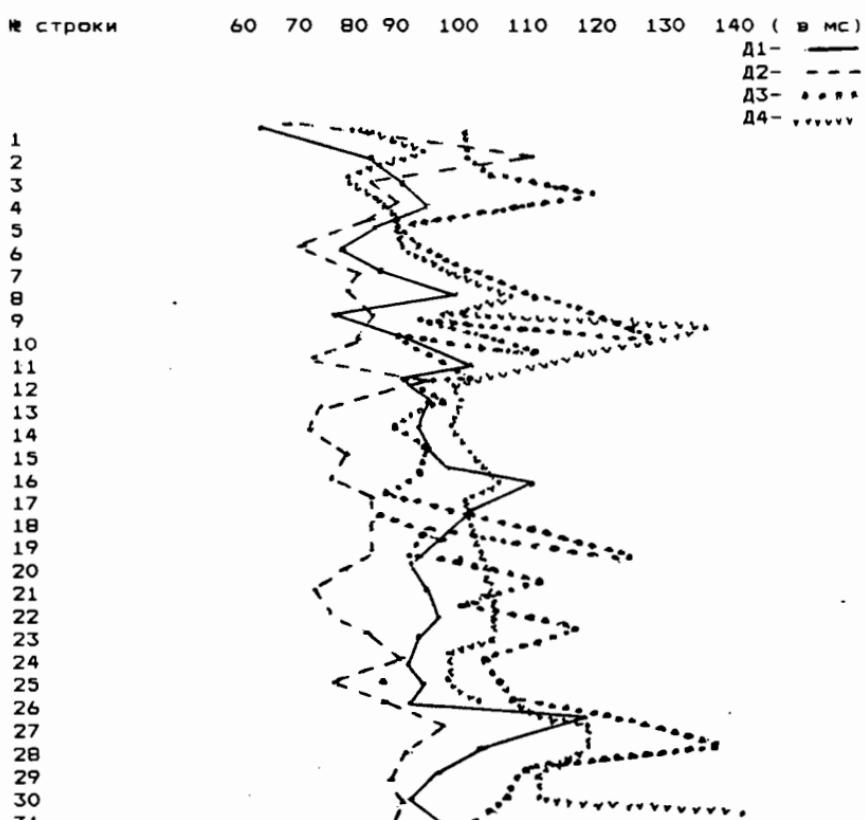
Николаева 1979 – Николаева Т.М. Стихотворная и прозаическая строки: первичное и модифицированное // Balcanica. M.

Николаева 1993а – Николаева Т.М. Временные загадки балканской просодии //Проблемы фонетики 1, M.

Николаева 1993б – Звучание балканского стиха // Philologia slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого, M.

- Николаева 1994* – Время и речевое общение на Балканах //
Знаки Балкан. Ч. II.
- Perlin, Sawicka 1991* – Perlin J., Sawicka I. Is there a Mediterranean phonotactic community? //Studies in the phonetic typology of the Slavic languages. Warszawa.
- Розанова 1983* – Розанова Н.Н. Суперсегментная фонетика//
Русская разговорная речь. М.
- Саука 1977* – Саука Л. Интонация в сказке/Фольклор. Поэтическая система. М.
- Sawicka 1986* – Sawicka I. Syllabic structure in Slavic languages//Rocznik slawistyczny, XLV/1.
- Sawicka 1987* – Sawicka I. Struktura sloga u balkanskim jezicima. Wrocław.
- Цивьян 1990* – Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.

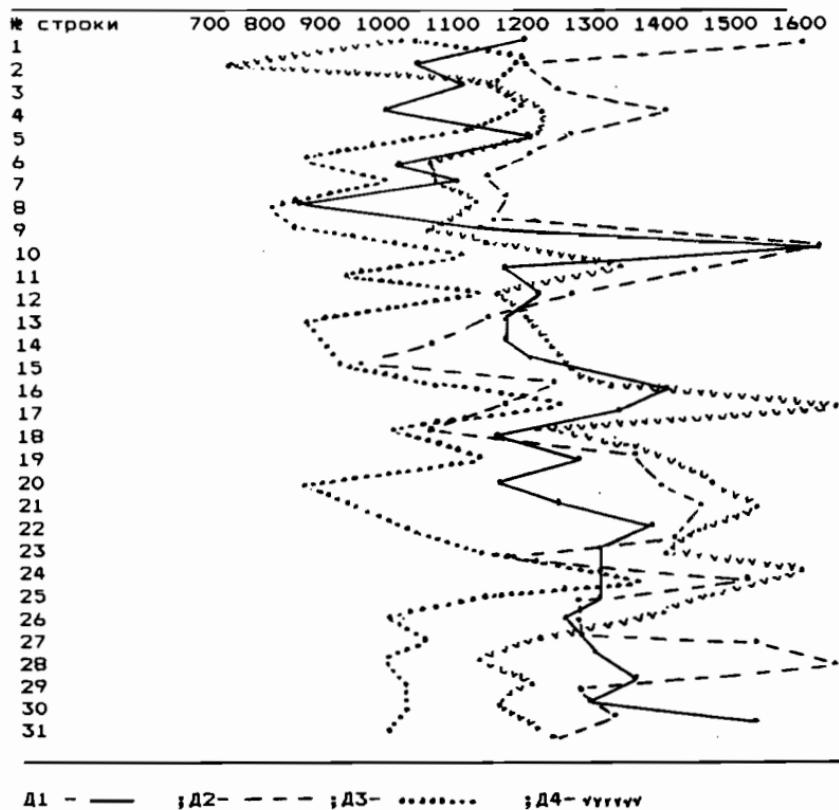
График № 1. Средняя продолжительность звука в строках "Миорицы"



Типичная СД звука: Д1-91 мс; Д2-77 мс; Д4-87 мс.

Пики подъемов (по строкам): Д1-
2, 7, 10, 16, 19, 27, 29, 31; Д2-2, 12, 27; Д3-4, 8, 10, 16, 20, 23, 29; Д4-
4, 8, 11, 17.

График № 2. Средняя продолжительность строки в "Миорице"



И.И. Толстой

ЮЖНОСЛАВ. ЦРНА ЗЕМЉА, ЧЕРНА ЗЕМЯ И БЕЛИ БОГ, БЕЛ БОГ
В СИМВОЛИКО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

К немногочисленному ряду ритуальных плачей, оплакиваний или похорон разных мифических личностей, животных, насекомых и предметов – южнослав. *Германа*, полесск. *Макарки*, русск. *Масленицы*, Костромы, *Кузьмы-Демьяна*, Ярилы, зап.-слав. *Марены*, *Смерти*, южнорусск. кукушки, вост.-слав. лягушки, рака, ужа, а также мух, пауков, тараканов, клопов, вшей (см. Тол. ПБРФ), – совершаемых не в шутливом, как например "похороны Сидора Карповича", а во вполне серьезном ритуальном и отнюдь не пародийном плане, можно прибавить еще один, пока уникальный пример.

Еще недавно, в середине нашего века, женщины-черногорки из окрестностей Никшича, занимавшиеся очень архаическим видом лепного гончарства и делающие "црпуље" – латки, большие глиняные плошки или сковороды для печения хлеба на очаге, когда собирались приступить к своему ремеслу и шли копать глину, исполняли по пути такой плач-причитание:

Диван ли смо занат узеле,
Куку нама!
Да са *црне земље* дјецу
прехраниле,
Ми кукале!
Црн ли смо занат узеле,
Да *црну земљу* рукама
преврчали
Ми кукале!
А кад другог рада нема,
Леле нама!

Удивительное ремесло мы выбрали,
Горе нам!
Черной землей детей
кормить,
Восплачаем!
Черное ремесло мы выбрали:
Черную землю руками
разминать (перевертывать).
Восплачаем!
А другой работы нет,
Горе нам!

Черногорки работали небольшими группами или по двое. Приведенное выше причитание записал некто Вук Джепич (Вук Ђепић), а опубликовал в 1951 г. известный сербский этнограф Миленко Филипович в монографии о балканской женской керамике (Фил. ЖКБН, 117).

Женское причитание о своей "черной" рабочей доле интересно само по себе, как очень архаический тип ритуального действия, направленного на удачу в работе. По тому же принципу сербы выбирали сироту- "додолу" в обряде вызывания дождя, чтобы высшие силы сжались и послали влагу на иссохшую землю, или женщины Полесья плакали об "утопившемся" Макарке, чтобы он вылез из воды и "разлил слезы по святой земле". Видимо, и плач о своем ремесле обеспечивает успех ремесла, и плакать поэтому надо до начала работы, до начала "жизни" глиняного горшка или латка (о "жизни" горшка см. Тол. ЖМК, 137).

Однако наше внимание привлек более частный вопрос, а именно эпитет к слову *земља*, который для южнославянской языковой традиции можно считать постоянным. Сербы и хорваты, прощаясь с покойником, нередко говорят: "*Нека му је лака црна земља!*" , что соответствует русскому "Пусть будет земля ему пухом!". О покойнике, умершем говорится, что "его прячет черная земля": *крије га црна земља* (Сада га овдје више није, / Црна земља већ га крије); смерть объясняется объятием "черной" земли: *Загрлила га је црна земља*, уходом под "черную" землю: *Он оде под црну земљу*. Желание русского "провалиться от стыда сквозь землю" понятно сербам, в этом случае *они се сами стиде да би од срамоте у црну земљу пропали* (примеры из РСХКН VI, 793–794). Болгары, проклиная кого-либо, желают, чтобы "черная" земля его не приняла после смерти: *Църната земя да го не приbere!*, или чтобы выбросила его кости: *Земя му кости измътала* (Млад. БТР, 793). Этот мотив особенно распространен в южнославянской среде, но не чужд и другим славянам, равно как и другим народам, в том числе и кавказским. Нам о нем недавно напомнил покойный Тенгиз Абуладзе в фильме "Покаяние". Болгары своих покойников предают "черной" земле: *предават на черната земя* (ФРБЕ II, 190). Они же в своих надгробных рыданиях, "творящие песнь", причитают:

Земе, земе, *черна*, темна.
Що изидаш, що изпиваш.
Та изеде и моено,
и моено първо либе.

Стуене, баба, Стуене,
как са, мило, польга
у тъз *черна зимя* да идиш?
Ут там никой ни съ й върнал.

Подобного характера и македонские причитания:

Црна земјо, шчура земјо,
Зашто си се отворила,
Како ламја си зинала?
Кого, земјо, ти се готвиш
Да го лапнеш, да го голтниш?

Земля, земля, *черная*, темная.
Что ты поедаешь, что выпиваешь?
Ты пожрала и мою,
И мою первую любовь.

(Родопы, Кауф. ПДОБ, 14).

Стоян, батько, Стоян,
как ты, милый, обманулся,
в эту черную землю пошел?
Оттуда никто не вернулся.
(Кауф. ПДОБ, 246).

Черная земля, скучная земля,
Зачем ты открылась,
Как дракон разинула пасть?
Кого, земля, ты готовишься
Схватить, проглотить?
(Кауф. ПДОБ, 14).

Устойчивое словосочетание *црна земја* характерно для всей македонской народной поэзии в целом. Ограничимся лишь примерами из записей начала века в окрестностях Скопля (Скопская Црна Гора): "пукнала пушка од лудо младо, / падна Румена *на црна земња*" – "выстрелил из ружья лихой молодец, упала Румена на черную землю" или "а ја сам ти западнало, / западнало у дубине, / у дубине, у тамнине, / *црна земња* притиснала" – "а я провалился, провалился глубоко, в глубину и тьму, черная земля придавила" (запись А. Петровича, 1907 и 1901 гг. – РМНП, II, 449).

Словенцы о погребенном покойнике говорят: *rokniva ga četa zemlja* или *v krili črne zemlje* – 'в объятиях земли'; саму же смерть они называют разбоем и поборами "черной земли": *top čte zemlje* (SSKJ I, 313; Glon. SSJ, 474). В народной словенской поэзии *črna zemlja* – устойчивый образ и символ. В белокраинской песне о раненом герое Петре Ковачевиче поется, что он, умирая, просил написать письма матери и любимой; матери – чтобы она не ждала, а любимой – чтобы выходила замуж за другого, "потому что молодец Перо венчался с черной землей и зеленою травой" ("Da se junak Pero je oženil s černo zemljo i zeleno travo" – Strek. SNP I, 740, № 854). К приведенным выше южнославянским фразеологизмам примыкает новогреческая поговорка, употребляемая по от-

ношению к смерти, чаще всего преждевременной: (*tōv*) ἔψαγε τὸ μαῦρο χῶμα или (*tōv*) ἔψαγε τὸ μαύρη γῆ(ζ) – в дословном переводе "съела его (ее) черная земля" (устн. сообщ. Д. Яламаса). Таким образом, устойчивую синтагму *ирна земља, черна земля, маӯр хома* можно считать балканским, хотя это утверждение требует дополнительного материала.

В западнославянских языках интересующее нас словосочетание не является устойчивым и малоупотребительно. В чешско-моравских говорах можно услышать о грязном человеке, что он *černý jak zem* – 'грязный, черный как земля' (Zaor. LR, 619), а у словаков бытует пословица “V čiernej zemi sa chlieb rodí, a na bielu psy s...” – На черной земле хлеб рождается, а на белую землю собаки с...” (Zat. SPPU, 57). Эта пословица известна и полякам: “Na czarnej ziemi chleb się rodzi” или “Na czarnej roli biały chleb się rodzi”, или “Na czarnej roli chleb sie rodzi, a na białą psy straja” (NKPP I, 255). Она явно построена на противопоставлении черной земли белому хлебу и на идее, что не все черное – недобродетельное, плохое. Для польского народного сознания характерна устойчивая ассоциация земли с признаком "святая", а не "черная". "Святая" – *światła* выступает как постоянный эпитет с существительным *ziemia* "земля". Характерно, что фразеологизм “czarny jak święta ziemia”, “czarny jak ta święta ziemia”, “czarny jak ta Boża ziemia” встречается чаще, чем вариант “sczerniały jak ziemia”. То, что в этом случае *czarny* означает, как в моравском примере, "грязный", мы видим из варианта “brudny jak święta ziemia” (NKPP I, 352–353).

Поговорка о черной и белой земле (почве), имеющая ряд западноевропейских соответствий, известна и в украинской среде: "На чорнім хліб ся родить, а на білі срати ходить" (Фр. ГРНП III, 319). Иван Франко поясняет, что "чорне" – это пашня-рілля, а "біле" – бумага-папір. Не исключено, что эта шуточная поговорка у славян заимствована с запада. По сути дела, она может быть исключена из нашего рассмотрения без особого ущерба для остального материала и общего заключения.

Понятие "святой земли" характерно для кашубской традиции: “*Zéma je svatá*”, “*Ne sq vārt, že jix ta zéma svatá nosi*” – "Они

недостойны того, что их святая земля носит". Кашубы еще во время второй мировой войны скрещивали руки на груди и целовали землю, произнося молитвенные слова: "Poxválonă bęgkaj svatā zémko za ten xlébk, so nama daješ" – "Слава тебе, святая землица, за хлеб, который ты нам даешь" (Sychta SGK VI, 222). *Земля святая* присутствует во многих украинских фольклорных текстах разных жанров: "Бувай здорова, як риба ... багата, як земля святая!" (Ном. УПП, 89, № 4562), "Земля б ёго святая не приймала! (Ном. УПП, 42, № 3795). В то же самое время на украинской этнической территории бытует и словосочетание *сировая земля*: "Хоч сирової землі хватайсь!" (Ном. УПП, 42, № 2031).

У лемков-русинов в Восточной Словакии записан фразеологизм *piti* (=пойти) *до чёрной зёмли* в значении 'умереть' (Вар.-Ів. ФСЛГ, 58), что соответствует южнослав. серб. *он оде под црну земљу*, болг. *да идши у тъз черна земя*. Таким образом, выявляется еще одна не зафиксированная карпатско-украинско-южнославянская изоглосса.

Великорусская и отчасти белорусская традиция сохраняют устойчивое сочетание *сыра земля*, чаще *мать сыра земля*. В. Даль в своем знаменитом словаре привел такие примеры, как: *Не роди мать сыра земля!* "Не дай Бог!", *Земля мать подает клад*, *Мать сыра земля говорит нельзя* (Даль ТСЖВЯ, стлб. 1691). Число подобных примеров можно было бы значительно увеличить за счет фольклорного материала. Великорусское *мать земля* имеет прямое соответствие в сербскохорватском *мајка земља*, особенно в поговорке *pijan kao majka zemља* 'мертвецки пьян' (РСХКНJ, XI, 781),ср. также болг. *пиян като земя* (Слав. БПП, 447), полесск. *пънныи бы зымнй*, белорусск. могилевск. *пънныи як зямля*, минск. *пънныи як зямля*. О смысле и происхождении этих фразеологизмов мною два десятилетия тому назад была написана статья (Тол. ES, 271).

Постоянный эпитет *сырая* по отношению к земле отмечен и в украинской традиции. Так, в сборнике А. Метлинского "Народные южнорусские песни" (Киев, 1854) находим: *Сырая земля, – ти же мами моя* (стр. 39). Таким образом, на украинской диалектной территории можно найти и зап.-слав. *святая земля*, и вост.-слав. *сырая земля*, и южнослав. *чёрная земля*. Последнее записано только

у лемков в с. Старина, округа Стара Любовня (Вост. Словакия – Вар.–Ів. ФСЛГ, 58). Специальное картографирование постоянного эпитета слова *земля* дало бы более сложную и точную картину. Кстати следует отметить, что устойчивое словосочетание *сурова земля* известно и в болгарской среде: *Кланям се до суровата земля* – говорят, когда хотят засвидетельствовать свое глубокое уважение (ФРБЕ I, 520).

* * *

Болгарский лексикограф Найден Геров, определяя слово *земля* как "мир, в котором мы живем", приводит к этому толкованию пример: *От чорната земя до сине небо. Един Господ не небето и един цар на земята* (Гер. РВЯ II, 151–152). Согласно этой поговорке земля – *черная*, небо – *синее* ... а Бог? Бог у западных болгар, македонцев и восточных сербов – *белый*, как это видно из следующих примеров:

Зъмъчи съ Бужа Майкъ

Мучиласъ Божия Мать предродовыми муками

Уд Игнажден ду Коледъ
Дъ си дубий бялъ Богъ.
Дубиль гу нъ Коледъ...

От дня св. Игнатия до Рождества,
Чтобы родить (получить) белого Бога.
Родила (получила) его на Рождество...
(Ил. СНУО, 75–76).

По мен иде ден Божича,
он је крстил небо, земја,
он ќе крсте машко дете,
машко дете, бела Бога

Ко мне идет день Рождества,
он крестил небо, землю,
он окрестит мальчика младенца,
младенца, белого Бога.

(РМНП I, 137).

В болгарской и македонской колядках речь идет о младенце Христе, однако в болгарских и сербских фразеологизмах, вероятно, говорится о Боге или боже вообще (неясно, с каким, христианским или языческим, мировоззрением связано возникновение интересующих нас словосочетаний, поэтому трудно определить, какой должна быть буква *б* – прописной или строчной). Стефан Младенов в его незаконченном, но весьма интересном по замыслу "Болгарском толковом словаре с учетом народных говоров" приводит такие примеры: *вика до бѣла бога; пиши, та се чува до бѣла бо-*

*иа** и поясняет, что *до бога* значит 'очень сильно' (т.е. "очень сильно кричит" и "очень сильно пищит"); *Нѣмам си бѣла бога от той човек* – "Нет покоя от этого человека" (ср. "Света белого не вижу от этого человека"). Другой фразеологизм – *да видя бѣла бога* – толкуется как *да видя бял ден*, дословно – "чтобы видеть белый день" (Млад. БТР I, 175, 248). В академическом "Словаре болгарского языка" выражение *виждам (видя) бѣла бога* (с пометой *диал.* – диалектное) толкуется как "живу хорошо, мне везет в жизни" и иллюстрировано примером: "Мама, която слагаше палеца си вместо подпис, въздъхна и като постоя учудена, горчиво се усмихна: – Да-но, мама, дано барем ти видиш бѣла бога!" ("Мать, которая прижимала палец к бумаге вместо подписи, вздохнула и, постояв удивленно, улыбнулась горькой улыбкой: – Хотя бы ты, мама, хотя бы ты живешь настоящей жизнью" – РБЕ I, 682).

Ни белградский, ни загребский академические словари сербскохорватского языка не отмечают фразеологизм *бели бог*, хотя он известен в некоторых шумадийских и восточно-сербских говорах. Миленко Филипович свидетельствует, что в Такове "очень часто слышатся выражения "Не види ни белог бога", "Како не видосте белог бога?" и т.п. (Фил. Так. 208–209), а в зоне Сврлига (Вост. Сербия) о неспокойном, нервном ребенке говорят: "од њега нема бели бог", что, вероятно, должно означать "от него нет покоя". Ср. болг. "Нѣмам си бѣла бога от той човек".

Судя по всему, словосочетание *бели бог*, *бел бог* представляет собой редкий архаизм, который к тому же из-за недостаточной изученности славянской диалектной фразеологии еще плохо зафиксирован и никак не истолкован. Тем не менее, даже наличествующие материалы, из которых можно видеть соотношение разных эпитетов, относящихся к *земле*, и, что не менее существенно, – географическую привязанность этих эпитетов, – позволяют предположить, что в славянской традиции *белый бог* противопоставлялся *черной земле*, а не черному богу. Черного бога упоминает немецкий хронист XII века – Гельмольд, описывавший, в основном, жизнь и ис-

*Нами восстанавливается орфография, которой пользовался С. Младенов, так как диалектная основа его примеров им не определена, но есть основания предполагать, что она западноболгарская.

торию поморских (балтийских) славян. В 52-й главе его "Хроники славян", озаглавленной "Об обычаях славян", сообщается, что "Есть у славян удивительное заблуждение. А именно: во время пиров и возлияний они пускают вкруговую жертвенную чашу, произнося при этом, не скажу благословения, а скорее заклинания от имени богов, а именно доброго бога и злого, считая, что все преступления добрым, а все несчастья злым богом направляются. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом, или *чернобогом*, то есть черным богом" (Гельм. СХ, 129–130). По мнению В.В. Иванова и В.Н. Топорова, "на основе этого противопоставления реконструируется пара *Белобог – Чернобог*, воплощение противопоставлений "счастье – несчастье, белый – черный" и т.д." (МИМ II, 625). Такую реконструкцию можно считать достаточно смелой и в той же степени ненадежной. Пара *чёрный – белый* не обязательна во всех случаях, и можно привести много примеров, когда существует лишь один компонент этой пары. Так, в бассейне Днестра есть *Чорна Розтока* и просто *Розтока*, но нет "белой" Розтоки, в бассейне южного Буга есть *Чорна Руда* и просто *Руда*, но также нет "белой" Руды, но в бассейне Прута есть и *Чорний Черемош*, и *Білій Черемош*, и просто *Черемош*, и т.д. (СГУ 54, 603, 612–613). Число подобных примеров, и притом из различных областей народной культуры и языка, можно значительно умножить. К тому же у Гельмонда слово *Zcerneboch* употреблено как толкование слова *Diabol*: "ideo etiam malum deum sua lingua *Diabol* sive *Zcerneboch* i. e. nigrumdeum appellantes". М.Р. Фасмер в своем этимологическом словаре в статье о слове *чёрт* напоминает: "Эвфемистической заменой слова *чёрт* является *чёрный*" и ссылается при этом на Д.К. Зеленина. Тут же он добавляет, что *чёрным словом* называется у русских ругательство с упоминанием имени черта. Название черта – *чорний, черный* характерно для северорусской традиции. Ср. также болг. диал. *черен като дявол*; словацк. *ciertu ako cert*.

Еще в начале нашего века В. Неринг высказал суждение, что название *Bělobogъ* – литературного, сочинительного происхождения, также как и название двух лужицких гор *Četovoh* и *Běloboh*. Этой же точки зрения придерживался три десятилетия спустя и П. Недо,

исследовавший упомянутые лужицкие топонимы и считавший их продуктом романтических настроений минувшего XIX века (Nedo Cz.B.). Безусловно такой же данью славянскому патриотическому романтизму можно считать приведенные Г.С. Раковским названия богов *Бълъ Богъ* или *Беліа*, *Белинъ* и *Чърны Богъ* или *Чърнило* в его журнале "Българска старина", т. I (Букурешт, 1865, с. 23). Эти названия не обнаруживаются ни в болгарском фольклоре, ни в болгарских диалектологических записях и словарях.

И все же в зоне, где когда-то обитали балтийские славяне, у кашубов известный собиратель кашубского лексического богатства Бернард Сыхта зафиксировал слово *čarni bøk*, уменьш. *čamti bøcik* – дословно ‘черный бог’, ‘черный божок’, означающее ‘вид овода, черного овода, которому кашубы приписывают демоническую силу’⁹ (Sychta SGK I, 150).

Остается еще напомнить хорошо известный факт, что на пути из Москвы в Троице-Сергиеву Лавру, приблизительно в 15-ти верстах от столицы, было урочище *Белые Боги*. “Нельзя ли видеть в этом названии следы финского мировосприятия?” – задает вопрос Генрих Ловмянский и не дает на него ответа (Lowm. RSU, 189). Для того чтобы получить ответ, нужно провести отдельное и специальное исследование.

Наконец, любопытно привести верхнелужицкий фразеологизм *cerita běteho barbić* – дословно ‘чарта белого красить’ со значением ‘тщетно делать что-либо’ (Ив. ФСВЯ, 79). Не потомок ли это поморского незафиксированного Белобога? И на этот вопрос скоро-го и односложного ответа нет. Нужно учитывать, что, по словам Гельмольда, *Zcerneboch* упоминался в здравице “во время пиров и возлияний” (*in conviviis et compotationibus*). А в такой ситуации возможно всякое.

Сокращения

- Вар.-Ів. ФСЛГ – Вархол І., Івченко А. Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. Пряшев – Братіслава, 1990.
Гельм. СХ – Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963.

- Гер. РБЯ – Геров Н. Речник на българский язик. Ч. II. Е–К. София, 1897.
- Даль ТСЖВЯ – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. А–З. СПб.–М., [1904].
- Ив. ФСВЯ – Ивченко А.А. Опыт создания фразеологического словаря верхнелужицкого языка // *Létopis Instituta za srbski Judošpyt*. Rјad A, № 35. Budysin, 1988. S. 76–87.
- Ил. СНУО – Илиев А.Т. Сборник от народни умотворения, обичаи и др. София, 1889. Кн. I.
- Кауф. ПДОБ – Кауфман Н., Кауфман Д. Погребални и други оплаквания в България. София, 1988.
- МИМ – Мифы народов мира. Т. I–II. М., 1980, 1982.
- Млад. БТР – Младенов Ст. Български тълковен речник с оглед към народните говори. София, 1951.
- Мих. БНМ – Михайлов Панчо. Български народни песни от Македония. София, 1924.
- Ном. УПП – Номис М. Українські приказки, прислів'я и таке інше. Сіб., 1864.
- РБЕ I – Речник на българския език. Т. I. София, 1959.
- РМНП I, II – Речник на македонската народна поезија. Скопје. Т. I. А–Г. 1983; Т. II. Д–S. 1987.
- РСХКНЈ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Књ. VI. Београд, 1976.
- Слав. БПП – Славейков П.Р. Български притчи и пословици и характерни думи. 2 изд. София, 1954.
- СГУ – Словник гідронімів України. Київ, 1979.
- Тол. ЖМК – Толстые И. и С. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 130–141.
- Тол. ПВРФ – Толстая С.М. Похороны как вторичная ритуальная форма // Конференция "Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд". Москва, 1985.
- Тол. RS – Толстой М.І. Rutheno-serbica // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мінск, 1972. С. 270–274.
- Фил. ЖКБН – Филиповић М.С. Женска керамика код балканских народа. Београд, 1951.
- ФРБЕ – Фразеологичен речник на българския език. Т. II. София, 1975.
- Фр. ГРНП III – Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Т. III, вип. II // Етнографічний Збірник. Т. XXVIII. Львів, 1910.
- Глон. SSJ – Glonar J. Slovar slovenskeg jezika. Ljubljana, 1936.

- Łowm. PSU – *Łowmiański H.* Religia Słowian i jej upadek. Warszawa, 1979.
- Nedo Cz.B – *Nedo P.* Czorneboh und Bieleboh – zwei angebliche Kultstätten in der Oberlausitz // *Lětopis Instituta za serbski ludospyt*. Rjad C, № 6/7. Budyšin, 1963/64. S. 5–18.
- NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. Warszawa. T. I. A–J. 1969. T. II, III. 1972.
- SSKJ I – Slovar slovenskega knjižnega jezika. Knj. I. Ljubljana, 1970.
- Sychta SGK VI – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. VI. U–Ż. Wrocław – Warszawa – Kraków. 1973.
- Štrek. SNP I – *Štrekelj K.* Slovenske narodne pesmi. Z. I. Ljubljana, 1895/1898.
- Zaor. LR – *Zaorálek J.* Lidová rčení. Praha, 1963.
- Zát. SPPU – *Záturecký A.P.* Slovenské príslavia, porekadlá a úslovia. Bratislava, 1965.

T.B. Цивъян

ИЗ БАЛКАНСКОГО ПАСТУШЕСКОГО ТЕКСТА:
АЛБ. *BARI* 'ПАСТУХ'

Название сборника, в котором помещена эта заметка, может показаться несколько вычурным, излишне привязанным к моде. И время, и пространство всегда представляли благодарное поле для наблюдений, рассуждений, эффектных экспериментов, а сейчас эта тема стала, то что называется, *en vogue*: в мире *человека*/в мире, ориентированном на *человека* (т.е. антропоцентричном), она была и остается насущной для *человека*. Сблизим два известных и не раз цитированных (в том числе и автором заметки) пассажа.

На пути к чаше Граала Гурнеманц показывает Парсифалю точку (место/момент, место-момент), где/когда *время превращается в пространство*, иными словами, где/когда они сливаются друг с другом: происходит объединение, изначальное и основоположное, вернее, восстановливается исходный статус. – В космогоническом процессе время и пространство актуализировались ("возникли", "трудились") вместе. Разделенными же они оказались в секуляризованном антропоцентричном контексте, т.е. в восприятии "человека культуры" устроенного таким образом, что в непосредственном "бытовом" (*дневном*, как сказал бы Ремизов) опыте он способен усваивать мир лишь "разделяюще-аналитически", в линейной последовательности и в классификационном разъединении его составляющих.

Неисчерпаемые вопросы Клоделя "Где я?" и "Который час?" являются, в определенном смысле, показателем не только первостепенной важности пространственно-временных координат, но и своего рода попыткой "свести" их вместе в непосредственном ощущении.

щении. Освоение пространства и времени как континуума манифестируется и в достаточно регулярных, если не клишированных выражениях времени через пространство и пространства через время; в конце концов, ответ на вопрос "сколько до города?" может быть дан и в терминах пространства (сколько километров, т.е. какое расстояние), и в терминах времени (сколько часов займет путь). Календарные обряды, когда в некий точечный временной момент, приуроченный к некоей точке пространства, происходит преображение мира, его новое и вечное творение, служат еще одной из бесчисленных иллюстраций борьбы человека с ограниченностью его собственной природы.

Не вдаваясь в дальнейшие рассуждения и не касаясь теологического, философского, "естественно-научного", литературного и т.п. аспекта этой неисчерпаемой проблемы, укажем лишь один локус, в котором пространство и время не только объединены, спрессованы, но и зашифрованы в этом своем единстве, притом наиболее экономным образом. Этот локус – *СЛОВО*.

Шифровка, или кодирование, в данном случае не метафора (если и метафора, то не более чем в контексте принципиальной метафоричности языка), но термин. На "бытовом" уровне *слово* может выступать едва ли не как этикетка, над соответствием которой *обозначающему* задумываются лишь в отмеченных случаях (например, при сложности прочтения или произнесения). Обращение к истории слова, к его истокам, приуроченным к определенному *месту* и к определенному *времени*, приведение *там и тогда к здесь и теперь*, что на этот раз действительно метафорически – обозначается как путь слова во времени и пространстве, обнаруживает те (истинные?) пространственно-временные измерения, в которых существует *слово* – основной инструмент, с помощью которого человек осваивает мир.

Конечно, речь идет прежде всего об этимологии. В данном случае, однако, она трактуется с некоторым расширением. По буквe, поиски этимона основываются, или во всяком случае начинаются с уровня *обозначающего*, т.е. с определения звуковых (фонетических, "материальных") соответствий. Строгое следование правилам компаративистики должно было бы в идеале приводить к однозначному

решению – если бы путь поисков соответствий был абсолютно прямым, не допускающим вариантов, разного рода девиаций. Комплекс *обозначающее/обозначаемое* (в традиционной терминологии *форма/содержание*) самим порядком элементов подталкивает к ощущению, что нужда в семантике возникает лишь после того, как возможности формы оказываются исчерпанными (хотя в реальности это обычно происходит одновременно или параллельно). Прослеживание пути *слова* во времени и пространстве оборачивается восстановлением/составлением сюжета, образа *обозначаемого*. Сюжеты и образы ветвятся, варьируются, накладываются друг на друга или контрастируют друг с другом вплоть до противоречия: это многообразие соответствует отпечаткам времени и пространства в *слове* и уводит от однозначности. Если обращаться к терминам семиотического анализа текста, так возникают разные прочтения *слова-текста* (sc. разные этимологические решения).

В мифopoэтической традиции *пастух* "имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путеводителя, *мессии*, патриарха, вождя и т.д."¹. Албанское обычное право (Канон Леке Дукадьини гл.11 "Скот", ст. 45 "пастух", § 143) определяет пастуха более сухо: " тот, кто *водит стадо скота на пастбище*"; пастух охраняет скот от любого рода опасностей – от воров и разбойников, от диких зверей и т.п. – и отвечает за него перед хозяином (§ § 144–151; таким образом, пастух предстает как слуга, а не как владелец стада). Примечательно заключительное "правило" (§ 152): "Пастух должен охранять стадо и не полагаться на то, есть ограда или нет, потому что « стадо требует сторожа, поскольку оно движется, а земля стоит на месте"². Здесь мотивы *охраны* и *движения* находятся в причинно-следственной связи: необходимость в *охране* вызвана обязательностью *движения*.

В этимологическом словаре Э. Чабея лексеме "со спорной этимологией" *bari* 'пастух'делено весьма значительное место³. В наши цели не входит ни изложение этой словарной статьи, ни тем более оценка убедительности разных вариантов: она *прочитана* нами, скорее, как фрагмент балканского *пастушеского текста*, по которому восстанавливается мифopoэтический (впрочем, в той же степени и реальный) образ *пастуха* – важнейший компонент концепта *homobalcanicus*. На возможность такого прочтения нас натолкнула сама ком-

позиция (структуря сюжета) "текста Чабея" (далес ТЧ), где в первом абзаце сконцентрированы те этимологические варианты, которые, будучи сложены вместе, в свою очередь, складывают образ *пастуха*, и этот *пастух* оказывается *пастухом* балканской традиции, балканской модели мира (БММ)⁴.

Итак, в албанском обычном праве *пастух* связан со *скотом*, *движением* и *пастбищем* (см. выше). Этимологии, соответствующие именно этим компонентам и расположенные именно в таком порядке – что само по себе примечательно –, начинают ТЧ и "задают тон" всему сюжету.

Первая, предложенная Мейером и поддержанная Бернекером, Йоклем и Фасмером, связывает *barī* с *berr* 'баран', ср. βάριχςι : ἄρνες 'ягнята' у Гесихия. – Заполняется ячейка *скот*.

Вторая принадлежит Вейганду, не согласившемуся с происхождением *barī* < *berr*. Вейганд интерпретирует пастуха как *путника*, *путешественника* (*Wanderer*), связывая его с глаголом *barés barīs* 'ходить, гулять, ткать'. Обозначение тканья по признаку движения (ср. рус. *сновать* и вошедший в последнее время в обиход термин *челнок* 'торговец, совершающий регулярные рейсы за товарами') понятно. Однако это лишь поверхностный уровень, "буквальная" метафора. *Ткать* вводит понятие *движения* в мифологический контекст, в парадигму творения – навивания, тканья – мира, причем это указывает не только на "ремесленный" способ его создания, но и на *движение* как таковое, а именно творческое движение было причиной, началом возникновения мира. Эта подспудная мифологичность бросает отсвет и на *пастуха* как божественного странника (вспомним, что пастушеский бог Гермес, находящийся в постоянном движении, имеет и функции психопомпа: он провожает "стада" душ в последнее путешествие). Вейганд интерпретировал *barī* по аналогии с тур. *үйїк* ' тот, кто идет, бежит; кочевник; пастух'. – Заполняется ячейка *движение*.

Третий вариант высказан Шимоховским, который видел в *barī* субстантивированное прилагательное, образованное от *bar-i* 'трава', поскольку *пастух* – это тот, 'кто "имеет дело" с травой, с лугом (пастбищем)'. – Заполняется ячейка *пастбище*.

Итак, *баран* (*скот*) – *движение* – *трава/луг/пастбище*. Это основные и наиболее значимые версии, открывающие ТЧ и намечающие главные контуры того, что можно назвать семантическим пор-

третом албанского *пастуха*: он связан со скотом, он находится в движении, в странствии, он имеет дело с травой/лугом/пастбищем. Таково начало (как бы пролог) ТЧ, на основании которого концепт *пастуха* может быть представлен следующим образом:

barí < *berr* + *barés* + *bar*.

Далее идет то, что в музыкальных формах называется разработкой: примеры, другие, представляющиеся Чабею более спорными этимологией и т.д. и, наконец, "развязка". Проведя *barí* через индоевропейскую перспективу, Чабей предлагает свой вариант: он считает *barí* отглагольным существительным, восходящим к *bār* 'нести груз, держать на спине' (*bār* *m bār*, *bāj*, *tbaj* и *bie* 'нести', которые со временем Боппа возводятся к и.-е. **bher-* 'нести, носить').

Чабей решительно отмечает наличие "семантических трудностей в объяснении *barí* через *bār*", говоря, что в пользу этого свидетельствует богатый материал, "взятый из многих европейских языков," который он и приводит⁵. Мы же возвращаясь к мифопозитическому уровню или к образам, диктуемым архетипической ММ (и, конечно, БММ), не можем не увидеть здесь и *доброго пастыря*, пастуха с ягненком на плечах: образ, существующий не только в Ветхо- и Новозаветной традиции, но распространенный и гораздо шире, например, в античном язычестве.

Эта этимология вносит весьма важный, может быть, наиболее существенный элемент в семантический портрет (албанского) *пастуха*: "держать при себе", "нести на себе" указывает на функцию *защиты, охраны*. В защите и охране нуждается беспомощное существо, которое, по определению, должно быть меньше и слабее своего хранителя. Это скрытое указание на "братьев наших меньших" в каком-то смысле оказывается более сильным определением функций *пастуха*, чем его связь со скотом (об этом в частности свидетельствует необходимость в уточняющих названиях *пастуха* по скоту, с которым он имеет дело – овчар, волопас, козопас, свинопас и под.).

Когда Каин, убив Авеля, говорит "Разве сторож я брату своему?", не состоит ли его преступление еще и в том, что он нарушил обязанности защитника и охранителя *младшего* и нуждающегося в помощи, т.е. поступил как *анти-пастух*?

В этом смысле классическим *добрым пастырем* предстает

Эней, выносящий на плечах старика-отца из горящей Трои⁶.

Семантический портрет *пастуха* дополняется еще одним компонентом и выглядит теперь так:

bari < *berr* + *barés* + *bār-i* + *bār*

пастух имеет дело со скотом, идет [с ним] на луг / пастбище и ведет, держит/несет (на себе) = охраняет его.

Перед нами минимальный албанский *пастушеский текст*, точнее, его формульное выражение.

Этот комплекс значений полностью соответствует разделу об обязанностях *пастуха* в Кануне Леки Дукадьини, см. выше⁷; здесь правда, не отражены ни опасности, подстерегающие пастуха и стадо (однако, сама функция охраны может подразумевать и наличие опасности), ни активная, вплоть до агрессивности, роль *пастуха* в соответствующих ситуациях. Эта, "теневая", сторона его семантически амбивалентного портрета соотнесена с другим звуковым комплексом и с другой системой значений, о чем здесь не говорится⁸.

В *bari*-формуле можно видеть своего рода анаграммирование соответствующих понятий, решенное достаточно изысканным способом: "самоанаграммирование", которое является одновременно и автометаописанием, раскрытием собственных функций и тем самым собственной сути. Многослойная, как бы спрессованная ("соборная") анаграмма самой своей структурой демонстрирует наиболее экономный способ кодирования, без излишних затрат "на материал". Следует учитывать, что эта спрессованность (тавтологичность) дает свободу выбора решения или по крайней мере установления иерархии, в том числе и временной: что в концепте *пастуха* является главным, исходным, первоначальным, а что – антуражем этого главного, возникшим позднее.

Казалось бы, ответ ясен: *пастух* определяется своей связью со скотом. Однако это лишь первый слой кодирования *пастушеского комплекса* в лексеме *bari*, и его нельзя признать окончательным решением; это побуждает перейти к следующему слою, касающемуся семантических (и тем самым пространственно-временных – "что от чего произошло") отношений между элементами, которые его составляют или, вернее, из которых его составили. Здесь обнаруживается достаточно четкое противопоставление *berr/barés* –

bar – (*m*) *bar* : три последних возводятся к и.-е. **bher-*.

Для *bār* ‘трава’ эта, предложенная Мейером и поддержанная Кречмером этимология считается бесспорной⁹; ее семантическое объяснение – “то, что несет на себе земля”. Вновь всплывают мифоэтические мотивы: функции *пастуха* как защитника и кормильца, образ *доброго пастыря*, несущего агнца, черпает истоки (или, по крайней мере, обнаруживает аналогии) в образе *Земли* – матери, кормилицы и защитницы.

Для *baréš* ‘идти, бродить, ткать’ связь с (*m*) *bāj*, *bār* нести, нести на спине’ (Йокль) кажется Чабею надуманной (очевидно, когда речь идет о прямом пути). Однако предложенный им вариант – вербализация существительного *bār* ‘трава’ со значением “идти по траве” – через *траву* возвращает к значению ‘нести’, приобретенному обходным путем и соответственно позже. Таким образом исходный корень, восходящий к и.-е. **bher-*, как бы пульсирует, посылая свои сигналы через определенные временные промежутки.

Семантика *несения*, *ноши* оказывается в комплексе *пастуха* основополагающей: она подразумевает и *движение* (*нести*, т.е. “держать во время движения”), и обремененность неким заданием, долгом, *ношей* в прямом и переносном смысле. Даже пейзаж (*трава, луг, пастбище*), являющийся необходимым элементом пасторали как в ее реальном, так и в литературно-стилизованном воплощении, обнаруживает глубинные связи с тем же семантическим кругом: он олицетворяет метафору несения Землей того груза, который является ее порождением и одновременно (тем самым) ее частью, ее *performance*.

Комплекс *пастух-скот*, в ТЧ оказался отъединенным от остальных составляющих семантического портрета *barí*. Отвлекаясь от случайности или неслучайности этой оппозиции (и не касаясь степени убедительности предложенной этимологии), отметим все же, что здесь, по сути дела не так уж и неожиданно, проявилась особая связь *пастуха* и *скота*.

Фольклорно-мифологические данные, равно как и этнографические описания пастушеских традиций настойчиво указывают на исходную нерасчлененность человека и животного (ср. соответствующих “гибридных” персонажей и, конечно, прежде всего пастушеского бога Пана, ведущего, по некоторым версиям, свое проис-

хождение от пастушеского же бога Гермеса), и на сохраняющуюся между ними особую, почти родственную связь. Достаточно еще раз вспомнить румынскую "Миорицу", где распоряжения готовящегося к смерти героя по отношению к матери и к овцам по сути дела одинаковы: они направлены на то, чтобы в наибольшей степени облегчить им горе. Да и само добровольное принятие смерти воспринимается как "смерть за овец", которых он не может покинуть. На этом фоне свадьба с Матерью-Землей (*rites matriques*) как бы подтверждает это единение уже на космическом уровне.

ТЧ – текст, составленный этимологом по всем правилам этимологических описаний, без обращения к этнографии и фольклору как самостоятельным источникам. Это как бы остранение, взгляд *извне*, а не *изнутри* от носителя традиции (мы можем и не знать, как тесно был связан с албанской традицией сам Чабей, виднейший знаток и исследователь албанского фольклора и мифологии). Следует упомянуть, что, насколько можно судить, в албанских фольклорных текстах исконная лексема *bari* встречается достаточно редко, уступая место заимствованному *çoban* или другим, специализированным наименованиям пастуха (*çoban i dele* ‘овчар, досл. пастух овец’, *lopar* ‘волопас’ и т.д.). Представляется, однако, что это не делает выведенный из ТЧ формульный текст *албанского пастуха* менее достоверным. Напротив, им как бы объективно подтверждается и фиксируется портрет *пастуха*, который складывается *внутри* традиции, на ее материале (о чем см. в другом месте)¹⁰. Создается ощущение, что авторы этимологий и автор ТЧ, т.е. сам Чабей в особенности, конструировали – сознательно или подсознательно – именно тот образ *албанского пастуха*, каким он предстает в мифопоэтической перспективе.

Язык свидетельствует, а мы пытаемся эти свидетельства разгадать. Язык в своих свидетельствах уклоняется от прямого ответа, от однозначности и определенности, но указывает путь. Этот путь проходит и сам язык, и тот, кто пользуется им; пользуется *изнутри* как носитель/потребитель и *извне*, пытаясь увидеть себя в зеркале особой, закодированной в *слове* пространственно-временной перспективы, той, которая в конце концов приведет его к собственному архетипу.

Примечания

1 Мифы народов мира. М., 1982. С. v. пастух.

2 Цит. по: Kanon Leke Dukađinija. Zagreb, 1986.

3 Čabej E. Studime etimologjike në fushë të shqipes. II, A–B. Tiranë, 1976. S.vv.

4 Цвъян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 80. сл.; она же. Феномен пастушества в балканской модели мира// Человек в культуре Центральной и Юго-Восточной Европы. Тезисы конференции. М., 1990.

5 Гот. *haldan*, нем. *Halter*, англ. *keeper* "держатель", хранитель, пастух' и др.

6 Топоров В.Н. Эней – человек судьбы. М., 1993. Passim.

7 Впрочем, это определение концепта *пастух* можно считать универсальным. Ср. о пастухе в немецкоязычной традиции: "Der Hirt ist... Hüter von Haustieren. Nach dem Schweizerdeutschen Wörterbuch heißt Hirt sein «das Vieh zur Weide treiben und hüten»" / Carlen L. (Das Recht der Hirten. Zur Rechtsgeschichte der Hirten in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Innsbruck, 1970.

8 Прежде всего тема гайдуков, о чем специально в другом месте.

9 Кречмер усиливает предложенную Мейером этимологию, со-поставляя *bar-i* с греч. φόρμακον 'лекарственное растение, яд' и φάρμαξ 'quod terra fert'.

10 См. в частности замечательную балладу о волшебной пастушеской свирели *Kajka e çobaneshës* 'Песня пастушки', обнаруживающую значимые параллели с "Миорицей". О ней: Zejnullahi A. Fyelli – kasnec magjik në një këngë popullore // Gjurmite albanologjike. Folklor dhe etnologji, XIII – 1983, 1984.

И.А. Седакова

БАЛКАНОСЛАВЯНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
О ДЕМОНАХ СУДЬБЫ:
ТРАНСФОРМАЦИИ ВО ВРЕМЕНИ И В ПРОСТРАНСТВЕ

В статье анализируется комплекс балканославянских мифологических представлений, связанных с предсказанием судьбы при рождении. Как известно, поверья о демонах судьбы (греч. *μοιραί*, рум. *ursitoare*, сербск. *суђенице*, болг. *орисници*, *наречници* и др.) фиксируется в этнографических записях и материалах полевых исследований на Балканах вплоть до новейшего времени¹. Отголоски подобных верований эксплицированы в лексике, фразеологии и фольклоре.

На основании синхронного среза (по материалам конца 19–20 вв.) мы попытаемся проанализировать некоторые тенденции изменения взглядов на демонов судьбы во времени и в пространстве. Вслед за общими замечаниями о трансформации мифологических персонажей (далее МП) и об их терминологии дается подробный свод этнографических, лексических, фразеологических и фольклорных данных этнокультурной традиции Болгарии² с параллелями из других балканских традиций. В изложении условно используется самый распространенный у болгар термин *орисницы*.

Анализ места орисниц в традиционной картине мира следует начинать с раскрытия словосочетания "демоны судьбы". Прежде всего, орисницы – демоны, следовательно, они занимают определенное место в системе МП. С другой стороны, орисницы – демоны судьбы, а это требует особого внимания к мифопоэтической концепции и судьбы, и сопряженных с ней понятий удела (участи), счастья, удачи и др. Дальнейшее развертывание мифологиче-

ского текста приводит к привлечению и других пластов народных верований.

Так, тема рождения и родов вовлекает целый комплекс архаических представлений о ребенке и его матери. Особый статус новорожденного и роженицы, уязвимость их положения как находящихся на грани жизни и смерти, на пограничье двух миров³ (Толстая: 99–101; Низьян: 117–121) усиливают охранительную и отгонную семантику магических действий и ритуалов, связанных с демонами судьбы. Кроме того, появление человека на свет, семантика первого, начала способствует развитию не только пассивного прогнозирования будущего, но и попыток повлиять на него. Участники родин и родственники новорожденного прибегают и к гаданиям, и к продуцирующим обрядовым действиям, связывая их в определенной степени с посещением демонов судьбы. Представления об орисницах гомогенно вписываются в родинную обрядность и соотносятся с ее основными компонентами (апотропейскими, гигиеническими, прогнозирующими и гадательными, продуцирующими и пр. магическими действиями).

В комплексе поверий об орисницах выделяется несколько семантических и мифологических координат и концептов и соответственно направлений для исследования: ДЕМОНЫ (контаминация с демонологическими и христианскими представлениями) – СУДЬБА (пророчества), РОЖДЕНИЕ (начало, новорожденный, мать), СОН (смерть, гадания), ВРЕМЯ (ночь, ритуально отмеченные дни – первый или третий после рождения) – ЛОКУС (маркированные пограничные места: полуоткрытая дверь, дымоход, окно) – АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД (говорение, написание) и др.

Нельзя обойти стороной и роль слова при развитии мифологических представлений у разных народов. Демоны судьбы являются безусловным балканским⁴ в системах МП южных славян, греков, албанцев и румын. Славянские именования демонов (*наречници, суденици, рожденици*) существуют параллельно с заимствованиями из греческого, которые включаются в синонимические, антонимические, полисемические, ассоциативно-символические, народно-этимологические и др. связи в рамках словарного состава языка. Так, например, собственно албанское *mirë* означает "добро,

благо", поэтому грецизм *mīrē* 'демоны судьбы' нередко ассоциируется с хорошими предзнаменованиями (Шуберт: 90). Болг. *орисия* обозначает преимущественно несчастливую судьбу, счастье и удача – это скорее турцизм *къесмет* и т.д.

Терминология демонов судьбы представляет интерес для самых различных лингвистических исследований (генетических, семиологических, ареальных, словообразовательных и пр.)⁵.

Ряд лексических обозначений МП является грецизмами. Греческий по происхождению термин *мири* встречается на Балканах в Македонии и в Албании (РКС 374, Костурско, Македония; Зечевич: 1221). Самый распространенный болгарский термин *орисница* также восходит к новогреческому ορίςω (МЕПР: 386). Это заимствование хорошо освоено в различных диалектах, имеет разнообразное морфологическое и категориальное оформление, известно оно также в восточной Сербии и в Македонии. Рум. *ursitoare*, *ursitele*, *ursitori*, *ursoiace*, как и болг. *орисница*, считается заимствованием из новогреческого (*aursi* от греч. ορίσω – DEX: 1001). И у болгар, и у румын известно обозначение судьбы через терминологию МП – болг. *орисница*, *орисия* и др., рум. *ursită*.

В болгарском языке второй по распространенности термин демонов судьбы – славянское *наречници* (*реченици*, *уручници*, *уречница*, *уричници*, *наръчници*). Его однокоренные и сам глагол с различными префиксами (*наричам*, *вричам*, *обричам* и др.) обозначают скральную речь, оформленную ритуально и связанную с действием, "речение, обращенное в будущее". *Наречници* – это не только предсказательницы судьбы при рождении, но и исполнительницы различных обрядов, связанных с гаданиями о замужестве (*наречница* – 'Еньова буля'), и ворожеи, гадалки. (Подобное развитие смежных значений известно румынам, ср. значения *ursitoare* – 'демоны судьбы' и 'гадалки' РРС: 1512). Ср. существительное *нареч* 'благопожелание повитухи при первом купании младенца' (Стойчев: 217), что коррелирует с представлениями об особом статусе повитухи (см. ниже).

Картографирование лексических обозначений демонов судьбы показывает четкую картину их ареальной привязанности (см. карту). Термин *орисница* известен на территории всей Болгарии (за исключением Пиринского края), словообразования от *реч-* распространены пре-

мущественно на западе и на юге страны (параллельно с *орисница*). Единичное *наречница* в Варненской области гипотетически объясняется тем, что именно туда переселились семьи Пловдивского края, где был известен этот термин (ПлК: 16).

Обозначения демонов судьбы, встречающиеся у болгар, известны и другим балканским народам. Так, *наречница* фиксируется у македонцев. *Суденица*, имеющая узкое локальное распространение на территории Болгарии (Кюстендильская область), является типичным названием демонов судьбы в Сербии и Словении, где этот термин существенно доминирует. Румынское заимствование *урсоайка* – в с. Ново Село Видинской области у банатских болгар – начало изоглоссы, распространяющейся далее на север Балкан. Более точные географические данные по терминологии демонов и собственно судьбы у всех балканских народов помогли бы определить ареалы распределения концептуального восприятия фатума ("участь", "удел", "встреча", а также "суженое", "изреченное", "данное при рождении" и пр.).

Судьба и предопределенность событий человеческой жизни – это тема особая, мы касаемся ее лишь в той мере, насколько это соотносится с представлениями об орисницах как о предсказательницах судьбы. Судьба в народных воззрениях зависит не только от орисниц. На счастливую/ несчастливую жизнь оказывают влияние рождение в добрый и недобродушный час, день, месяц, сезон; под счастливой и несчастливой звездой и т.д. Кроме того, народные верования отражают веру в удачу вообще (*късмет*), ср., например, "каждый человек рождается со своим уделом": *Секи са е родил с късметя си*, алб. *Qdo njeri me fatn' e ti* (это распространено на Востоке, ср. и тур. *Gelen kismetyle gelir*. – БЧМ: № 2118). Верят также, что все предопределяет Господь Бог: *така му было от Бога писано, така му е от Бога наредено, Божия воля* (СбНУ 42: 56).

Добавим, что, согласно народным верованиям, на события в жизни ребенка (на удачную женитьбу), на его свойства и качества (умный, добрый и пр.) можно воздействовать своевременным и тщательным исполнением обрядов. Кроме того, на будущее ребенка может повлиять повитуха – не только своими действиями (если она выронит ребенка, мальчик станет разбойником, а девочка – развратницей), но и вербальными актами – благопожеланиями. Все, что она скажет, – сбывается (Цепенков 9: № 162).

Комплекс сведений о магической связи рождения ребенка и его судьбы достаточно неоднороден и противоречив. Однако в паремиологическом фонде самыми устойчивыми являются фразеологизмы, объясняющие несчастья и невезение в жизни человека преимущественно предсказанием демонов судьбы в младенчестве: болг. *Тай гу урисала урисницаата, ни може да са размине* (РКС 219); *Така го е ориснала орисницаата* (РКС 96); *Тешка му е била орисията* (РКС 128); *Како да прай тъй гу урисъли урисниците* (РКС 139); *Тъкава муй уристъ* (РКС 239); *Така съм орисан; Тъй го орисали орисниците; Тъй му било писано и орисано (на главата)* (БНГ: 12, 427–428, 450–451), сербск. *Писала ми суђеница такој на трећи вечер* (СЕЗб 24: 414).

Орисницы в системе балканских МИ в процессе стирания различий между сходными по какому-либо признаку демонами могут контаминироваться или смешиваться с другими персонажами и на ментальном, и на терминологическом уровне. Например, вследствие сходства внешнего облика орисниц и самодив, осознаваемого носителями традиции, нередко происходит смешение этих МИ (ср. описание орисниц: "молодые и красивые, как самодивы" РКС 115). Способность предсказывать судьбу в некоторых селах приписывается самодивам. В с. Русаля (В.-Тырновская область) запрет вывешивать пеленки во дворе мотивируется тем, что *самодиви ходят да орисват* (РКС 115). Здесь, как и во многих других случаях, под судьбой понимаются только трагические события в жизни, а само по себе действие (предсказание) рассматривается как потенциально опасное, от него нужно оградиться. В фольклорных балладах судьбу предсказывают *юди-самодиви* (БНТ 4: 641).

Темпоральные рамки прихода орисниц (вскоре после появления человека на свет) обусловливают их сопоставление и контаминацию с демонами родин – болг. *лехуси, нави* и духами различных болезней. Известно, например, описание родинных демонов через орисниц: *лоусите – жени подобни на зли орисници – смущават детето да плаче през нощта* ("лоуси – женщины, напоминающие злых орисниц, беспокоят ребенка по ночам, заставляют его плакать" – РКС 158), ср. также сербск. *бабице вм. суђенице* (СЕЗб 24: 413). Смешение свойств и терминов МП распространяется и на демонов судьбы мужского пола. Так, в Пловдивском крае предсказатели судьбы уподобляются вампирам (*жипове* – ПлК: 303).

Встречается также и обратный перенос: девушка, исполняющая обряд гадания с кольцами *Еньова буля*, называется *орисница* (ИДР, Съчанли, Гюмюрджинско), *наречница*. Отсутствие связи с родинами и Младенцем, абстрагирование от демонологической сущности персонажа оказывается не столь важным. Самым релевантным семантическим компонентом является предсказание, пророчество.

Ниже следует детальное описание болгарских представлений о демонах судьбы в сопоставлении с идентичными верованиями у других balkанских народов.

ОРИСНИЦЫ – мифологические персонажи, посещающие ребенка вскоре после его рождения (в первый день – РКС 69; СБНУ 42: 56; но чаще всего на 3 день) и предсказывающие ему судьбу. У болгар считается, что каждый ребенок непременно должен быть *обречен* (т.е. ему должно быть предсказано будущее – РКС 146).

Орисницы живут вечно на краю света (ЕБ 3: 55–56), (варианты на небе вместе с Солнцем, в раю с Богом – РКС 103; Маринов 2: 68). Они невидимы (ср. мотивировку – "Орисницы от Бога, а кто может Его увидеть?" – Вакарелски 1935: 318), слышит их только мать ребенка или другая его родственница, посторонний человек, случайный гость в доме. Нередко информанты сообщают, что в былье времена мать могла слышать орисниц и разговаривать с ними (РКС 219) или что раньше, когда люди были добрые, они могли слышать и читать предсказания (РКС 210)⁶.

Орисниц чаще всего бывает три, реже две или одна (РКС 210). У болгар, сербов и македонцев, в отличие от греков и румын, орисницы не называются именами собственными. Обычно они сестры или состоят в другом родстве. Одеты они в белые одежды (у арумын они называются поэтому *albe*, ср. также "белые и красивые" – это эпитет урситоар – Кабакова: 134), реже в черные одежды (РКС 158, 228, ПлК: 303)⁷. Их возраст колеблется – от молодых девушек до древних старух. Различаются представления и о внешности орисниц: они могут быть красивыми – высокими и стройными, черноглазыми, с длинными волосами (РКС 108) или уродливыми – лохматыми, с выпученными глазами (РКС 219). Очевидно соответствие привлекательного облика и молодости доброте (добрые орисницы молоды и красивы, злые же – безобразные старухи). Корреляция призна-

ков "молодой-красивый-добрый" в оппозиции к ряду "старый-безобразный-злой" носит обязательный характер, это общее место в описании орисниц (см. подобное наблюдение о русалках и др. женских мифологических персонажах – Виноградова, Толстая: 91).

Необязательно все три орисницы маркированы одинаково – отрицательно или положительно. Так, например, в с. Осенец Разградского района одна орисница молодая и добрая, а две – старые и злые (РКС 110), в с. Кръвеник близ Севлиево, наоборот, две орисницы молодые и добрые, а одна старая и злая (РКС 229). Обычно описание демона начинается с возраста и внешности, затем уже следует характеристика его "душевных качеств". Встречается однако и иная последовательность в описании образа орисницы. Так, информант из с. Зверино, Брачанской области преподносит сведения в противоположной направленности – орисницы, предсказывающие добро – молоды и красивы, злые пророчества произносят старые и злые демоны (РКС 34)⁸.

Настроение орисниц может меняться в зависимости от обстоятельств рождения ребенка, способных повлиять на его судьбу. В с. Перущица Пловдивского края полагают, что если ребенок родился в добрый час, то и орисницы добрые, если же он появился на свет в "недобрые дни" – в пятницу или в святки (*поганските нощи*) – орисницы злые (РКС 95).

Единичны свидетельства о демонах судьбы – мужчинах. В с. Ресилово близ Дупницы распространено поверье, что на третий вечер три седобородых старца (*урничци*) приходят к новорожденному и предсказывают ему будущее (РКС 183, ПлК: 303). В Южной Фракии появляется один *наръчник*, по народным представлениям, это ангел (Вакарелски 1935: 318). В с. Църква Софийской области полагают, что пророчествуют двое мужчин – *урисниците*, которые живут возле Бога в раю (РКС 79). В Скопской котлине к девочке приходят суденицы женского пола, а к мальчикам – мужского (СЕЗб 24: 414).

С осторожностью можно говорить об ареальном распространении поверий о демонах судьбы мужского пола – это юг и запад Болгарии. Возможно, это развитие представления о южнославянском

У суде, следы которого в болгарской традиции не эксплицированы, можно лишь предполагать, что его функции с распространением христианства перешли к Богу (см. ниже о сказочных сюжетах).

Орисницам приписываются демонические атрибуты – у них огромные головы, лохматые волосы (РКС 219), длинные зубы, они передвигаются, как змеи (РКС 15) и т.д. У болгар распространено также верование, что орисницы покрыты перьями и у них есть крылья, ср. угрозу человека, рассердившегося на свою горькую судьбу: *Перата да ги укалят на моите орисници* ("Чтоб у моих орисниц все перья повыпадали" – РКС 221). Проклинают свою майру, жалуясь на свою, и греки: Μοίρα μου καιμενη (Эббот: 119).

Приходят орисницы ночью с веретеном (РКС 228), карандашом и бумагой, встают у изголовья кровати, у порога, очага, у открытого окна или двери. Орисницы произносят вслух или записывают (в тетрадь, в книгу) судьбу ребенка. Они никогда не соглашаются между собой, долго спорят перед тем, как вынести окончательный приговор. Побеждает то первая, которая предвещает бедствия, то вторая, которая предсказывает добро, то третья, которая присоединяется или к первой или ко второй (СБНУ 42: 56). Чаще всего последнее слово остается за последней, самой старшей (у сербов и у греков решение принимает младшая). У южных славян не обнаружено параллелей к греческим представлениям о том, что счастливые люди получают судьбу из правой руки майры, а несчастливые – из левой (*Η Μοίρα μού με βάθτισε με τὸ ζερβί τηρ χερί*).

Все важные события (преимущественно трагические) в жизни человека объясняются пророчеством демонов судьбы (СБНУ 42: 56). В отличие от греков, у болгар, сербов и македонцев нет прямых указаний, что орисницы отвечают за всю жизнь человека и появляются в самые важные моменты – например, на свадьбе и т.д. Сохранились лишь единичные свидетельства, что у каждого человека есть своя орисница, которая приходит к нему в момент его смерти (РКС 15).

Уникальной является запись из западной Болгарии (Берковский район), где в канун Нового года трижды призывают орисницу, раскачивая фруктовое деревце: *Фиданче, аз тебе клатя, ти да клатиш гората, гората да клати небето. На небето ли е, на земята ли е, в*

гората ли е, под земята ли е моята орисница, тази нощ да дойде да се видим с нея ("Деревие, я раскаиваю тебя, чтобы ты раскачало лес, а лес раскачал бы небо. На небе ли, на земле ли, в лесу ли, под землей моя орисница, пусть придет этой ночью повидаться со мною"). При этом нельзя упоминать воду, чтобы "орисница не утонула при переходе через реку" (СБНУ 21: 47). Кроме очевидной связи с мировым древом, здесь очень важны темпоральные аспекты этого ритуала. Как известно, Новый год приходится на период святок, "нечистых, некрещенных дней", когда активизируется нечистая сила и все демоны (ср. интерпретацию "нечистый дней" как момента слияния нижнего и верхнего миров, божества и человека – Попов: 57). Кроме того, у славян существует поверье, что в Рождественский (вариант – Крещенский) сочельник открывается небо и все желания сбываются. Описанное выше обращение к ориснице можно сопоставить также со следующим фольклорным мотивом: бедняк отправляется на поиски своей орисницы (как вариант – персонифицированных судьбы, счастья, доли и т.д.).

Изменить предначертанное демонами судьбы не в силах ни Бог, ни святые (это частый мотив балканских сказок). Ср. комментарии информантов: *Що напише орисницата, и Господ не отписва* ("Что напишет орисница, того Господь изменить [переписать] не может"); *Урисниците како наречат на тречуту ноќ и како напишат у големуту книгу, и Господ не може да отпише* ("Что скажут в третью ночь орисницы и как напишут в большой книге, того и Господь изменить [переписать] не может" – БНТ 11: 380). В с. Зверино, Врачанско распространено выражение: *Човек умира само тогава, когато му е писано, описано* ("Человек умирает только тогда, когда ему предначертано орисницами" – РКС 34), ср. синонимичное сербск. *Нема смрти без сужена дана* (СМР: 279–280).

Некоторые фольклорные тексты повествуют о том, что человек может избежать трагических событий (преимущественно гибели), если кто-либо из близких (обычно это невеста, которой суждено жить мифическое число лет – 100 или 500 – БНТ: 11: 380; БНТ 4: 285), поделится с ним годами своей жизни. Единичен сюжет песни, как сестра возвращает при помощи ангелов душу умершего брата и он оживает (БНТ 4: 28?).

Повсеместно на Балканах в представления о демонах судьбы вплетаются христианские мотивы. В Болгарии верят, что сами орисницы – это святые (Бояджиева: 209) или три орисницы – это Иисус Христос, Богородица и св. Петр (РКС с. Байлово, Новоселска околя), ангелы (Вакарелски 1935: 318), ср. албанское обозначение предсказательниц судьбы – *šenti* "ангелы" (Зечевич: 1219).

Многочисленные речения о зависимости человека от предсказания орисниц при его рождении существуют параллельно с выскаживаниями наподобие болг. *писано от Бога, Божа воля*. Интерпретация обязанностей очень различается на территории Болгарии и других южных славян. Считается, что орисниц посыпает Бог (РКС 88; 99), он же определяет жизненный путь – продолжительность жизни, женитьбу, обстоятельства смерти и т.д. В Самоковско полагают, что орисницы предсказывают плохое, а Бог записывает в тетради хорошее (Ангелова: 241). Существует поверье, что долей наделяет Бог, а орисницы устанавливают продолжительность жизни (РКС 284). Они каждый день сообщают Богу (у сербов в этой функции выступает *Усуд*), сколько детей родилось и спрашивают о судьбе каждого. Орисницы приходят к Богу (у сербов к *Усуду*), и в зависимости от того, что у него стоит на столе (скромное или обильное угожение) определяется будущее ребенка (богатое, среднее или бедное существование), ср. *Суд, Усуд* (в западной Сербии – идентично Богу предсказывает судьбу в зависимости от своего положения в этот день). Отсюда пословица – недовольные своей судьбой люди говорят: *Кой знае какво е правил Госпуд кугату съм съ раждал, та съм толкус злучест* ("Кто знает, что делал Господь Бог, когда я родился, что я такой нечастный" – РКС 221).

Некоторые полагают, что ребенок рождается без "судьбы", "удачи" (болг. *късмет*), будущее везение/невезение определяется орисницами (РКС 59). В ночь прихода домашние специально прячутся и внимательно прислушиваются ко всем звукам (Вакарелски 1935: 318; РКС 88), ср. указание на то, что орисницы шепчут (РКС 123).

Разглашение пророчества обычно наказывается – услышавший окаменевает или становится немым (Маринов 2:69 – это также частый мотив в фольклоре).

Сон и бдение – важные компоненты представлений об орисницах, имеющие амбивалентную оценку в традиционной картине мира. Сон может принадлежать магическому полю "гадание, узнавание". Так, судьбу ребенка мать может узнать во сне, поэтому увиденные в ночь прихода орисниц сны подвергаются тщательному толкованию (РКС 57; 118; добрый сон – к добру и наоборот РКС 221). В фольклорных балладах также встречается мотив прихода и пророчеств орисниц во сне (песня о гибели молодых родителей в поле от молнии – СБНУ 47: 254–255). Развитие подобных представлений можно усмотреть в следующем свидетельстве: девушка, ночующая с роженицей, увидит во сне своего суженого (РКС 86). Когда мать засыпает, орисницы пророчествуют (РКС 131), – то же и у сербов. Сон также сближается в народных представлениях со смертью, он таит в себе особую опасность для роженицы (см. ниже).

Восприятие орисниц как злокозненных, опасных демонов отражается в многочисленных охранительных и умилостивительных обрядах, совершаемых сразу же после появления ребенка на свет или на третий вечер. К приходу орисниц готовятся, этот день отмечен множеством запретов и рекомендаций. Повсеместно считается, что нельзя оставлять ребенка и мать одних, гасить огонь и др. Запрет на сон также встречается очень часто (хотя в некоторых местностях, где считают, что в эту ночь снятся вешние сны, подобные ограничения отсутствуют, см. выше): если мать и тот, кто ночует с ней в комнате, бодрствуют и горит огонь, орисницы будут добрыми, если же огонь погашен и все спят, – они рассердятся (РКС 88, РКС 123). Молодая мать старается не уснуть первые три дня и ночи, чтобы не пришли орисницы (РКС 86). Подобные представления есть и у македонцев, и у сербов. У румын урситоары отличаются тяжелым характером, чтобы порадовать их, не гасят свет и стараются не спать (Кабакова: 144).

Положительные свойства "светло", "тепло", "чисто", "обильно", "сыто", "одето", "благоприятно", "щедро" (мать должна быть щедрой – РКС 149) и др. необходимы для того, чтобы, с одной стороны, вызвать расположение орисниц, а с другой стороны, чтобы у ребенка вся жизнь проходила в подобных условиях.

В Самоковском районе, где вера в пророчества орисниц очень сильна, ребенка сразу после родов поднимают с земли, чтобы ему меньше написали (орисницы пишут только пока он на земле). Тот, кто находится с матерью, не должен спать, иначе они будут долго писать. Зависимость между "количество" написанного орисницами и горькой судьбой эксплицирована во фразеологизмах: *Ногу [много] му писале, Погу му орисувале* (Ангелова: 187, 241).

Существуют и определенные регламентации речевого поведения молодой матери и ее родственников. Так, в Севлиевской области орисниц считают очень глупыми, не способными запомнить собственные пророчества, поэтому, чтобы их не запутать и избежать недобрых предсказаний, в доме этой ночью не разговаривают (РКС 229). В Асеновградской области, наоборот, стараются говорить больше и только о счастливом и приятном (РКС 284). Сербы молятся Богу в ночь ожидаемого прихода судени (СМР: 279).

Поскольку и первый, и третий день после рождения ребенка обычно связан с определенными ритуалами, часть их посвящается демонам судьбы (почитаются также Богородица и повитуха). Так, чтобы задобрить орисниц оставляют неубранным или специально накрывают праздничный стол с вином и яствами, медом, орехами, свечами и т.д. (это известно большинству балканских народов).

Непременной частью угощения является хлеб⁹. Днем пекут лепешку (для этого специально приглашают девочку с живыми родителями), мажут медом и раздают ее соседям, чтобы орисницы были добрыми (РКС 88). Кусок хлеба кладут в изголовье колыбели (или под подушку ребенку, а сверху на нем оставляют карандаш (РКС 140). Утром кусок сладкой булки, лежавшей под подушкой, отдают повивальной бабке (РКС 59). В с. Маломир, Ямболско выпекают много хлебов – до 40, особенно для первенца или мальчика (РКС 109).

Обилие угощения мотивируется не только желанием задобрить орисниц, но и тем, чтобы ребенок никогда не был голодным (ср. фольклорный мотив зависимости судьбы человека и его богатства от обилия трапезы Бога в день появления на свет). Таким образом, угощения – это и жертва, и компонент продуцирующей и инициальной магии, когда успешное начало призвано обеспечить ребенку счастье и благополучие на протяжении всего жизненного пути.

Другой важный аспект будущего благосостояния ребенка – это его одежда. Новорожденный обязательно должен быть одетым в эту ночь, у сербов – желательно во все белое (СЕЗб 24: 414). Цветовая символика здесь достаточно прозрачна (ср. примечание 6). Детали представлений об одежде различаются по балканским регионам: так к приходу орисниц младенца одевают в рубашку отца, матери, повитухи (РКС 97) или в специальную обрядовую рубашку с опаленными краями или с прожженным для головы отверстием (РКС 210 – здесь явно намечается параллель с похоронной обрядностью). Эту рубашку затем выбрасывают, а к седьмому дню подготавливают новую (ПК: 473). Правую руку ребенку оставляют свободной (Добруджа: 271). Мотивировки этих действий варьируются по регионам: рубашку взрослых людей надевают на младенца для того, чтобы он стал взрослым, сильным (РКС 97 – в связи с приходом орисниц, что можно истолковать двояко – либо как продуцирующее действие, либо как охранительное) и чтобы он привязался к родственникам. Особенно интересно объяснение использования рубашки взрослого, чтобы ребенок "не пах" – в ряду других действий с синонимичной направленностью приобщения ребенка к социуму и миру "своих", болгар (например, солением – см. Толстой), к миру "православных" (ср. в этом плане указание на то, что к приходу орисниц нужно пригласить крестного отца, т.е. договориться о крещении – Добруджа: 271).

В Южной Фракии на младенца надевали рубашку отца, а повязывали поясом матери и приговаривали при этом: *Айде бакалъм, да му наръчат какво кя пати* ("Пусть скажут, что ему придется выстрадать" – Вакарелски 1935: 318). Встречается и дифференциация по полу: девочку одевают в рубашку матери, а мальчика – в рубаху отца (Добруджа: 271). Чтобы ребенок был работящим, к приходу орисниц нужно подготовить новую рубашку, сшитую после его рождения (РКС 153). Единично сообщение о том, что ребенок в ночь прихода орисниц должен спать голым, повитуха намазывает его жиром и дегтем (ПК: 473).

Различается и трактовка многочисленных подношений орисницам. Под подушкой или в лульке оставляют золотые или серебряные монеты (почти повсеместно Костурско, Македония РКС 374 – с двойкой мотивировкой – или для орисниц или для того, чтобы у

ребенка всегда водились деньги, когда он вырастет РКС 153), кольца, серьги, карандаш и бумагу. Кроме указанных предметов, под подушку кладут венки в качестве оберега, чтобы орисницы не смогли сосчитать цветки и не предсказали ребенку злую судьбу (РКС 149).

Особые ритуалы совершили в том случае, если в семье уже умирали дети: новорожденного на третью ночь переносили в другой дом, а в ляльку вместо него помещали какой-либо предмет (ЕБ 3: 55–56; Бояджиева, 209). У македонцев в окрестностях Охрида свекровь берет пепел, рассыпает его от печки до двери и отпечатывает следы ступней младенца со словами: "Когда придут искать тебя наречицы, пусть по твоим следам подумают, что ты в загоне для овец, и сюда не приходят" (Китеевски: 127).

Если дети в семействе "не держатся", умирают, то мальчику прокалывают ухо и вдевают серьгу, чтобы обмануть орисницу (РКС 108). Известны и другие действия, призванные перехитрить орисниц: ребенку дают три имени, приготавливают три пеленки, три раза в него плюют, три раза обвертывают поясом (ЕБ 3: 55–56).

Многие магические действия, совершаемые в ночь прихода предсказательниц судьбы, объясняются желанием повлиять не только на будущее ребенка, но и на его характер. Так, чтобы ребенок вырос работящим, под ляльку кладут орудия труда (мальчику – топор, девочке – иглу, ножницы – РКС 66 с. Мендово, Петричко). Зеркало оставляют для того, чтобы ребенок впоследствии не был стеснительным. Три раза качают ляльку с младенцем, чтобы он был спокойным (РКС 153) и др.

О посещении орисниц судят по приметам. Глаголы, которыми обозначаются действия демонов, явно символичны в контексте народных верований: *наплюли*, *напарили* ("плонули", "обожгли", "ожарили"). Считается, что на носу (РКС 79), между бровей (Капанци: 272) или на подбородке (это предвещает долгую жизнь – РКС с. Байлово Новоселска околия) ребенка остаются точки, появляется сыпь на лице (ПлК: 303 – *наплюто*) и вокруг рта (Бояджиева: 209), краснеет нос (ПК: 473), на теле появляются небольшие пятнышки, напоминающие ожоги (Вакарелски 1935: 318) и др. Есть свидетельства о том, что предсказания пишут на лбу (сращение че-

репных костей принимается за пророчества орисниц – СБНУ 42: 56). У албанцев это поверье эксплицировано во фразеологизме: *keshtu e shrueane fatit* "Так написали ему фаты=орисницы" – Шуберт: 92). Прочитать предназначеннное не может никто (РКС 108). В некоторых селах верят, что пророчество может прочитать лишь тот, кто обладает ведовскими знаниями и умениями (например, человек, рожденный в субботу – РКС 123), делается это лишь через три года после смерти при ритуальном промывании костей (РКС 210; Цепенков № 218).

На следующий день после судьбоносной ночи над ребенком читают молитвы – или в церкви, куда его носит мать (РКС 57), или в доме, где устраивают угождения "за здоровье ребенка" (РКС 140). В Радомирском районе записано интересное свидетельство о том, что приглашают трех женщин (аналогия с тремя орисницами, ср. албанский термин для демонов судьбы *të tri grat* – "три женщины") и угождают им (РКС 15). Если мать услышит о плохой судьбе – несет в храм подарок Богородице (ПлК: 303).

Как уже отмечалось, в народных представлениях орисницы смешиваются с другими женскими мифологическими персонажами – самодивами и специфическими демонами родильной обрядности и духами болезней. В связи с этим усиливаются охранительные элементы обрядов. Так, мать не выходит после заката солнца во двор, чтобы не пришла орисница (Дечева: 434). В некоторых селах Южной Фракии у порога перед входной дверью разводят огонь, чтобы орисницы, считающиеся здесь злыми духами, не вошли в дом (Вакарелски 1935: 319). Кровать роженицы заграживают от орисницы бердом (РКС 86), возле ребенка оставляют кочергу, чеснок, деготь, метлу и др. апотропейские предметы. Под подушку ребенка прячут незажженную свечу, чтобы она оберегала его от орисницы (РКС 146). Если ребенок плачет ночью, считается, что его душат орисницы (РКС 15) и др.

В Болгарии также опасаются, что на третий день орисницы могут дать ребенку эпилепсию, поэтому сразу после рождения его лечат: надрезают кожицу на шее и капают кровь в рот со словами: *Кога си видиш тила, тогай да те фане болест* ("Когда увидишь свой затылок, тогда заболеешь" – Бояджиева: 209).

Таким образом, выстраивается целая система ритуальной практики и магических действий, связанных с посещением новорожденного демонами судьбы:

– отгонная или охранительная магия (направленная на то, чтобы демоны вообще не пришли или на то, чтобы уберечь ребенка от их пророчеств),

– в случае прихода орисниц – гиластическая магия, чтобы вызвать их расположение; инициальные и продуцирующие обрядовые акты, чтобы счастливое, положительное начало имело подобное продолжение в будущем; а также различные гадания и толкования снов.

В заключении вкратце остановимся на отражении специфики демонов судьбы и их предсказаний в балканском фольклоре. Количества сюжетов о пророчествах при рождении и последующих событиях вполне обозримо. В сказках часто встречается мотив поиска несчастливым человеком своей орисницы (или персонифицированной судьбы, удачи)¹⁰, мотив сбывающегося предсказания о женитьбе героя и богатом наследстве (невзирая на все препятствия – болг. *Пайден* и греч. *Наібіс* – Эббот: 131) и др. В песнях доминирует несколько сюжетов – гибель невесты или жениха в день свадьбы (известный всем южным славянам, в том числе и в Бессарабии – НП 1: 186, 187, 617), женитьба сына на собственной матери (Хайтов: 226, НП 2: 1266, 1267) и др.

До сих пор в болгарских селах бытуют былички о том, как сбываются предсказанные орисницами трагические события и подтверждаются обстоятельства гибели. Самыми распространенными являются мемораты о смерти юноши или девушки в день шестнадцатилетия на крышке колодца (в частности, записанные нами в с. Кирсово Комратского района МССР в 1983 г., а также более ранние полевые материалы болгарских фольклористов – РКС 87; РКС 45 и др.).

Мы обращаемся к фольклорным материалам не с целью текстологического анализа (исследования такого рода см. Ангелов, Богданова), а лишь для создания более полной картины народного восприятия демонов судьбы. Отметим доминирование трагических мотивов – прием удвоения, усиления горестных обстоятельств: смерть в день свадьбы (чтобы две семьи – и жениха, и невесты

оплакивали погибшего), одновременная гибель братьев-близнецов (СБНУ 6: 110), смерть в радостный день – день шестнадцатилетия, канун великих праздников – Пасхи и др. (БНТ 4: 282).

Трагизм усугубляется неправдоподобностью обстоятельств гибели, когда все возможности, казалось бы, учтены и предусмотрены (ср. смерть от капли воды, змея в тапочке или в грозди винограда – СБНУ 47: 254–255).

Суммируя изложенный в статье материал, следует отметить, что общебалканские верования в демонов судьбы поддерживаются устойчивостью фольклорных сюжетов. Сохраняя целый ряд идентичных черт, балканские МП в каждой конкретной традиции трансформировались и получили различное лексическое и фразеологическое отображение. Восприятие демонов судьбы подверглось влиянию многих факторов – как лингвистических (народная этимология и усвоение заимствований, терминология МП в общей системе мифологической лексики и др.), так и экстралингвистических (симбиоз с родинным циклом обрядов и соответствующими воззрениями на новорожденного и его мать, а также распространение христианства, турецкое влияние и др.).

Примечания:

¹ При общебалканской вере в демонов судьбы даже на территории Болгарии интенсивность верований различна. В некоторых селах сохранились подробные описания демонов и их посещений, в других регионах о них совсем забыли, существуют только реминисценции в форме самого общего предания, основывающегося на фольклорных сюжетах (в Софийской области – СК 202, у капанцев – Капанци: 272). Совсем не верят в орисниц в некоторых селах близ Севлиево (РКС 109). При этом много меморатов и быличек удалось записать в 1983 г. в болгарских селах Комратского района (МССР). Т.е. географию верований определить трудно, нельзя выделить ареалы более сильной или слабой сохранности представлений об орисницах. Даже для 30-х гг. 20 в. в разных селах Южной Фракии Хр. Вакарелски установил, что в некоторых селах полностью отсутствует вера в орисниц, тогда как в других представления о демонах судьбы еще живы (Вакарелски 1935: 318).

2 Обращение преимущественно к болгарскому материалу объясняется тем, что нам удалось исследовать фрагмент народной демонологии, связанной с предсказанием судьбы, в этой зоне наиболее подробно. Пользуясь случаем, выражаю сердечную благодарность болгарским коллегам, предоставившим мне возможность работать с архивными материалами.

3 Особый статус новорожденного отчетливо проявляется во многих ритуалах, поверьях и в терминологии, использующей природный, зоонимический, демонологический и др. коды для обозначения некрещеных младенцев.

4 Вопрос о происхождении демонов судьбы не входит в задачи данного исследования (об античных балканских корнях данных МП см. Шуберт: 89; об их индоевропейском характере см. Зечевич: 1215).

5 Более внимательного анализа требует семасиологический анализ славянских и балканских терминов судьбы в контексте представлений об орисницах с применением методов ареальной лингвистики. Так, в каждой традиции доминируют определенные семьи в обозначении судьбы и жизненного пути. Судьба нередко сливается со смежными понятиями счастья, удела (у сербов *срѣда* у болгар *късмет*, у зап. болгар и македонцев и *среќја*, и *касмет*). Не ставя перед собой задачу анализа терминов судьбы, отметим лишь интересные лексемы, встретившиеся в болгарских диалектах: *изрок*, *raig'a*, *полез*, *намера*, *чернило* (ИДР).

6 Апелляция к прошлому, когда люди были иными и имели другие отношения с духами, является типичным Зачином или концовкой меморатов и быличек, встречается он и в других фольклорных и этнографических текстах.

7 Черные одежды орисниц соответствуют многочисленным реализации метафоры "черный ↞ несчастливый, трагический" в контексте родинной обрядности и представлений о судьбе и жизненном пути. Это эксплицировано в болг. *чернило* "судьба", ср. также выражение *черно чернило* ("горе горькое") и особенно контекст его употребления в рассказе Л. Стоянова: *Ex, тъй ти било писано, черно чернило да теглиш* ("Эх, значит, так тебе было на роду писано горе горькое по свету мыкать" – БРФР: 617). В этом же ряду примеров следует отметить распространенный в Болгарии запрет на использование черной ткани для пеленания ребенка и пословицы, объясняющие горькую судьбу нарушением этого запрета: *С черен повой (пояс) ме е повила майка ми* (букв. "Черными лентами обвяз-

зывала меня мама" – БФР 2: 366). Ср. также представления о рождении в несчастливый "черный" день (болг. о неудачнике *Роден е в черен вторник; на черен петък, на черната събота* – БФР 2: 257) и др.

8 Можно интерпретировать как однородность демонов судьбы (все добрые или все злые), так и разнородность состава (часть злых, часть добрых). В первом случае, видимо, доминирует представления об орисницах как о МП в их множественности. Наличие же среди орисниц и добрых, и злых демонов соотносится с мотивом выбора и наделения участью, с семантикой судьбы как присуждения и приговора.

9 Полисемии хлеба в родинных обрядах болгар посвящена специальная статья (см. Седакова). Повторим вкратце, что хлеб – это и жертва орисницам, и символ жизни и благополучия. Хлеб такжеочно ассоциируется в народных представлениях со счастьем и удачей (бол. *късмет*), ср., например, гадания с хлебом о счастье в будущем году в новогодней обрядности болгар и мн. др.

10 Интересно текстологическое сопоставление сюжетов о судьбе вообще и о предсказаниях судьбы в частности в фольклоре славянских и неславянских народов на Балканах. Так, общебалканские сказочные сюжеты о Найдене и орисницах, о предсказании гибели невесты от укуса змеи находят параллели в фольклоре восточных народов.

Литература

Ангелов – *Ангелов Б.* Българска народна балада//Известия на Народния етнографски музей. Т. 12. София, 1936.

Ангелова – *Ангелова Р.* Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Т. 8–9. София, 1948.

БНМ – Балканска народна мъдрост. София, 1968.

БНТ – Българско народно творчество. В 12 тома. София, 1961–1963.

Богданова – *Богданова Л.* Мотивът за предопределена смърт//Известия на етнографския институт с музей. Т. 14. София, 1975.

Бояджиева – *Бояджиева Й.* Кюстендилските полчани и техният говор//Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Т. 7. София, 1931.

БРФР – Болгарско-русский фразеологический словарь. София–Москва, 1974.

Вакарелски 1974 – *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София.

Вакарелски 1935 – *Вакарелски Хр., Кодов Хр., Младенов Ст.* Език и бит на тракийските и малоазийските българи. Ч. София.

Виноградова, Толстая – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.*

Материалы к сравнительной характеристике женских мифологический персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989.

Геров – *Геров П.* Речник на български език. Т. 1–6. София, 1975–1978.

Дечева – *Дечева Л.* Етнографски материали от село Смядово (Преславско) // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Т. 7. София, 1931.

DEX – Dictionarul explicativ al limbii romane, Bucuresti, 1984.

Добруджа – Добруджа. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1974.

ЕБ – Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1985.

Зечевич – *Зечевић С.* Одређивање судбине при рођењу у Јужних Словена // Народно стваралаштво. Београд, 1965. № 15–16.

ИДР – Идеографски диалектен речник. Архив хранится в Софийском университете им. св. Климента Охридского, Болгария.

Кабакова – *Кабакова Г.Н.* Материалы по румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989.

Капанци – Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1985.

Китевски – *Китевски М.* Обичаи и верувања од Дебарца (Охридско) поврзани со рагането на децата // Македонски фолклор. Скопје, 29–30. 1982.

Маринов – *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984, Т.2.

МЕПР – *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на български книжовен език. София, 1941.

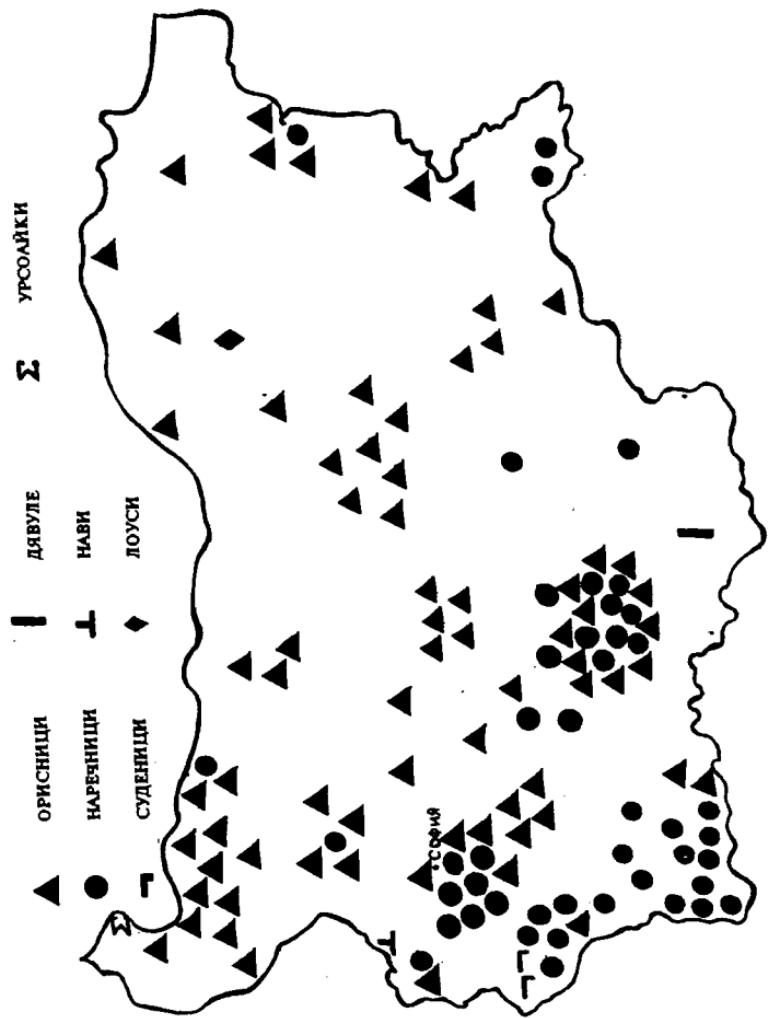
НП – Народни песни на българите от Украинска и Молавска ССР. Т. 1–2. София, 1982.

ПК – Пирински край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1980.

ПлК – Пловдивски край [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1986.

- Попов – *Popov P.* Към характеристиката на българските вярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта// Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989.
- РКС – Архив Ст. Романского, Архив хранится в библиотеке Софийского университета им. св. Климента Охридского, Болгария .
- РРС – Румынско-русский словарь. М., 1980.
- СбНУ – Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1889.
- Седакова – *Седакова И.А.* Хлеб в традиционной культуре болгар: родины и основные этапы развития ребенка //Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- СЕЗб – Српски етнографски зборник. Београд. 1884-.
- СК – Софийски край. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1993.
- СМР – *Кулишић Ш., Петровић Н.Ж., Пантелић Н.* Српски митошкни речник. Београд, 1970.
- Стойчев – *Стойчев Т.* Родопски речник//Българска диалектология. Материалы и проучвания. Т. 2. София, 1965.
- Схема – Схема описания мифологических персонажей//Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989.
- Толстая – *Толстая С.М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканских традиций)//Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.
- Толстой – *Толстой Н.И.* Соленый болгарин // Studia slavica. К 80-летию С.Б. Бернштейна. М., 1991.
- ФРБЕ – Фразеологичен речник на българския език. Т. 1–2. София, 1974.
- Хайтов – *Хайтов Н. С.* Яврово (Асеновградско). София, 1958.
- Цепенков – *Цепенков М.* Македонски народни умотворби. Т. 9. Скопје, 1972.
- Цивъян – *Цивъян Т.В.* Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка //Македонски фолклор. Скопје. 29–30. 1982.
- Шуберт – *Schubert G.* Uloga sudskenica u porodičnim običajima Balkanskih naroda // Македонски фолклор. Скопје. 29–30. 1982.
- Эббот – *Abbot G.F.* Macedonian Folklore. Chicago, 1969.

ОБОЗНАЧЕНИЯ ДЕМОНОВ СУДЬБЫ У БОЛГАР



T.N. Свешникова

ПОД ЗНАКОМ ВОЛКА
ЧЕРТЫ БАЛКАНОРОМАНСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ*

*...on pourrait dire que
ce peuple fut engendré
sous le signe du Loup...*

M. Eliade

Мирча Элиаде, говоря о культе волка у даков и римлян, отмечал, что румыны родились под знаком волка и что это ощущается и сейчас в их народной культуре. “Nous ne pensons pas seulement à la croyance aux loups-garous, mais aussi à certaines coutumes et, surtout, au folklore des loups... Tout une étude reste à faire sur l’ensemble de ces coutumes et croyances archaïques survivant dans la zone balkano-carpathique” (Eliade, 31) – писал М. Элиаде. Монографическое исследование, посвященное румынскому волку, которое было предпринято нами по замыслу В.В. Иванова, явилось, таким образом, косвенной репликой на эту идею М. Элиаде. Собранный обширный материал распределился по нескольким главам, в которых анализируются проблемы, связанные с так называемыми “волчьими днями” и их календарем, оборотничеством, заговорами от оборотней, погребальным обрядом, народной медициной и пр. Данные, относящиеся к отдельным аспектам темы, можно найти в ряде опубликованных нами работ (см. Свешникова, 1979, 1980, 1983, 1987, 1990, 1992).

*Доклад на VII Международный конгресс по изучению стран юго-восточной Европы (Салоники, 4–10 IX. 1994 г.) суммирует основные публикации автора по данной теме.

Ниже приводятся некоторые фрагменты исследования в их обобщенной форме: рассматриваются проблемы "волчьих дней", представления о предводителях волчьей стаи, отдельные аспекты погребального обряда и народной медицины, связанные с волком.

"Волчьи дни" у румын
Фрагменты народного календаря

Даже самого беглого взгляда на календарь волчьих дней (см. таблицу, составленную на основании целого ряда фольклорных источников) достаточно, чтобы понять, как велико число праздников и какой густой сетью опутывают они весь год, предписывая соблюдение определенных обрядов и запретов, имеющих охранительную функцию. Сам факт существования этих дней – дань давней пастушеской традиции и, по всей вероятности, – косвенное отражение древнего культа волка (ср. Densusianu, 14; Eliade, 31).

Как и любые праздники, "волчьи дни" делятся на более и менее почитаемые, на календарно закрепленные и подвижные, на соблюдаемые всеми или только женщинами. Для некоторых праздников очень важны кануны (вечер и ночь), для других – дни, следующие за праздником. Здесь нет возможности подробно остановиться на каждом из приведенных в календаре праздников. Отметим лишь наиболее существенные из "волчьих дней".

Одним из основных дней волчьего календаря, по-видимому, следует считать Петров день (зимний праздник, в отличие от менее почитаемого летнего Петрова дня). День св. Петра (16 января по румынскому церковному календарю) отмечается различными запретами, о которых речь пойдет ниже. Другой чрезвычайно почитаемый праздник – день св. Андрея (30 ноября), который зовется 'днем волка' (*Ziua Iupului*). Третий по значению праздник – дни св. Филиппа (*Filiipii*) – приходится на середину ноября. Этот праздник строго соблюдается, особенно женщинами; число дней св. Филиппа колеблется в зависимости от традиций и местности (Pamfile, 113- 114).

Запреты в "волчьи дни"

а) Запрет на различные виды работы, связанной с употреблением острых, колющих и режущих предметов: например, в дни св. Филиппа женщины не шьют, не прядут, не метут, не причесывают

ся, не моются; запрещается пользоваться вязальными спицами, шилом, сверлом, трепалкой для льна; особенно опасно шить красной ниткой и вязать из шерсти. Некоторые виды работы, однако, допускаются. Так, разрешается белить стены и потолки, стирать и готовить еду (ср. *Papaḥagi*, 161).

б) Запрет на нарушение оппозиции открытый/закрытый. Ср. существующее у румын поверье, согласно которому нельзя раскрывать ножницы в "волчьи дни": их перевязывают веревкой, чтобы тем самым завязать волку пасть ((*Mușlea, Bîrlea*, 405). Перевязывают и другие опасные предметы – трепалку для льна, гребень. Существует обычай держать гребни так, чтобы зубья одного входили в зубья другого: считается, что тогда и зубы волка будут стиснуты.

в) Запрет на нарушение оппозиции внутренний/внешний реализуется, в частности, следующим образом: в "волчьи дни" нельзя выносить что-либо из дома, давать взаймы, подавать милостыню, мести, выбрасывать мусор, золу из печи, чистить стойла; особенно опасно давать взаймы огонь.

Способы защиты от волков и оборотней в "волчьи дни"

Несмотря на запрещение пользоваться едкими и остропахнущими веществами, одним из основных средств защиты от волков и оборотней является чеснок. Особенно широко используется чеснок в день св. Андрея. Чесноком смазывают двери, окна, стены, лестницы, колодцы, устье печи, дверные ручки и петли, порог, чтобы защитить внутреннее пространство дома и стойла от волка и нечистой силы. С той же целью мажут чесноком опасные предметы, такие как: трепалка для льна и конопли, клещи, кочерга, топор и прочие острые, колющие и режущие орудия. В день св. Андрея люди едят чеснок, натирают чесноком тело или только лоб, грудь, спину и суставы, мажут лоб, копыта и рога у скотины (ср. *Petrovici*, 164; *Papaḥagi*, 161).

Другое средство защиты от волка – кипяток. Поэтому в дни св. Филиппа принято стирать в очень горячей воде; считается, что таким образом можно обжечь волку пасть. В качестве средства защиты от волков используется навоз. Так, в день св. Алексея (17 марта) приносят в дом сухой навоз, собранный на Воззвиженье

(14 сентября), поджигают его и окуривают основание дома и загоны для скота.

Календарь "волчьих дней" у румын

Название праздника	Дата праздника
Sf. Petru	16 января
Sf. Antonie	17 января
Circovii de iarnă	17-18 января
Sf. Trif	1 февраля
Filipii de iarnă	30 января – 2 февраля; в некоторых областях 25-31 января
Stretenie ‘Сретенье’	2 февраля
Filipii (Martinii) de iarnă	1–3 февраля
Sf. Haralambie	10 февраля
Sf. Toader	17 февраля и Великая суббота
Sf. Alexie	17 марта
Sf. Gheorghe	23 апреля
Sf. Marc	25 апреля
Ispas ‘Вознесение’	40 день после Пасхи
Sf. Ioan	8 мая
Sinziene ‘День Ивана Купалы’	24 июня
Stoborul Sampietrului, т.е. следую- щий после Петрова дня	30 июня
Ciurica ‘День Св. Кириака’	15 июля
Circovii de vară (или Marinii)	15-17 июля
Sf. Marina	17 июля
Sf. Lupu	23 августа
Teclele или Berbecarii	24 сентября, местами 26, 27, 28 сентября
Sf. Filip	11 октября
Lucinul	17 октября, в день св. Осие или 18 октября в день св. Луки
Sf. Dumitru	26 октября
Sf. Cozma și Damian	1 ноября

Arhanghe lii	8 ноября
Filipii ‘Дни св. Филиппа’	Число дней и дата праздника зависят от места и традиции: 14 ноября, 14 и 15 ноября; 14, 15 и 16 ноября; 12-16 и 21 ноября; 15-20 ноября
Sf. Matei	16 ноября
Ovideniile ‘Введение’(другое название этого дня – Filipul cel șchiop ‘Филипп хромой’)	21 ноября
Gădineț, Gădinețul șchiop 'Гэдинец хромой', или Ziua lu- pului 'День волка'	Середина ноября или день св. Андрея – 30 ноября; за две недели до св. Николая
Sf. Andrei	30 ноября
Sf. Nicolae	6 декабря
Gâzî dî tucătnă	Шесть дней накануне св. Ни- колая
Сочельник	24 декабря
Sf. Vasile	1 января
Bobotează ‘Крещение’	6 января

*Дакороманские представления
о предводителях волчьей стаи*

В корпусе фольклорных текстов, отражающих народные представления о волке, особое место принадлежит поверьям о главарях волчьей стаи. Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет говорить о следующих, наделенных особой, сверхъестественной силой существах, выполняющих эту функцию:

а) св. Петр, св. Андрей, св. Георгий, св. Николай; среди этих святых первое место принадлежит св. Петру, который считается главой, командиром, капитаном, предводителем, императором, хозяином, старейшиной волков, а волки – его собаками (ср. Mușlea, Bîrlea 381; Voronca 944; Gorovei № 1964). Без ведома св. Петра волки не смеют притронуться к добыче; предназначенную на съедение волку скотину св. Петр помечает красной краской или кровью;

распределение добычи может быть приурочено к ночи накануне дня св. Андрея, когда волки собираются на перекрестке, развилке дорог, на вершине холма и воют, умоляя своего хозяина дать им еду. Люди, слыша волчий вой, не мешают их молитве, боясь прогневить св. Петра (ср. Mușlea, Bîrlea, 382).

б) оборотень (*pricolici*) в роли предводителя волчьей стаи: встретив в поле группу волков, он становится их главарем, бродит вместе с ними, помогает в поисках добычи, распределяет ее между членами стаи; волки, возглавляемые оборотнем, особенно кровожадны и сильны (Mușlea, Bîrlea, 242; ср. также Coman, 141);

в) вожаком волчьей стаи может быть и реальное живое существо, в частности, рысь; ср., например, записанный А. Истрэtescu текст (в дословном переводе): "Говорят, что эта рысь, – ее так называют потому, что она смеется, как человек, – будто бы произошла от оборотня. Она побуждает волков набрасываться на скот, на что угодно" (Istrătescu, CXXXVI). О связи, которая существует между волком, оборотнем и рысью, говорит и поверье, некогда отмеченное Э. Петровичем, согласно которому, если у волчицы рождается девять детенышней, то девятый детеныш – рысь: "Говорят у нас, что рысь рождена от волчицы. Когда у волчицы девять детенышней, девять волчат, девятый из них – рысь" (Petrovici, Texte, 209).

г) наконец, по данным И. Мушли, главарем волчьей стаи иногда становится волк; в Tara Oasului бытует представление, что у волков есть хозяин, старший, повелитель, старший волк, который властвует над меньшими волками и распоряжается ими по своему усмотрению.

д) в Трансильвании, особенно в Tara Moților, по данным Э. Петровича и М. Ионицэ, живут поверья о вылве (духе в образе женщины, змеи и пр.), которая выполняет различные охранительные функции и может быть также предводительницей волчьей стаи; ср.: *Vîlvă luptă iloră*. O fost o turmă d'i luptă cu vîlvă loră. Or trecut pînă în rîzini, oră pînă în padure. S-o vazut luptă cu vîlvă loră. Ia-i portă (Petrovici, 166) досл.: "Вылва волков. Была стая волков со своей вылвой. Где-то они прошли, то ли в горах, то ли в лесу. Видели волков с их вылвой. Она их за собой ведет". Ср. также опубликованный М. Ионицэ текст, который, как кажется, представляет

большой интерес, выходящий за рамки поверий, связанных с волком (вылва здесь предстает в облике старухи с прялкой у пояса, которая идет впереди волчьей стаи и прядет свою кудель: *Și baba torce noaptea și merge înaintea lupilor* (Ionîța, 51) “А старуха знай себе прядет ночью и идет впереди волков”.

Волк в контексте погребального обряда

Среди мифологических представлений о волке выделяется несколько, так или иначе связанных с погребальным обрядом. Прежде всего, следует отметить, что волк входит в круг животных, которые сопровождают умершего по дороге на тот свет. Ср., в частности, плач, где в качестве таких провожатых выступают волк, лиса и выдра: *Scoală, cutare, scoală, Că soarele-apune, | Calea 'n codru-ji tună, | Codru i este mare | Și lumină n-are, | Codru i este des, | Intri, nu măi ieși, | Capu să-l apleci, | 'Nainte să mergi, | Iar samă sa-ți ieji, Că îți va ieși | Lupu înainte, | Să nu te spăjîminte, | Mîna să-ți întinz, | Bun frate să-ți prinz, | Că iel iar că știe | Sama pădurilor | Și a potecilor | Și a colinelor.* “Вставай, имярек, вставай, Солнце заходит, Дорога в лес зовет, Лес велик И темен, Лес густой, Войдешь и не выйдешь, Склони голову, Иди вперед, И знай, Что тебе навстречу Выйдет волк, Не бойся, Протяни руку, Стань ему оратом, Ведь ему ведомы Тропинки, И леса, И холмы” (Gîlcescu, 262-263).

Тем же собирателем и в тех же местах (Горж, Олтения) был записан другой плач с упоминанием волка, который, сделавшись побратимом человека, ведет его по запутанным тропинкам через темный лес, участвуя тем самым в переходе человека в мир иной (см. Gîlcescu, 269). Этот не часто встречающийся тип плача относится к жанру так называемых “зорь” (Zorile), которые исполняются группой женщин ранним утром на заре, перед восходом солнца, в течение всех трех дней, предшествующих погребению, или только в последний день, а в некоторых зонах Баната – в первый день после похорон (ср. Bîrlea, 430; Gîlcescu, 250; Bot, 463-487).

Таким образом, побратимство и посестримство с дикими животными, хорошо знающими все особенности пути на тот свет, играет благоприятную роль в ритуале перехода человека в новое его состояние (ср. Coman, 14; Buhociu, 19-20; 32-33).

Тесная связь существует также между погребальным обрядом и различными представлениями о волках-оборотнях. Считается, что некоторые мертвцы становятся оборотнями, приняв облик волка, собаки и других зверей и даже насекомых; ср.: *Mortu să face în mai multe “colori”*: *mâță, capră, cal, muscă* (Pavelescu, 109) “Покойник принимает разные формы: кошки, козы, лошади, мухи”. Поэтому существенную часть румынского погребального обряда составляют ритуалы, призванные помешать превращению покойника в оборотня. Так, широко распространен обычай сторожить покойника, особенно в первую ночь после смерти (*privigheti, privigherea mortului*), чтобы кошка или мышь не перепрыгнули через него, а собака не проскочила бы под ним; в противном случае он становится оборотнем.

Из других превентивных мер следует отметить использование колючих орудий и колючих стеблей некоторых растений: так, перед выносом покойника в пупок вонзают иглу, веретено, спицу, шило, гвоздь и даже деревянный кол, в сердце втыкают серп, а тело перевязывают колючими стеблями ежевики. В тех же целях применяют остро пахнущие вещества и растения, особенно ладан и чеснок, используют любисток (*levisticum officinale*).

Магические действия совершают не только в отношении самого человека, но и его могилы. Так, в могильный холм втыкают три веретена, — в изголовье, в середину и в изножье. Вообще веретено является одним из атрибутов румынского погребального обряда. В то же время, орудия прядения — это и атрибуты самой смерти, как об этом свидетельствует текст одного из плачей; ср.: “Лают у меня собаки, лают, Словно чуют бешеного волка; То не бешеный волк, То Самодива (=смерть С посохом в руке И с прялкой у пояса С шерстяной куделью” (Gîlcescu, 252).

Некоторые аспекты народной медицины в связи с волком

Среди восточнороманских фольклорных текстов выделяются медицинские предписания о лечении некоторых болезней при помощи волчьей глотки, волчьих клыков, волчьего сердца, волчьей печени, шерсти, волчьих экскрементов и волчьего следа.

Волчью глотку (*beregată, gât, gâtlan de lup*) используют при лечении различных болезней горла (по известному в народной меди-

цине принципу *similia similibus curantur*) в качестве инструмента для введения в горло лекарственных веществ; ср., применение порошка, полученного из жженой шерсти животного, съеденного волком (Leon, 98), или определенных ингредиентов, которые вдувают через тростниковую трубку, волчье горло, бумажную воронку и пр. (Candrea, 67). Волчья глотка широко используется и в магической практике наряду с другими атрибутами колдовства; ср., в частности, упоминание волчьей глотки в числе инструментов, которыми пользуется ворожея: *Cu gîtlan de lup, Cu labe de iepure, Cu usturoiu împușt, Ori cu mălaiu măpunțel* (Marian, 198) “Волчью глоткой, Заячьими лапами, Пахучим чесноком, Или мелкой кукурузной мукой”. Из волчьей глотки дуют на того, кому желают смерти или хотят обречь на одиночество, сделать изгоем, “чтобы все избегали его, как волк избегает людей” (Gorovei, № 1978; Leon, 97).

Волчьи клыки (*colții, dinții de lup*) используют как средство от нарывов с тем же названием. Нарывы образуются, если человек съест мясо животного со следами волчьих зубов (Candrea, 320; Gorovei № 1981). Особенно эффективны порошки или мазь, изготовленные из клыков волка, никогда не видевшего человека (*colții de lup nechinit, nehuiduit*) (Leon, 97).

Волчью печень (*ficatul, maiul de lup*) едят больные чахоткой, дабы избавиться от болезни (Leon, 97; Ciausanu, 335); для лечения некоторых заболеваний используют сердце волка, которое размельчают, настаивают на ракии и пьют.

Целебными свойствами обладает и волчья шерсть, которой окуривают больных различными видами болезней. Особенно широко применяют этот способ для лечения от волчьего укуса или от испуга, вызванного встречей с волком (Candrea, 293) (ср. также представление о том, что возникший от испуга озноб бесследно проходит, если окурить больного волчьими экскрементами, которые содержат много шерсти (Gorovei № 1421).

Кроме перечисленных средств, для лечения, в частности, желудочных заболеваний используют воду, а также землю и снег, почерпнутые из волчьего следа.

Изложенные выше частные наблюдения, которые являются фрагментом исследования, посвященного культу волка в румынской фольклорной традиции, свидетельствуют, как нам кажется,

о высокой степени сохранности и жизненности этой чрезвычайно своеобразной и неисчерпаемо богатой области духовной культуры народа, родившегося под знаком волка.

Литература

- Bîrlea O.* · Folclorul românesc. Momente și sinteze. I. Buc., 1981.
- Bot N.* Contribuții la cîntecul Zorilor //Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1961-1964. Cluj, 1966.
- Buhociu O.* Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească. Buc., 1979.
- Candrea I.A.* · Folklorul medical român comparat. Privire generală. medicina magica. Buc., 1944.
- Ciausanu Gh.F.* Superstițiile poporului român. Buc., 1914.
- Coman M.* Mitologie populară românească. Vietuitoarele pămîntului și ale apei. I. Buc., 1986.
- Densusianu O.* Graiul din Tara Hațegului. Buc., 1915.
- Eliade M.* Les Daces et les loups//Numen. VI. 1959. № 1.
- Gilcescu T.* · Folklor din Gorj. Bocete//Grai și suflet. VII. 1937.
- Gorovei A.* Credințe și superstiții ale poporului român. Buc., 1915.
- Ioniță M.* Cartea vîlvelor. Legende din Apuseni. Cluj-Napoca, 1982.
- Istratescu A.* Texte populare din județul Prahova//Grai și suflet. IV. 1929. № 1.
- Leon N.* Istoria naturală medicală a poporului român. Buc., 1903.
- Marian S.Fl.* Vrăji, farmece și desfaceri. Buc., 1893.
- Mușlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului. Buc., 1970.
- Niculîță-Voronca E.* Datinele și credințele poporului român. I. Cernăuți, 1903.
- Pamfile T.* Sărbătorile la români: Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Buc., 1914.
- Papahagi T.* Graiul și folklorul Maramureșului. Buc., 1925.
- Petrovici E.* Folklor dela Moții din Scărișoara //Anuarul Arhivei de Folklor. V. Buc., 1939.
- Petrovici E.* Texte dialectale. Sibiu-Leipzig, 1943.
- Свешникова Т.Н.* Волки-оборотни у румын // Балканские лингвистические исследования. М., 1979.
- Свешникова Т.Н.* К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) //Структура текста. М., 1980.

Свешникова Т.Н. О группе румынских заговоров с вопросо-ответной структурой // Текст: семантика и структура. М., 1993.

Свешникова Т.Н. Об одном фрагменте народного календаря: "Волчьи дни у румын" // Исследования по структуре текста. М., 1987.

Свешникова Т.Н. Календарь "волчьих дней" у румын // Античная балканистика. М., 1987.

Свешникова Т.Н. Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.

Свешникова Т.Н. Дакороманские представления о предводителях волчьей стаи // V фракологический конгресс. София, 1992.

Свешникова Т.Н. Некоторые аспекты народной медицины // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – I. М., 1992.

Свешникова Т.Н. Румынские загадки о волке // Загадка как текст. М., 1994.

A.A. Плотникова

СЛАВЯНСКАЯ ОБРЯДОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ БАЛКАН¹

На общую картину славянской обрядовой терминологии в пространстве Балкан влияет множество факторов, среди которых можно выделить рельеф территории, диалектное (языковое) членение, принадлежность носителей одного языка к разным этническим группам и др. При этом границы между разными славянскими языками часто не совпадают с этнодиалектным членением, а также с членением на этнокультурные зоны по целому ряду каких-либо признаков. Исследуя традиционную духовную культуру славян, мы видим, что в обрядах и верованиях балканских славян XIX–XX вв. сохраняются многие архаические черты, что позволяет использовать особенности славянской обрядовой терминологии (неразрывно связанный с самими обрядами) в качестве признаков, определяющих устойчивые этнокультурные ареалы на Балканах. Обрядовые термины часто обладают внутренней формой, соотносимой с реальными компонентами обряда, такими как время, место исполнения ритуальных действий, функциональная предназначенностъ соответствующей реалии и т.д. В данном сообщении рассматриваются названия рождественско-новогоднего хлеба. В его терминологии особенно отчетливо отражается символико–смысловая направленность всего рождественского обряда – обеспечение достатка в доме и во всех сферах хозяйственной деятельности членов семьи.

Тема распределения этнокультурных и этноязыковых феноменов в пространстве Балкан интересовала многих ученых: М. Гавацци, Маргарет М. Хаслак, П. Костица, Ст. Генчева и др. В центре нашего внимания – этноязыковые особенности славян, заселяющих, главным образом, динарско-паннонско-моравско-шопский и балкан-

ско-родопско-македонский (здесь мы используем названия ареалов традиционной культуры юго-восточной Европы по М. Гавацци) территориальные области.

Главный рождественский хлеб у славян на Балканах (а в некоторых регионах его выпекают на Новый год) представляет собой лепешку круглой формы, в которую запекают монету или какие-либо другие предметы, обозначающие богатство в доме, урожай в поле, плодовитость домашних животных и т.д. Сербское название этого хлеба – *чесница*, связанное с ритуалом распределения кусков хлеба, когда каждому достается его часть, доля, "счастье", распространено практически на всей территории расселения сербов, кроме так называемого торлакского или шопского ареала, находящегося на юго-востоке Сербии и почти совпадающего с границами торлакского диалекта, который имеет много общего с западноболгарскими говорами. Очень часто, но далеко не повсеместно этот термин встречается у черногорцев, а также у католиков Боснии и Герцеговины, в основном по левобережью реки Неретвы. В случае отсутствия термина *чесница* для аналогичного обрядового хлеба отмечаются наименования, соотносимые с названиями самого праздника (серб. *бадњача*, юж.-серб., макед. *бадник*, серб. *божићњак* и др.). Если хлеб этого типа (круглая лепешка с монетой или другими "знаками") выпекают на Новый год, т.е. в день св. Василия, то у сербов, черногорцев, македонских славян, греков название хлеба связано с именем св. Василия: например, серб. *василица*, макед. *Васильева погача*, греч. βασιλοπίτα. Некоторые исследователи (Маргарет М. Хаслак, а вслед за ней – Т. Джорджевич) связывают происхождение термина с архаическими македонскими ритуалами северной Греции, где при делении хлеба учитывался главный полумифический персонаж – король, *basileus* (см. Hasluck, Ђорђевић), ср. также βασιλεύς в значении 'распорядитель, царь пира', 'жрец': "Верховными жрецами в давние времена были греческие цари, а после уничтожения царского достоинства – должностные лица, которые исполняли жреческие обязанности прежних царей, нося иногда даже титул царя (βασιλεύς)." (Велишский: 424).

При анализе ареального распространения терминов, обозначающих "хлеб с монетой или иными предметами для определения удачи в будущем году", обнаруживается следующая тенденция: названия типа *vasiliaca* встречаются на периферии повсеместного

бытования греч. βασιλοπίτα – и именно – в некоторых областях Черногории (*vasiličica* – Влахович: 350), Косова (*vasiličica* – Ястребов: 81–82, Vukanović: 374), в восточной Македонии (*Света Васильева погача* – Ђорђевић: 86). Во всех этих регионах название не является преобладающим, наоборот, как обозначение хлеба с монетой оно встречается достаточно редко. Чаще же в Косово и юго-восточной Сербии описываемый хлеб в соответствии со способом приготовления называется *бареница*, *бараница*, *бораница* (см., напр., Антонијевић: 178, Дебельковић: 251), а также и по родовому признаку – в южной и юго-восточной Сербии, в Македонии, окрестностях болгарского Кюстендила, южно-софийском округе, Пирине и Родопах названия караваев с монетой (или "знаками") совпадают с наименованиями любого (преимущественно обрядового) хлеба: серб. *кравај*, болг. *кравай*, макед. *кравайче*, серб.-болг.-макед. *погача*, макед. *пугача*, болг. *колак*, *пита*, *питка* (см. об этом также Седакова: 86). Вместе с тем в южной и юго-восточной Сербии практически отсутствует термин *чесница*, столь характерный для других областей расселения сербов и отчасти хорватов. Кроме того, в различных районах Сербии (в том числе – северных и южных), а также в Черногории встречаем новогодний хлеб, называемый *василица*, *васильца*, но имеющий иное функциональное предназначение. Этот хлеб разукрашивают с помощью полых внутри стебельков, соломинок, ключа; верхнюю корку, на которой при выпечке проступает выпуклый орнамент, скармливают скоту. Нередко готовят множество булочек (*васильце*, *васульце*), которые украшают тем же способом и затем крошат скоту (см., напр., Костић СПВ: 95), иногда их пекут с целью поминования умерших (Хомолье, см. Милосављевић: 21).

Объяснение семантики и функций большого новогоднего хлеба *vasiličica*, который выпекают в северосербских селах без использования монеты или "счастливых знаков", можем найти в архаических сербских обычаях на Косовом поле, откуда во время турецких завоеваний значительная часть сербов переселилась на север. Как пишет Т. Вуканович, на Новый год сербы Косова месят из кукурузной муки и жира *vasiliču*, делая на поверхности украшения с помощью трех прутиков цера, кизила и шиповника, связанных красной шерстяной ниткой "для здоровья". Готовую василицу рано

утром пастух несет в загон для скота, где все сделанные сверху рельефные украшения извлекают из хлеба и бросают овцам (затем и коровам, козам, свиньям) со словами: "Оволико оваца!" [Столько (т.е. много) овец!] (Vukanović: 374). Другой вариант ритуальных действий с новогодним хлебом еще более проясняет его функциональное предназначение. Д. Дебелькович и Т. Вуканович отмечают, что по народным верованиям сербов Косова в день Св. Василия "коте се мечке" [медведицы приносят потомство], а потому каждый дом готовит им в качестве подарка *бареницу* из кукурузной муки (т.е. так наз. *повојницу*). *Бареницу* сначала варят как густую кашу, которую затем кладут в медное блюдо для выпечки, при этом верхнюю часть хорошо разравнивают и "колят" трубочкой сорго или камыша, предполагая, что таким образом "колят" глаза медведице, чтобы она ослепла и не могла в течение года наносить вред скоту. В *бареницу* запекают и старинную монету — нашедший ее в куске будет счастлив весь год (Дебельковић: 251, Vukanović: 373).

Обычай накалывать стебельками поверхность хлеба, выпекаемого на Новый год, распространен в южносербских и черногорских областях (см., напр, Лутовац: 110, Костић СПВ: 95, Vlahović: 156), на Ресаве (Костић НОР: 209), в Воеводине (Бабовић: 60, Шкарић: 91) и других сербских областях. При этом отмеченные в Косово мотивировки, связанные с "нейтрализацией" опасного для скота зверя — медведя — отсутствуют, хотя на акциональном уровне соответствующие компоненты ритуала сохраняются: образовавшиеся выпуклые шарики на хлебе ("глаза медведя") также отдают скоту, а полые трубочки камыша и других растений хранят в течение года. Возможно, что в данном случае вне южносербско-македонского ареала наблюдаются несколько "стертые" формы столь характерных для него обычая обезвреживать (в том числе и "кормить", "задабривать подарками") медведицу в первый день Нового года. По наблюдениям Э.Шнеевайса, в окрестностях Скопья, в Тетово и Косово для медведицы готовят "*Kindbettbrei*" (родильную кашу), называемую *мечкина повојница* (Schneeweis: 109); иногда приготовленную на Св. Василия мамалыгу в северной Македонии называют *мечкина исповеница* (Филиповић: 102). На Ресаве (восточная Сербия) в этот день пекут хлеб, название которого также обозначает "подарок новорожденному медведю", — *мечки повојница* (СМР: 202).

В плане этнодиалектного изучения славянских ареалов на Балканах интересно распределение названий рождественских караваев, идентичных по форме, украшениям и т.п., хлебу для обряда в честь святого-покровителя дома (серб. *Слава*, болг. *Светец*).² У сербов моравско-подунайской зоны хлеб этого типа называется *божићни колач*, реже – *колач*, *велики колач*, *највећи колач*; он имеет ярко выраженную христианскую символику, как показывают рисунки и лепные украшения на его поверхности. Впрочем, караваи *колач*, *велики колач*, *највећи колач* и некоторые им подобные совмещают христианскую символику с отчетливо проявляющимися языческими, архаико-магическими чертами, что видно по украшениям на хлебе. Так, в Воеводине *велики колач* украшали не только просфорой с орнаментом креста и надписью посвящения Иисусу Христу, но также и различными рельефными изображениями колосьев хлеба, виноградной лозы, кукурузы, домашней птицы и животных (Босић: 48). Болгарские названия караваев, идентичных хлебам для обряда "Светец", имеют достаточно прозрачную внутреннюю форму: *кръсташ*, *литургия*, *параклис*, *светец*, *церковник*. У восточных сербов приняты названия *литургија*, *поскур* для хлеба аналогичного типа. Наложение этих этноязыковых феноменов на карту показывает распространение названий рождественских караваев, идентичных для обряда в честь святого-покровителя дома, от реки Искыр в Болгарии на запад и северо-запад в сторону территории Сербии, где они фиксируются в селах по рекам Нишава, Тимок, Ресава; в Алексинацком Поморавье и Хомолье, а также – в южном Банате, Среме и некоторых других районах Воеводины. Реже хлеб этого типа встречается в Шумадии (т.е. по левобережью Великой Моравы).

Помимо традиционного для сербов названия *божићни колач* в числе названий хлеба, связанных с христианской символикой, на очень компактной территории восточной и юго-восточной Сербии встречаются названия *повојница* (*Богу*) и *колач Богу*. Эта терминология отражает символику рождения молодого, нового божества. По сербским обычаям специальный хлеб *повојница* дарят при рождении ребенку, чтобы его "повить", т.е. защитить от злых сил, несчастья и т.п. В болгарской рождественской обрядности центральное место среди караваев занимает *боговица*, хлеб, посвященный Богу, предназначенный в "дар Богу". Распространение этого на-

звания коррелирует с упомянутыми выше христианизированными болгарскими терминами по принципу комплементарности, охватывая территорию северной, средней и восточной Болгарии. Термин, как показывает карта, сделанная И.А. Седаковой, практически не встречается в западной и юго-западной Болгарии.

Интересные изоглоссы обнаруживаются при изучении распространения рождественского хлеба, название которого образовано от интердиалектной формы ^{+večer-}: серб. *вечерња*, *вечерњак*, *вечерњача*, *навечери*, макед. *вечерник*, болг. *вечерна*, *вечерник*, *вечерница*, *вечерня*. Название связано с обязательным употреблением этого хлеба во время вечерней трапезы в Сочельник, когда совершаются многие основные рождественские обряды и магические действия. Ареал этого названия охватывает юго-восточную Сербию, северно-македонские области, западную Болгию и далее распространяется на территорию восточных Родоп, юго-западную Фракию и некоторые пограничные с Турцией районы юго-восточной Болгарии.

В пределах рассматриваемых ареалов, помимо больших карацаев, сербы и болгары выпекают в Сочельник разнообразные маленькие фигурные булочки, изображающие многочисленные сферы деятельности домочадцев. Цель выпечки этих ритуальных хлебцев – магически повлиять на урожай в поле, саду, огороде, на плодовитость скота и т.п. Отсюда их названия, например, у сербов Алексинацкого Поморавья *њива* "поле" (на этом хлебе условно обозначены снопы и колосья), *ливада* "луг" (на хлебе изображен пастух, овцы, ягнята), *стока* "скот" (где обозначены все виды поголовья скота), *бачва* "бочка" (хлеб с углублением посередине и знаками виноградной лозы, гроздьев), см. Антонијевић: 139-141. Когда в канун Рождества хозяин разрезает булочки, он высказывает соответствующие пожелания, например, если у него в руках *њива*, он говорит: "Пусть переполняются амбары в этом году", если – *бачва*, поливает хлеб вином со словами: "Пусть переполняются бочки вина в этом году" и т.д. (Антонијевић: 175). Эти булочки обычно не имеют общего, объединяющего их термина (за исключением компактной зоны на востоке Сербии, в которую входят южный Банат, Ресава и Тимок, где их называют *закони*, *закончићи*); сербы говорят о них: *колачићи*, *кравајчићи*, т.е. маленькие обрядовые хлебцы.

Аналогичного типа булочки выпекаются и в северо-западной Болгарии: в селах Западной Старой Планины, в низовье левобережного Искыра, а кроме того, в Софийском округе, где их называют общим термином *бъдници*. На территории Сербии зона распространения обычая выпекать в Сочельник маленькие булочки охватывает восточную Сербию, включая Нишаву, Лужницу, Буджак, и Лесковацкое Поморавье, Косово поле на юге территории, а также Срем, Банат на севере Сербии. В Шумадии, западной Сербии и Славонии выпекают ограниченное количество булочек аналогичного типа, они предназначены непосредственно работникам в соответствующей сфере хозяйства.

Таким образом, изготовление фигурного хлеба распространено на достаточно компактной территории моравско-шопско-подунайского региона, практически совпадающего с ареалом ритуальной выпечки караваев, идентичных хлебам для обряда в честь святого-покровителя дома. По мере удаления от этой зоны интенсивность использования символики фигурного хлеба ослабевает.

Примечания

1 Статья представляет собой вариант сообщения, подготовленного для VII Международного конгресса по изучению стран юго-восточной Европы (Салоники, 4–10 IX. 1994 г.).

2 Этнодиалектный анализ названий рождественского хлеба представлен мною в статье "Рождественская символика в терминологии обрядового хлеба у сербов" (Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения II. М., 1993. С. 37–62), поэтому далее в настоящей работе суммируются только основные результаты исследования. Указанная статья включает карты; пользуясь случаем, хочу уточнить, что в обобщающую карту № 3 ("Некоторые однотипные рождественские караваи в Сербии, Болгарии, Македонии") может быть внесено большее количество обозначений, показывающих ареальное распространение хлеба с монетой для определения "счастья", "удачи" в будущем году. Пункты в Македонии: Тетово, Гевгелия, Велес, Морихово (см. *Ристески М. Баднички обичаи во некои краишта на Македонија //Македонски фолклор. Год. VIII. Бр. 15–16. Скопје, 1975. С. 236–237; Бинев Кр. Езикови и народописни материјали от Морихово// Македонски прегледъ*.

Год. I. Кн. 5–6. София, 1925. С. 158); в Болгарии: Крумовград, Момчилград в Родопах (*Керемидарска Е.* Календарни празници и обичаи в Източните Родопи // Родопски сборник, б. София, 1987. С. 87–88).

Литература

Антонијевић – Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Књ. 83.

Бабовић – Бабовић Г. Оролик. Историја, живот и обичаји једног сремског села // Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Књ. 76.

Босић – Босић М. Божићни обичаји у Војводини. Београд – Нови Сад, 1985.

Велишкий – Велишкий Ф.Ф. Быт греков и римлян. Прага, 1878.

Влаховић – Влаховић М. Неки божићни обичаји у Кртолама // Записи. Књ. 11. Цетиње, 1931.

Дебељковић – Дебељковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 173–332.

Ђорђевић – Ђорђевић Т. Василица // Наш народни живот. Књ. 4. Београд, 1931. С. 82–97.

Костић НОР – Костић П. Новогодишњи обичаји у Ресави // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1966. Књ. 28–29.

Костић СПВ – Костић П. Годишњи обичаји (Сјеничко-Пештерска Висораван) // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1988–1989. Књ. 52–53. С. 73–123.

Лутовац – Лутовац М. Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1930. Књ. 5.

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

Седакова – Седакова И.А. К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) // Советское славяноведение. М., 1984. № 1. С. 83–93.

СМР – Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Филиповић – Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 277–566.

Шкарић – Шкарић М. Живот и обичаји "планинаца" под Фрушком Гором // Српски етнографски зборник, Београд, 1939, Књ. 54, С. 1–275.

Ястребов – Ястребов И.С. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Илеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.

Hasluck – Hasluck Margaret M. The Basil-cake of the Greek New Year // Folk-Lore, XXXVIII, 2. 1927. P. 143–177.

Schneeweis – Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde, T. I. Brl., 1961.

Vlahović – Vlahović M. Etnološka zapažanja u okolini Plava i Gusinja // Vjesnik Etnološkog Muzeja, IV. 1938.

Vukanović – Vukanović T. Srbi na Kosovu. Knj. 2. Vranje, 1986.

Г.П. Клепикова

К СТРАТИФИКАЦИИ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ
ИЗ ГРЕЧЕСКОГО
В ПАМЯТНИКАХ НОВОБОЛГАРСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ
(XVII–XVIII вв.)

Тематика сборника, посвященного Времени в Пространстве Балкан, задает рамки исследования, ограничивая его материалом языков (и даже одного¹ языка), причисляемых к "балканским" (в традиционном или конвенциональном смысле²), и предполагает анализ явлений, для которых учет временного фактора значим, в соотношении с концепцией "балканского языкового союза" (=БЯС)³ и – соответственно – "балканской модели мира" (=БММ). Эти условия учитываются при изучении некоторых заимствований из греческого в языке новоболгарских "дамаскинов"^{*} – памятни-

* О термине "дамаскин" подробнее см.: Демина Е.И. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. София. 1968, с.9–10, 37–40 (далее – Демина. 1968). Принимаемое нами определение: "Дамаскины – это рукописные сборники поучительных слов, житий, апокрифов, проповедей, распространявшихся в Болгарии с конца XVI в. по начало XIX вв., в которых в полном, расширенном или ре-дированном виде представлен какой-либо из характерных типов исторически сложившегося устойчивого состава статей, содержащих, в частности, произведения Дамаскина Студита" (Демина. 1968, с. 40). При этом последние переводились с (ново)греческого сначала на "традиционный" болгарский язык (=церковнославянский сербской редакции), а с XVII в. – на новоболгарский книжный язык на народной основе (КЯНО). О значении деятельности указанного греческого книжника и его сборника "Сокровище" (= "Θησαυρός") для развития болгарского литературного языка см.: Демина Е.И. Указ. соч. т. III. София, 1985, §§ 8–10 (далее. – Демина. 1985).

ков письменности периода Предвозрождения* .

Очевидно, что поставленная задача в полной мере может быть решена в результате фундаментальных исследований, которые в современных условиях невозможны. Препятствием – в славистическом плане – является недостаточность фактографической базы: лишь незначительная часть дамаскинов описана, издана и изучена с разной степенью полноты; практически недоступно и большинство дошедших до наших дней рукописей. Несомненно также, что обобщающим трудом, посвященным языку этих памятников письменности (в том числе их лексике) должна предшествовать серия конкретных разысканий монографического и сопоставительного характера. Однако изучение словарного состава болгарской письменности XVII–XVIII вв., его "исконной" и "заимствованной" частей может начинаться и вестись в различных направлениях уже сейчас, поскольку, благодаря усилиям многих ученых, наука ныне располагает значительным объемом сведений о характере книжно-письменного идиома, презентированного дамаскинами (см.: *Демина*, 1968, гл. I). Значительные трудности возникают и при обращении к другой стороне славяно-греческих (*resp.* болгаро-греческих) отношений, – они связаны с необходимостью дать всестороннюю характеристику самих греческих, лексем, которые были усвоены болгарским языком (так же, как и иными балканскими языками). В полной мере это может осуществиться лишь тогда, когда сведения об их принадлежности к тому или иному периоду истории греческого языка, сфере их функционирования, времени входления в тот или иной язык Балкан и под. будут систематизированы и составят единый свод балканских грецизмов⁴.

Ныне представляются осуществимыми следующие подходы к изучению греческих заимствований в памятниках болгарской пись-

*Правомерность выделения данного периода обоснована Е.И.Деминой, предложившей объективные культурно-исторические и языковые критерии, по которым он отграничивается от предшествующего ("среднеболгарского") и последующего (собственно Возрождение). См.: *Демина Е.И. Предвозрожденческий период в истории болгарского литературного языка //Болгарский литературный язык Предвозрожденческого периода. М., 1992, с. 23–24* (далее – *Демина. 1992*).

менности (=дамаскинах): (I) "дескриптивный" - (II) *sub specie* балканстики.

"Дескриптивный" аспект позволяет – даже на ограниченном материале (одного и более памятников) – постепенно инвентаризировать, классифицировать и изучать (=упорядочивать, в том числе хронологически) заимствованную лексику. Получаемые результаты далее могут использоваться в лингвистических штудиях, в частности, по истории болгарского (литературного) языка, исторической диалектологии и под. Вместе с тем детальное описание указанного пласта лексики в определенном классе текстов – одно из условий интерпретации проблемы заимствований в более широком контексте "пространства Балкан", т.е. в горизонте идей другого (нежели классифицирующе-обобщающие операции), более глубокого Смысла, например, – поиска и "развертывания" новых манифестаций природно-культурного единства Балкан как феномена «балканский» модус жизни & "балканский" менталитет (=БММ) & "балканский" языковой союз (=БЯС)» (см. ниже).

I. "Дескриптивный" аспект

Изучение греческого влияния на балканские языки в сфере лексики имеет длительную историю. Библиография исследований соответствующего характера включает большое число конкретных и сводных работ⁵. Вместе с тем современное состояние проблемы оценивается как далекое от полноты изученности, что объясняется, в частности, недостаточным знанием исследователями (и использованием) фактов древне-, средне- и новогреческого языка⁶. Существенным, на наш взгляд, является и то обстоятельство, что взаимодействие греческих и иных языков Балкан рассматривается, прежде всего греческими учеными, исключительно в плане двухсторонних отношений, в *вне* парадигмы балканской лингвистики и контекста БЯС⁷ (в том числе – и *вне* представлений о "балканском" словаре как системе с высокой степенью синонимичности, [Шивъян. 1979, с. 262 и сл.]), – хотя особую роль греческого языка (и греческой культуры вообще) именно в формировании балканской языковой общности отмечал еще К. Сандафельд⁸.

Фрагментарность в изучении греческого вклада в лексику балканских языков хорошо иллюстрирует болгарский язык, – при том, что исследователи фиксируют в нем значительный в целом (и в

сравнении с другими славянскими языками⁹) слой грецизмов, восходящих главным образом к среднегреческому (начиная с эпохи прихода славян на Балканы, первых контактов с Византией и приятия христианства¹⁰) и новогреческому (язык письменности и диалекты). Однако исчерпывающее изучение греческих элементов предполагает рассмотрение каждого из них в нескольких взаимосвязанных аспектах и их тщательную стратификацию. Речь может идти не только о (1) хронологической стратификации, которая позволила бы классифицировать грецизмы в зависимости от времени их проникновения в болгарский (в нашем случае – книжно-письменный), не менее важна (2) стратификация по иным критериям: по характеру заимствования (прямое ~ опосредованное другим языком, например, латинским), по направлению заимствования (осуществлялось ли оно в письменный язык [=язык литературы, права, религии и др.] и/или в разговорный язык, в том числе в народные говоры), по источнику заимствования (выступает ли в этом качестве греческий письменный язык разных периодов и/или разговорный) и под.¹¹

Далее излагается опыт возможного дескриптивного подхода к изучению греческих заимствований, зафиксированных в болгарском языке XVII–XVIII вв. Описывается ряд лексем, засвидетельствованных в памятниках письменности (дамаскинах). В качестве точки отсчета принимается состояние языка, соответствующее этапу становления болгарского книжного языка на народной основе (=КЯНО), имевшему важное значение для формирования и развития современного болгарского литературного языка. Анализируются заимствованные элементы прежде всего в аутентичных фрагментах текста двух дамаскинов – Тихонравовского (датируется началом XVII в., представляет 1-й новоболгарский тип [=нбт]; издан, как указывалось, Е.И. Деминой [Демина. 1988–1985]) (=Tx) и Свиштовского (датируется 1753 г.; издан Л. Милетичем в: Български стариини. VII. София, 1923), который представляет 4-й нбт (далее – Cv); в некоторых случаях приводятся данные из Котленского дамаскина (1765, написан Св. Софронием Врачанским¹²; 2-й нбт) (=Котл); в дальнейшем круг сопоставляемых текстов, относящихся к разным типам, будет расширяться.

Временной интервал, который разделяет появление Тх и Св (и Котл), а также существенные различия в диалектной базе* дают основания сравнивать наличие и функционирование заимствований из греческого в указанных памятниках, и далее делать некоторые выводы хронологического характера – относительно времени усвоения тех или иных грецизмов, динамики их адаптации в книжном болгарском языке XVII–XVIII вв. и под. Значение этих выводов может быть расширено за счет ретроспекции, – в результате учета данных классических и средневековых памятников славянской (и болгарской) письменности до XVII в. (свидетельства важнейших словарей – Ф. Миклошича, Пражского словаря старославянского языка, словаря Л. Садник и Айтцетмюлера и др.), но и проспекции – обращение к показаниям современного болгарского языка в двух его основных формах – литературной и диалектной¹³. К сожалению, размеры статьи позволяют лишь обозначить оба эти плана. Плодотворность такого расширения рамок исследования нам кажется несомненной.

* * *

I. Из наиболее старых греческих заимствований, зафиксированных уже древнейшими славянскими памятниками (помимо большого числа специальных – конфессиональных¹⁴, административных и др. терминов), укажем на сравнительно редко встречающуюся в дамаскинах лексему трапеза: .Ср.: *ἴ στήριο τрапέζας* въ олтарь постави (Тх 1276) ~ и светую трапезу въ олтарю постави (Св. 407) – в значении ‘алтарь, возвышение в алтаре’ но и: трапе́за сиръ пирь (Тх 46, 50) ~ оти царска трапе́за йще (Св. 58), коги люде да калесамъ на трапе́за царска (Св. 563) – ‘пир’, а в переносном значении (=‘пир, пиршество духа’): защо тази трапеза господня ю пълна със огнь . духбвны,... трапе́за е пълна (может быть и ‘стол’ [?]), нас-

* В Тх – это реально существовавшее в XVII в. койне (р-н Тетевен-Этрополе-Луковит) (Демина. 1985, с. 260), в Св отражен северо-восточный о – диалект, ныне фиксируемый в р-не Шумена (Български старини. VII, с. 3); в Котл присутствуют черты котленского говора (см., например Вътров В. Езикът на Софроний Врачански // Софроний Врачански. Съчинения. I. София, 1989, с. 337, 340 и сл.

ладѣте са сички...със гозбата на вѣрата (лл. 534, 536). См. также в Котл: на ѿази црка трапеза (= ‘пир’), но и: ла́заръ съдѣши на трапѣзата и наде́ше са^с тѣхъ (= ‘трапеза’, ‘стол’ [?]); значение ‘стол’, несомненно, в примерах: жалѣшь за трапѣхѣ, що падне ѿ трапѣзата, в тоизи са ча^с намѣри насрѣд дѣмъ бѣшин си пред трапѣзата; наконец в переносном значении слово зафиксировано в примере: црь що є поставилъ трапѣза.та є бѣ нашъ ѹс хѣ... (лл. 109б, 112, 169б, 161б, 109б). О наличии *trapeza*, *tr̄pēza* свидетельствует: Sadnik 138 [Z, M, As , Пс и др.]; хорошо отражено слово в Sl.sts!: трапеза (=sa), трепеза, трѣпѣза, трѣпеза и др. ‘стол, трапеза’, ‘пир, пица’, ‘еда’ (44, ss. 474–480), см.и: Индекс 341 [Ев, Ап и др. – XII–XIV вв.]; также трапеза – Miklosich. Lex. 999. В болгарских словарях: *трапѣза* ‘стол’ (Геров 5, 554), ‘стол (с едої)’, ‘низкий стол’ (нар.-РСБКЕ III, 423); представлено и в говорах (запад; Фракия): *трапѣза* ‘низкий столик’ (Брезник, Трын, Белоградчик – БДА IV, № 300), ‘то же’ (р-н Серес-Драма – Иванов № 158), *трапѣза*, *тѣрпѣза*, *трѣпеза* (Пирински край 633, 64!). Ср. макед. диал. *trpeza* ‘Tafel, im Kirchenvorraum’ (Велес – Reiter 197), в РМЖ: *трапеза*, *трпеза* ‘стол (для еды, с едої)’, ‘маленький стол’ (III 394, 407). Серб. *trapeza*, *trpeza* ‘стол’, ‘алтарь’, ‘еда’ и под. отмечены в: Skok III, 492; см. диал. *трпеза* ‘стол’ (Воеводина – Вуковић 221) и т.п. Слово считается балканским грекизмом, вошедшем в народные говоры через церковный язык (Skok); отмечается и в славяно-румынских памятниках: трапеза ‘стол’, ‘еда, обед’, трѣпези (XV в.) (Пјамо-Diaconiă 97). Из гр. *träptēza* ‘стол’, ‘доска’, ‘время приема пищи’ и ‘скатерть’ (см.: Frisk II, 917; Andriotis № 6033), подробно о др.-гр. *träptēza*, [дор.] *träptēsδa*, [беот.] *träptēbδa* и др. ‘стол с едої’ – как композито *πους*:*πέζα* и *τετρ-* → *trä-* (нгр. *träptēza*, *träptēzi* и т.д.) – Chantraine 1128, 867.

Старым заимствованием является и служебное слово оти, имеющее в дамаскинах достаточно высокую частотность; примеры параллельного употребления в Тх и Св: а́ ты ѿшь стори. оти є твба слáва въ вѣкы) (Тх 135) ~ и ты ѿшь стори, оти е твба слáва въ вѣкы (Св 461); обычны и несовпадения – замъ покажимъ оти прѣво жёнынье, жени са намѣриха (Св 116) ~ да покажемъ нако

пъвобръчни. жéны обрѣтоше се (Tx 326 – на традиционном языке), оти чловѣкъ дѣлъ работи йма (Св 6) ~ защо члъкъ дѣлъ дѣлъ йма (Tx 233б), но и обратно – защо да искѹпи тѣзї, който са подъ закон та ги нѣ сино-пожененїе да намѣриме (Св 25) и др. В Котл отмечено значительное число употреблений союза, однако подобрать параллельные контексты достаточно сложно, поскольку его текст подвергся сильной переработке, см., например: и разумѣаха сичките ѿти велики димитрѣа биль ѩо покрѣва и пази свѣбе мѣсто (Котл. л. 45) ~ и като разбрѣаха мѣряните чѣ и дошлѣа гимѣа съ житу и прославиха бога сичките (Св 483) ~ и като разбрѣаха мириане чѣ е дошъль...корабъ съсъ пшеницъ. и прослѣа више сичкы ба (Tx 142б); обычны и примеры такого рода: и ѿтелото в нѣгово истече миро и толкова ѿти (= ‘поэтому’) на сѣки дѣнь дохѫждаха хрестѧне (Котл 45) ~ Tx, Св 8. Единичный пример слова, определяемого как частица, зафиксирован в: Sadnik (79) – ѿ(и) аште лѣп (е)сть (Зографские листки), то же – в: Sl.stsl. 23, s.582; Индекс Ø; Miklosich. Lex: оти ‘qnod’ (S.527). В современном болгарском языке: оти ‘зашо, защото, че’ (Геров III, 408), отсутствует в РСБКЕ. В македонском, по данным словарей: оти (нар.) ‘почему’, ‘хотя’ и (частица) ‘ну’ (PM J II, 101). Из среднегреческого; см.: др.-гр. ὅτι ‘weil, da’ (Andriotis № 4526), гр. [диал.] ὅτε, ὅτα и под (Frisk II, 440;ср. и ὅτι, , ὅτι ‘что, потому что’ <οτις, указаны и параллели, восходящие к и.-е. *уо-, сюда же и слав. и[же] – Chantraine 834).

II. По-видимому, в среднеболгарский период были заимствованы многие гречизмы, позднее зафиксированные и дамаскинами; косвенно об этом говорит отсутствие в: Sadnik; показательно и отражение их в остальных, учитываемых здесь, словарях: sl. stsl. Miklosich. Lex. Дальнейшая судьба заимствований этого рода была различной; как показывается ниже; некоторые из них получили широкое распространение в болгарском литературном и народном языке, другие ныне имеют статус “диалектизмов”, третьи практически вышли из употребления. агиазма ‘источник с целебной (=святой, освященной) водой’: и йматъ тѣзи вѡдѣ и до днѣска като агjазъ

мо, сърѣчъ стаа вода (Tx 103) ~ тѣзы водѣ и додонеска като агїѧзма (Св 390), излѣзоха вънь на агїѧзмата, дето са зовѣ златъ кладенец, (Св 300). Ср.: агиазма, агиасма ‘eucharistia’, агиазмо сирѣчъ кръфена вода (Miklosich. Lex.). В современном болгарском: *агиáзма* ‘священный источник’ (Геров), *агиáзма* (устар.), *аязмо* ‘источник при монастыре или церкви, считается священным, а вода лечебной’, ‘местность с таким источником’ (РБЕ I, 178), см. и большую коллекцию примеров из болгарских диалектов с близким семантическим объемом: *аїѣзмо*, *айзомо*, *йéзмо* (Родопы), *айзмо*, *айзма*, *измо* (Зап. Фракия), *айзма* (Варна), *оязма* (Гоце Делчев), *аязмо* (Ямбол, Пловдив) ‘священный родник’, также – ‘освященная вода’ (Зап. Фракия, Никопол). *айзмъ* (Деде-Агач), *айзма*, *айзъ* (Странджа), *айзмо* (Годеч) ‘место со священным источником’, кроме того, *айзмо* отмечается и со значением ‘источник, родник’ (Кырджали, Пловдив, Ксанти), ‘целебный источник’ (Чирпан, Девин) и некоторые др. (Григорян 6; ср. и: РРОДД 23). В македонском: *агиазмо* (Солун – Григорян), *најазмо* ‘(о)священная вода’ (юг – Вид. Рейф. 51), в РМЖ *ајазма*, *ајазмо* (арх.), *најазмо* ‘целебный источник’ и под. (I 6, 448). Из гр. ἅγιασμα < ἅγιαζω (БЕР I, 22); ср. др.-гр. ἅγιος ‘святой, священный’ (:ἄριστος) термин был усвоен христианами для выражения идеи ‘святыни’; позднее возникло ἅγιαζω = ασμα, = ασμός и др., возводится к и.-е. периоду – Chant-raine I, 25); см. также: Frisk I, 10. Из других балканских языков – представлено в румынском – *aghiazmă*, *aiazmă* ‘святая вода’, арум. *aghiazmă*, мегл. *ghiazmă* (ср. и алб. *gjazmë*, тур. *aiazma*) – Ciornescu № 129; и: *aghiasmă*, *iasmă* – DLR I, 65, *ayeazmo*, *yeazmo* ‘то же’ – Paphagi 66, 522 (при том, что *ayeazmu*, *yeazmă* < ἅδυ-οσμος [р. 67]).

зодия ‘созвездие Зодиака’: има збдїе юнецъ, има зодїа три (Tx 240б) ~ има збдїа овѣнь, има збдїй овѣнь, близнецъ... (Св 26, также: има збдїе водолѣ – там же) Ср.: зодии ‘зодиак’ (Miklosich. Lex. 232; зодии – у Иоанна Экзарха – БЕР I, 652). В современном языке – зодия ‘созвездие’ и ‘(переносное) судьба’, также – ‘странный’ (РБЕ 5, 192; Геров – Ø). В РМЖ – только зодијак (I, 266). Ср. и русск. – цслав. збдїй ‘зодиак’ (Фасмер II, 102).

Из нгр. ζῷδιο(ν) ‘зодиакальный знак; судьба’ (БЕР); далее см.: ζῷδιον (дериват с корнем ζῷ = /ζῷ [ζῷο = /ζῷο]— например, в ζῷω ‘жить’) со значением ‘(маленький) образ’... → ‘знак Зодиака’ (также: ζῷδιακός, ζῷδιον ‘маленькое животное’, ‘~ образ’) – Chantraine 402.

ката ‘всякий, каждый’: и стрұваха мұ ката година служба на праздникъ нғеговъ (Tx 313) ~ и стрұваха мұ ката година... (Св 572), като днъ не Ѿстьпаха (Tx, там же) ~ кать днъ не отст'пъха (Св 571); в дамаскинах чаще употребляется исконное слово: и на сѣка година (Tx 313) ~ и на сѣка гѣдина (Св 571); только в Tx: ката днѣ, ката час (л. 189) ~ Ø (Св); отмечено и в Котл: и маіка мұ пѣтаха ката днъ да разберать... (л. 160). Слово приводится в: Miklosich. Lex.: ката (XVII в. [!]), из гр. κατά [καθ' ἡμέραν, καὶ εἰν, καθε] (S.284), зафиксировано и в славяно-румынских памятниках: ката године (начало XVI в. – Djamo-Diaconiă 101). В современных болгарских словарях: ката ‘каждый’ (Геров 2, 353; ката-денски, катаденши, катаденевни ‘ежедневный’), РСБКЕ – Ø; хорошо известно в диалектах Южной Болгарии: ката ден (Родопы; Пирински край 636; Зап. Фракия – Иванов № 213), зап.-болг. ката ден (Кюстендил – Умл. 231), и, вероятно, др. В македонском: ката ‘то же’ (Лерин – ИИБЕ VIII, 344), ср. и PMJ I, 324. Отмечается и в сербском: kata (устар.) ‘по, вслед’ (Skok 2, 60); упомянем и арум. câta, câtă (catai) ‘вслед, по’ и т.п. (Papahagi 250). Из ср.—, нгр. ката, καθ' (БЕР II, 266). Далее ср.: др.-гр. ката πρόσωπον ‘ins Auge, vor Augen, ins Gesicht gegenüber’ (Andriotis № 3136; ката, ката ‘наречие, предлог’ – Frisk II, 800; Chantraine 504).

ламя ‘сказочное животное, существо (в виде змея)*, дракон’: и тоб

* Аналогом грецизму ламя (ламіа и под.), по-видимому, является отмеченное в сербохорватском балаур, балаура, блавор и др., ср. и рум. bâlaur (и варианты), см. о них: Клепикова. 1989, 75. Эта лексическая пара, возможно, отражает членение зоны Балкан на область, где сильно было влияние греческой цивилизации, и на область влияния романского мира (о границе между ними: Popović, карта № 2).

мёне дà дáде на ламјáта (Tx 310б) ~ и тóи мёне даде на ламјáта (Св 565), какъ ще ламјáта да погљне момъта (Tx, там же) ~ какъ ще ламјáта да погълне момъта (Св там же); в Св также и: ами се роди лютъи дїАволъ ламјАта*. При этом паралельно (а в Tx и чаше) употребляется лексема змеи **: лукавы змей (Tx 309б) ~ лукави змей (Св 562), лютымъ змёю (Tx 310б) ~ лютому змёю (Св 565). В средневековых памятниках – только по: Miklosich. Lex. – ламиа ‘serpens’ (S.332). В современном болгарском – ламя, ламия (Фольк.) ‘сказочное животное...’ (Геров III, 3), ламя (нар.) ‘то же’ и ‘(переносное) ненасытный’ (РСБКЕ II, 6); слово отмечено и в диалектах: ламнá, л'амнá ‘змея’ (Кюстендил – Умл. 234), ламиа, ламя, ламия (Банско, Белоградчик, Трын; дериваты – и Родопы) – БЕР III, 301. В РМЖ: ламња (диал.), ламја ‘мифическое существо...’ (I, 379), в некоторых диалектах: Прилеп и Эгейская Македония (=Воден) (БЕР). Слово считается балканским грецизмом; помимо указанных районов, известен также в Вост. Сербии – ламња ‘змей, который есть людей’ (Вране, Лесковац), ‘рыба, которая поглотила Иону’ (Skok II, 265; также – lama [XVІв.]); ср. и арум. lame, lámne ‘дракон, сказочное чудовище’ (Papahagi 615) и алб. lamjë ‘привидение’ (Skok). Из нгр. λάμια, см. и ср.-гр. λάμια, λάμια ‘тигантская рыба, змей’ и под. < др.-гр. λόμια ‘чудовище’, было заимствовано и в латинский – lamia (Skok; M.- Lübbe № 4868); вместе с тем, др.-гр. λάμια, λάμνα, λάμνη в значении сказочного существа возводится к λαμυρία < λαμυρός ‘ножорливый’ с признаком неясности этимологии (Chantaine 617).

синор ‘граница’ – встречается в дамаскинах редко: ѹ като прѣмѣна сыноръ фрѣнъ скыи (Tx 59б), ср. сынор френъскы (Копр.) ~ Ø (Св), но и обратно: Ø (Tx) ~ е на синоро Аравийскы (Св 613), в си- нуру Юдѣйскиѧ (л. 628), на синоротъ памфилѣйски (л. 107); далее слово находим в Котл: и ѹйдохъ на синоръ хананѣйски (л. 123б); но и: на сінор мѣриликїа епаръ хїа (см. л. 60) ~ на сіноръ мирили-

*Мотив связи ‘змей/змея’~‘дьявол’ рассматривается в: Ци-
въян Т.В. Змея – птица: к истолкованию тождества//Фольклор и эт-
нография. Л., 1984, с. 50, 55.

**Тексты дамаскинов отражают ситуацию, когда ламја и змеи выступают как синонимы; однако фольклорно-миѳологическая тра-

кайские епархии (Любл.). О наличии его в средневековых памятниках см.: сиоръ, =оръ ‘*cofinium, σύνορος, συνορία*’ (Miklosich. Lex. 840, из XVI в.). В современном болгарском: *сѝор* ‘то же’, ‘межа’ (Геров 5, 165), *сѝор* (нар.) ‘то же’ (РСБКЕ III, 201); в диалектах – *сѝур* ‘межа’ (широко представлено в северо-восточных говорах – БДА II, № 280), ‘граница, межа’ (Первомай, Ямбол, Бургас, Ст. Загора, Плевен, Троян, Ихтиман, Родопы, Благоевград), ‘обработанная земля’ (София, Кюстендил) (Григорян 199); макед. *сѝор* (РМЖ III, 197). Из греческого, ср., например, нгр. *συνόρο* (: *συνόριον* ‘пограничье’, у меньш. к *σύνορος* ‘*a m g e n z e n d*’, диал. *συνόριν*, *συνόρι* и под. ‘граница’, ср. и деноминативы *συνορίατζω* и др. ‘границить’ (Andriotis № 5824); о др.-гр. *ὅρος* ‘граница’ – Frisk II, 430, 426, *ὅρος*, *ὅρος*, *ῷρος* ‘граница (поля)’, ‘граница’ – но далее неясно (Chantraine 825).

сфонгато ‘вид еды’: ти донесъ сфоң’ гато добро си рѣ хъбава гозба (Tx 316б) ~ а то азъ да ти донес’ сфонгато си в реч хъбава гозба (Св 581) ~ да ти донеса хъбава гозба сфунгато (Котл 162б); и ѿготви сфонгато (Tx, там же) ~ и угбтви свонга (Св, там же) ~ и ѿготви ѿнбзи сфунгато (Котл, там же), но и: да иꙗдеме това сфоң’гата (Tx, там же) ~ елате да изедем’ ту ѿ сфонгато (Св. там же) – при: да иꙗдемь тази гозбата (Котл, там же); у помянем и иные варианты данного грецизма – та иꙗдоха сфоң’гато (Tx 317б) ~ тъ изѧдоха свонгатото (Св 582); ск’ по продаваш сфонгатото (Св 583) ~ с къпю продаваш сфунгато гозба (Котл 163) ~ ...твоата гоз’ба (Tx). Слово в вариантах сфууньгато, сфуунгато и под.

‘*cibi genus*’, *σφουγγάτον*, *omelette*’ приводится: Miklosich. Lex 906. В современных болгарских словарях отсутствует. Грецизм – ср. нгр. *σφουγγάρι* < позднегр. *σπούγαριον*, также – диал. *σπόγγη*, *σπόγγια* – к др. – гр. *σπούγια* ‘Schwamm’, *σπουγγα* (Andriotis № 5494; ср.: Frisk II, 770 – из *σπούγια* – лат. *spongia*); на неясность этимологию, например, болгар и македонцев, до настоящего времени фиксируют достаточно четкую оппозицию характеристик и функций указанных персонажей; подробнее об этом: *Вражиновски Т.* Демонски същества – релација верување и волшебна приказна кај некој ју жнословенски народи//Реферати на македонските слависти за XI Межународен славистички конгрес в Братислава. Скопје, 1993, с. 128 и сл.

логии (возможность сопоставления с арм. *sunk, sung* – Chant-raine 1040).

(х) аресам ‘правиться’: в дамаскинах чаще всего без вторичного *x* – *ѝ арék’са товà мѣсто* (Tx 100), ср.: кое мѣсто арék’сувашь да съдишь... и харéса му унўй мѣсто (Св 381) и др.; вместе с тем велико число несовпадений при выборе соответствующего глагола, см.: що царь арéсува (Св 1) ~ что е *црв* драѓо *ѝ угóдно* (Tx 2326), зашб ми не арéс ува пътът’ ти (Св 33) ~ не мї е бўгоденъ тобизи твой путь (Tx 242), жени са намѣриха дёто арёс аха бўгу (Св 316) ~ жёны обрѣтоше се *ѝ же бўго* оугождаше бў (Tx 326 – на “традиционном” языке); только в Tx: и арék’сам да животъва *ѝ тёбе* (Tx 110), *ѝ арék’са мъ* *ѝ зарадува* се (л.52); представляется, что глагол чаще встречается в Св, чем в Tx; помимо указанных, приведем еще примеры: дёто е арék’саль *ѡбъ* нашъ (Tx 110б), и щёмъ да арéсуваме богу (л. 112), когиту не арéс ваха и натакваха му сичките (л. 649), коё имъ арéсова о(т) двете (л. 252); как будто отсутствует в Котл, хотя в других произведениях Софрония Врачанского глагол *аресам*, *аресва* представлен (Софроний Врачански. Съчинения. I, с. 417 – Словарь). Зафиксировано у: Miklosich. Lex. 147. В современном болгарском: *харес(в)ам* ‘то же’ (Геров 5, 487; РСБКЕ III, 552). Макед. *ареса* (диал.), *аресува се* ‘то же’ (PMJ I, 111). Из греческого (Младенов. ЕР 666), ср. нгр. (диал.) *ἀρέσω* (Andriotis № 1157), др.-гр. *ἀρέσκω* (аор. *ἀρε-σκω*) ‘befriedigen, gefallen’ и т.п. – Frisk I, 136; см. гнездо *ἀρέσκω*, *ἀρέσω* (вычленяется суфф. -скω, но корень –[?] – Chantraine 117).

Отметим, что среди грекизмов, представленных, помимо дамаскинов, и в некоторых других памятниках (что фиксируется словарем Ф. Миклошича), есть отмеченные только в Tx. Примером может служить дикел[ь] ‘вид(двузубой) мотыги’ – *ѝ үзеха дикёлы* (Tx 103) ~ и зéх а мутíка (Св 389). Ср. также: дикель, -ль, дикель – Miklosich. Lex. 161 (там же русск. дикела [XVIII в.]). Слово отмечено и в современном языке, см., например: *дикел* (с пометой “диал.”) ‘орудие с 2–4 зубьями’ и ‘(переносное) большие зубы’ (РБЕ 4, 60), диал. *дикел’* ‘уред за копаене’ (Зап. Фракия) и ‘~за

прекопаване' (там же – Иванов № 199, 200), 'двузубая мотыга' (Банат, София, Пловдив, Свиленград, Лозенград; говоры М. Азии), 'прямая лопата' (Чирпан – БЕР I, 388); ср. и макед. *dícel* 'вид мотыги' (Велес – Reiter 158), в РМЖ – *díkel* (I, 137); с.-хорв. *díki-la* (Дубровник), *díkila* (Бока) (Skok I, 404); алб. *dhiqél* возводится непосредственно к греческому, но *díqél* – через турецкое посредство (:*dikkel*); тот же путь предлагается и для южнославянских форм – Çabej 1987, s. 467). Источник видят в ср.-гр., нгр. δίκελλι (dem.k δίκελλιον), δίκελλα (БЕР; Skok), также др.-гр. δίκελλα (Andriotis № 1853); как сложение δι(σ) + κελέϊς (:σκάλλω) – Chantraine.

зевгар 'пара животных': ... ф сигвáре коне (Tx 276) ~ Ø (Св.). Слово приводится в: Miklosich. Lex. – зевгарь (серб.) 'parvum jugum' (224). Далее – в современном болгарском языке: зевгар (дживгар) 'пара' (Геров 2, 149), как "диал." – Зевгар 'пара волов и др.' (РРОДД 158), диал. ձևգար, զեւար и под. 'то же' (РБЕ 5, 875); зона распространения слова – Юг Болгарии: փևգար, ժևգար 'ярмо' (Родопы, Зап. Фракия), չևգար 'то же' (ю. –вост. Фракии, Зап.Фракия), զևգար, զիւբար (Родопы), զևգար (Фракия) (СЛЛ 175), также սևգար 'пара волов, սևգալո 'часть орала' (Кюстендил – Умл. 223), զիւբար, սիւբար, սիւգար (Пирински край 634, 642), ձվենգար, ձիւբար (Г. Делчев – БЕР I, 630). Макед. սևգար 'то же' (Лерин – ИИБЕ VIII, 340), dzèvgar (Велес – Reiter 159), ср. и dzévgar (Ю. Албания – СЛЛ), в РМЖ – севгар (I, 270). Возводится к нгр. ζευγάρι 'пара, парная упряжка' (БЕР), ср. и нгр. ζευγᾶς 'пахарь', глаголы ζεύγνω, ζεύγω и под. 'запрягать', 'соединять' (Andriotis № 2641, 2642, 2644); др.-гр. ζεῦγος 'пара (животных)' (Frisk I, 610); см. и гнездо ζεύγνυμι в: Chantraine 397.

прикия 'приданое': дáде й прикию (Tx 1346) ~ и дáдї прики А (Св 460; прикия, прикиа – л. 462) ~ и дáде и прикиá (Котл 62б, 63). Слово представлено в: Miklosich. Lex. – прикия, прика (s. 668). В современном болгарском: прикия 'то же' (Геров 4, 279), прика (диал.) – РСБКЕ II, 830; также – в диалектах: прик'ъ, прик'ъ 'то же' (Пирински край 636); далее в македонском: прик'ꙗ (Лерин – ИИБЕ VIII, 348), прике (Костур – БД VIII 298), прике (Юг, обл. Грамос – Вид.

Реф. 49), в РМЈ – *прика*, *прике*, *прикија* (диал.), также *прикоса* ‘дать приданое’ и т.д. (II, 536). Известно и некоторым с.-хорватским говорам: *prikija*, *pr̄kija*, *pr̄cija* ‘приданое’ (Далмация[XIV-XV] – Skok III, 43), *pr̄cija* ‘то же’ и ‘наследство’ (Бачка – Peić 272). Балканский грецизм; помимо славянских, известно и другим языкам, ср. алб. *prikë*, *përgjigjë*, арум. *prică*, *pîrție*, *priție* ‘то же’ (Papahagi 877 и сл.); упоминается в этой связи и далмат. *perchivium* ‘то же’ (Rohlfs. EWUG № 1790). Из нгр. *προκία* [προίκα] (мн.ч.), к др.-гр *προΐξ* (р.п. *προϊκός*); подробнее об этом юридическом термине, семантически связанном с глаголом (деноинативом) *προκιῆσαι* > *προκίησ* ‘тот, кто протягивает руку (чтобы дать или получить)’, см. в Chantraine; ср. и: Frisk II, 593.

III. По-видимому, позднее, чем рассмотренные выше, были заимствованы из греческого (resp. нашли отражение в памятниках письменности) следующие лексемы (о такой хронологии свидетельствует, по-видимому нефиксиранность их в: Miklosich. Lex.).

легома ‘разве не’ и под.: āми легома поиска бъ сич’ки свѣть да просвѣти (Tx 235) ~ легоми щѣше богъ да просвѣти сич’ки свѣть (Св 10); а втобо наќь защо легома като бѣх’ме поробѣни въ дїавол’ски рѹцъ (Tx 240) ~ а втобра та е бти дёгомы като бѣхме поробени у дїаволски рѹцъ (Св 25) и т.д. (слово употребляется и в Tx, и в Св достаточно часто при этом наблюдаются значительные колебания частотности между отдельными частями дамаскинов); во многих случаях встречаются несовпадения в аутентичных контекстах: и сѣкы си члкъ своа волна чинѣше, и чтоб бѣ ѿтык’ми легома трѣбуваше на сич’ки тїа злыни цѣарь (Tx 235) ~ и сёки на своя волна струв(аше). И до край тѣзи сич’ките врачеванїе тръсъха (Св 9–10), и в Котл: защо легома като стрѣваше исцѣленїе (л. 45); ср. и: ами легома сти димитрїа не ѿст авиша ги (л. 44б). Современные словари отражают это слово следующим образом: лёгома (лаума, лема) (нар.) ‘разве, неужели’ (Геров 3, 8–9); в диалектах – лёгоми ‘как будто, неужели’ (Банско), легоми (Котел), лагома (Видин, Ботевград), лагоми (Ботевград), логома, лаумा ‘разве’ (БЕР III, 343). Из нгр. *λέγωμα* ‘говорение’ (БЕР; подробнее: Фили-

пова 118); ср. также гнездо λέγω – первоначально ‘распределять, выбирать и под.’, далее – ‘рассказывать говорить и под.’ (как конкурент ионич. ἀγορεύειν), ср. и композиты – διαλέγομαι ‘беседовать, вести диалог’ (: перфект διέλεγμα) и дериваты (λέξις, λόγος и др.), при нгр. λέγειν ‘говорить’ (к семантике – указание на лат. *lego* ‘choisir ... → “читать”’) (Chantreine 625); см.и: Andriotis №3712. паря́сам (се) ‘оставлять, покидать’ (редко): жéны паря́сыватъ се мъжéтъ си (Tx 2086) ~ жéны пърѣасуватъ от мъжéте си (Св 602). В современном болгарском – *пара́с(в)ам* ‘оставлять (супруга)’ (нар.), ‘отказаться от чего-либо’ (редко) (РСБКЕ II, 473), *пара́с(в)ам* – Геров (4, 15); макед. *параса* (арх.) ‘то же’ (PMJ II, 133). Из нгр. παραίτω ‘оставлять’ (Младенов. ЕР 413); ср. др.-гр. πά-ρα, παρά (παραί) ‘возле’ → ‘вне’, так, παραίστος ‘плохое предзначение’ (по аналогии с фр. *a coté*, которое выражает идею ‘ближности’, но и ‘того, что не находится там, где должно быть’) (Chantreine 856).

патерица ‘палка; посох’: тогáзи си ѿгъди пáтерицъ при месóтъ (Tx 88) ~ тогíзы си угодí... патерицáба при месóту (Св 349); в значении ‘побег’ – только в Tx: а цвéть что ё из’расль ѿ патерицата (л. 236) ~ а цвéть от жéзъл ‘тъ’ (Св 12), ‘то же’ – но в переносном значении: щé да излъзе пáтерицата ѿ корень ѹесéовъ (Tx 236) ~ избýдеть жéзъл от корене ѹесéова (Св 12) и др.; в Котл как будто лишь ‘палка, посох’: пáтерица мѡусеовва стáна smїа и понаде то -агите на магéсниците... патерица мѡусеовва разцéпи чéрмное море (л. 86), и той саc пáтерица си прéмина ѿрдáнска рѣка, като и сам си рéче саc жезлом бо симь преидохъ ѿрданъ рѣка (л. 866) – ср. в Tx: със пáтерицата си прѣмина ѿрданскaaа рѣка (л. 162). В современном языке: *патерица* (*патерика*) ‘посох, жезл, клюка; костыль’ (Геров 4, 17), ‘палка’, ‘костыль’ (нар.) (РСБКЕ), диал. *пáтерица*, *патерица* ‘то же’ (РРОДД 341); в диалектных описанияхходим: *пáтерицъ* ‘палка’ (Плевен – БД VI, 207; Карлово – БД VIII 152), *пáтерица* ‘длинная (высокая) палка’ (Ихтиман – БД III, 132; Враца – БД IX, 255), *пáтърица* ‘то же’ (Видин), *патерица* (Банат), *памарапа* (Родопы – БД II, 232; Зап. Фракия – VI, 67; Хасково – ИИБЕ IV, 234) и др.; также макед. *paterica* ‘то же’ (Велес – Re iter 181), ср. патърци ‘изпрашане’ (Кукуш – БД III, 332); в PMJ – 98

патерица ‘палка’ (II, 141). Считается балканским грецизмом и фиксируется в с.-хорватском: *pătarica*, ср. и рум. *pateriță*, алб. *pate ricë* (Skok II, 619), арум. *pătarîță*. Само нгр. *πατερίτσα* – из ср.-гр. *πατερόν* ‘балка, бревно и под.’ + слав. суфф. =ica (Skok; ср. *πατέρ* ‘отец’; иначе – Младенов, ЕР 414, Фасмер 3, 210).

еня ‘забота’ – известно только Св: той ще има éñia и за трети Ата (л. 462) ~ грижа ѹ за третата (Tx 1356); в других фрагментах: да си врънами енна на добиване на душата ваша, да имате éñyni А (Св 5?8), и глагол – да ни са éñynasovámi едно; какъ са éñynasovati и ради душата (там же), впрочем, обычным все же является слово грижа ‘то же’ (Св 459, 529, 632, 648 и др.). В современном болгарском: *ени*, *ени* (безличный глагол [!]) ‘грижа ме е’ (Геров II, 10), *еня* (у стар., диал.) ‘забота’ и в: РБЕ 4, 797 (также – РРОДД 128); диалектные фиксации редки, ср. *éñia* ‘то же’ (Странджа, Кешан – БЕР I, 500, где рассматривается происхождение из гр. *ἐννοια* ‘забота, мысль’: <*νοῦς*, *νόος*>); подробно гнездо (в том числе нгр. *νοῦς*, *νοῶ*, глагол *νοιᾶσθαι* ‘заботиться’ <*ἐννοια* и под.) рассмотрено в: Chantraine.

хортувам ‘говорить’ – в дамаскинах: със младите момчи ни хортү ваше таквици думи (Св 456) – и описательно – Tx (л. 133): ѹ да ходатъ и да дъматъ безъ пътно; однако в Tx этот глагол употребляется: и хоротиши с нѣкои, ... ѹко постарь дѣ мѣ и хороти (лл. 5, 56). В современном языке слово отмечается в словарях: хоратъ, хоратувам и под. ‘то же’ (Геров 5, 577), как “диал”.

хортувам представлено в РСБКЕ (III, 574), широко известно в диалектах, о чем свидетельствуют БДА: глагол отмечен на северо-востоке Болгарии (II, № 282), в р-не Софии–Ст. Димитров – Самоков, в Пиринском крае (III, № 301), хортувам, оратим – в р-не Трын, Видин, Лом, Плевен, Гетевен Луковит (IV, № 377). Из греческого; ср. ср.-гр. *χοροβατῶ* ‘танцевать в круговом танце’, диал. (цакон.) *χοροβατίω* ‘проводить время’ – от нгр. *χορός* ‘танец’ (Andriotis № 568; см. и: Frisk II, 1, 112). Глаголы с основой =втаса= встречаются в обоих дамаскинах с целым спектром близких (прямых и переносных) значений, отражающих идею ‘прихода, наступления чего-либо’; правда, нам не удалось найти употребление этих глаголов в аутентичных контекстах; ср., например: довтаса

врѣме (Св 15) ~ дойде врѣме (Tx 237) (переносное – ‘прийти’), также: мѣтва довтасала да нѣ помѣгне (Tx 148б); пространственное значение: и довтасаха до мѣстото дето седѣши бѣгть (Св 429); значение ‘прийти в некое состояние, стать (готовым к чему-либо)’ и под. см. в примерах: и не можѣ да довтаса да се попише съсъ ѡбрѣзы (Tx 100б)~ и не можа да са подпише съсъ образъ... (Св 382), и привтаса стыи бѣморѣнь (Tx 144)~ и убѣрна се светѣй... уморѣн (Св л. 488); см. также в Котл: и довтасаха той ча^с слѣги (л. 21), и Гъ като дофтаса и рече адамъ (л. 139), но и – дано би дофтасала неговата молба (л. 72) и др. В современном болгарском языке отмечается словарями; подробно семантика *втас(в)ам* описывается в РБЕ (2, с. 476–80): ‘становиться готовым (о тесте, овощах; также – о человеке в зрелые годы), ‘приготовиться (стать годным к чему-либо)’, ‘кончить, завершить работу’, ‘быть готовым сделать что-либо’ и др.; глагол распространен и в некоторых диалектах, см. в юго-западных: *фтасало зеле* ‘кислая капуста’ (Трын, Плевен, Троян – БДА IV, № 315), *прѣѣтаса*, *достаса*, *стасам* ‘стать (сдѣлаться) готовым’ (Кюстендил – Умл. 261, 221), широко представлен и в северо-восточной Болгарии (БДА II, № 228); *фтасал* ‘зрелый’ и в Пиринском крае (с. 646). По-видимому, хорошо известен глагол (и др. формы) в македонском, см., например, информацию о нем в РМЖ: *втаса* ‘приходить, достигать’, ‘сделаться зрелым’, *довтаса* ‘то же’ (но и переносное: не ми *довтаса* пари), *втас* ‘готовность’ (I, 142, 87), *стаса* (разг.) (III, 324); *достаса* ‘приходить’, *стасано* ‘зрелое’ (Велес – Rei ter 161), *фтаса* ‘созревать’ (Д. Преспа – Шклифов 132, 135) и др. Из греческого; ср. сопоставление с *φθάνω* ‘zuvorkommen, voraus sein’ и под., буд. вр. ($\theta\alpha$) *φθάσω*, аор. *ἔφθασα*, прич. *φθάσ-* (Frisk III, 1011, но – “без хорошей этимологии”); ср. Младенов. EP, 663.

II. “Балканский” аспект

Вначале говорилось о необходимости решать частную лингвистическую задачу (=изучение заимствованной лексики в одном из болгарских книжно-письменных идиомов) (=“микроскопия”) в широком контексте, который конституируется специфическими прост-

ранственno-временными, историко-культурными и другими признаками (= "макроскопия") и выступает как особый, интуитивно осознаваемый объект¹⁵, – балканское природно-культурное единство¹⁶; сформировавшее и существующее в течение нескольких тысячелетий. Это единство – следствие интеграции естественно-природных условий жизни "балканского" человека и психо-физических, социально-исторических характеристик самого *homo balcanicus'a*¹⁷; последние, "матрированные" балканским модусом жизни, в свою очередь, находят отражение в балканской модели мира (=БММ).

В БММ (и в ее лингвистической основе – Языке¹⁸, в частности), запечатлена, антропоцентрическая по сути, концепция балканского хронотопа. В общем виде специфика временного параметра БММ определяется идеями изменчивости мира и человека (=ориентацией на динамику времени и ослаблением представлений о его цикличности) и непрерывности движения времени (также осмыслиением его и как вневременности, как круга, – но разомкнутого¹⁹); пространственный параметр ММ отсылает к стабильности, обеспечивающей "постоянством пространства"²⁰. Согласование обоих начал – изменчивости и стабильности – позволяет человеку Балкан и принимать внешние обстоятельства, и быть готовым "к сознательным изменениям для сохранения *status quo* в изменяющихся условиях"; сознание "балканца" смогло "...стать амбивалентным, умеющим работать – в зависимости от ситуации – в двух не только разных, но и противоположных режимах, при одном из которых нечто жертвуется, при другом же – возмещается, компенсируется" (Топоров. 1989, с. 13, 15)*.

*Плодотворность подобного отказа от однозначных решений в балканской лингвистике продемонстрирована, например, при описании синтаксической структуры БЯС, которое было осуществлено в терминах оппозиции *похожесть/непохожесть* (а не *сходство/различие*), когда оба члена маркированы, а "примирение" противоречий происходит в рамках "медиации" (а не "усреднения"). Изучение явлений в этом плане показывает, что *похожесть* не означает *унификации*, а *непохожесть* "не опровергает наличия на глубинном уровне единой структурной схемы" (Цивъян. 1979, с.265); ср. также: "...каждый член (= оппозиции) является поддержкой и гарантом другого: похожесть наиболее ярко проявляется на фоне непохожести и обратно" (Цивъян. 1989. С. 200).

Применительно к конкретным явлениям языка "запечатленность" балканского хронотопа, по-видимому, предполагает, что отдельные языковые единицы и их совокупности (= "текст") содержат информацию о "пребывании" их во времени-пространстве (= в истории*), – и в том числе о возникновении (= появлении "извне" – из другого языка), об их трансформации и траектории (= "пути") во времени-пространстве языка. Декодирование и интерпретация этой информации представляет значительные трудности; по мере их преодоления становится возможным уяснение диахронических параметров языковых фактов и их стратификация.

Амбивалентность балканского хронотопа получает отражение и в явлениях, датируемых эпохой перехода от Средневековья к Новому времени (= Предвозрождение и Возрождение – см. выше), давшей дополнительный импульс для усиления чувства движения, изменчивости времени (но и связи времен) – в результате динамиизации жизни и мобильности балканского социума, интенсификации общебалканских процессов; в этот период актуализируются некоторые стороны БММ.

Примером может служить оппозиция *свой/чужой* (находящая, как и некоторые иные, четкие соответствия в структуре БЯС**), которая репрезентирует "социальные" параметры БММ. Она, в силу высокой семиотичности модели, легко поддается различным (взаимо) трансформациям. Обычно указанную оппозицию связывают с оппозициями *внутренний/внешний* (= пространственный код) и *хороший/плохой* (= положительный/отрицательный) – этический (аксиологический) код Т.В. Цивьян пишет в этой связи: "... микрокосмос расположен внутри, отделен от внешнего, и это обособленное положение создает уверенность в безопасности, во-первых, и в ощущении себя и своего как самостоятельной и неповторимой личности, во-вторых. ... В поле оценочной оппозиции *хороший/плохой* положительным оказывается *внутреннее, близкое, свое* и от-

* "Время истории – это плазма, в которой плавают феномены. Это – как бы среда, в которой они могут быть поняты" (Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973, с. 19).

** Сложное соответствие оппозиции *свой/чужой* и употребление "пространственных артиклей" в балканославянских языках рассматривается в: Цивьян. 1990, с. 141.

рицательным – *внешнее, далекое, чужое...* Границы *своего/чужого* пространства могут смещаться, расширяться или сужаться. Соответственно этому меняются и границы владения...: одно теряет-ся, другое приобретается, свое становится чужим и наоборот... Оценка внутреннего, своего как хорошего, а внешнего, чужого как плохого теряет абсолютное значение: в зависимости от ситуации объект может быть и хорошим, и плохим" (Цивъян. 1989, с. 202).

Однако оппозиция *свой/чужой* при определенных условиях может трактоваться как темпоральная – *раньше* (= в прошлом)/*позже* (=теперь). По-видимому, в какие-то периоды *свое*, идентифицируясь с *раньше* (=более старое), обостряет чувство причастности к наследию предков, сущностной своей связи "с теми кто предшествует на оси времени", – как удостоверение "тождественности самому себе «непреходящему». Здесь, среди прочего, укореняется национальное самосознание и осознание языка как самого эффективного орудия для выполнения этой задачи" (Цивъян. 1990, с. 73, 96). И – добавим – одно из глубинных оснований феномена "сохранение традиций"²¹, том числе и в языке, что неосознанно (=некодифицированно) присутствует в речевой деятельности носителей диалекта и сознательно и целенаправленно поддерживается средневековыми книжниками, что отражается в памятниках письменности в форме строгого следования "нормам" (как одному из компонентов "литературного этикета"²²).

Соответственно: (более) *позннее* (=новое) в некоторых ситуациях воспринимается как *чужое, враждебное*, как неукорененное в том, что было *раньше* (=своем) – и это касается в первую очередь высшей ценности любого народа – его языка. Но, как подчеркивалось, балканское единство в целом ориентировано на взаимодействие и коммуникацию, на здравый смысл, поэтому в "чужом" усматривают не только врага, но и партнера по контактам; чужой язык в условиях многоязычия Балкан может оцениваться как одно из средств общения, признаваться не только в качестве равноправного своему (и, следовательно, теряющего или ослабляющ его статус *плохой*), но и как потенциально свой (Цивъян. 1989, с. 203); тем самым оппозиция *свой/чужой* модифицируется в *свой/*

*не-свой, иной**. В последнем (как и в ассоциирующимся с ним *позднее* [=новое]) может ослабляться или вообще исчезать отрицательный смысл, что вновь демонстрирует одну из важнейших характерных черт БММ (и БЯС) – "констрастность на фоне амбивалентности". Кстати, амбивалентным может быть и понятие границы между *своим/чужим* (resp. *внутренним/внешним, раньше/позже* и под.): "...понятие границы апеллирует не столько к разграничению и ограничению, сколько к срединной абсолютности, всеобщей связаннысти многоного и разного на потребу единого и главного, которым может быть только целое"²³. Граница, в сущности, – по-границье, промежуточная область – пространство (реальное [=территория] или концептуальное [=лингвистическое, мифопоэтическое; и под.]), где происходит встреча-диалог языков (культур) не только на уровне прямого обмена-заимствования, но и возможно, на уровне структуры²⁴.

Именно способность *homo balcanicus*'а "... с открытой душой подходить к чужому (=языку), помня, что это чужое может в один прекрасный момент стать добровольно (разр. наша – Г.К.) своим" (*Дивъян*. 1990, с. 99), определяет его готовность не только свободно пользоваться различными языками в ситуации полилингвальных контактов, но и облегчает взаимодействие-взаимопроникновение этих языков на лексико-семантическом уровне. Последнее и объясняет значительный объем общего для балканских языков корпуса лексических единиц. Это находит подтверждение и в языке новоболгарских дамаскинов.

Отмеченная исследователями тенденция к увеличению в них иноязычных заимствований (грецизмы, а также турцизмы) на протяжении XVII–XVIII вв. является результатом "децентрализации" КЯНО и, следовательно, ослабления стремления книжников следовать единой норме. Благодаря этому в более поздних вариантах КЯНО ощущается рост влияния народно-разговорной речи, что и облегчало проникновение содержавшейся в ней заимствованной лексики в письменный язык. Рассмотрение грецизмов в КЯНО по-

*Суть этой трансформации М.М. Бахтин определяет следующим образом: "...превращение чужого в «свое-чужое», преодоление чужости чужого без превращения его в чисто свое" (*Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества*. М., 1986, с. 392).

зволяет определить некоторые черты усвоения заимствований болгарским языком и их бытования на протяжении достаточно длительного периода. Так, заимствования, вступая в конкурентные отношения с исконными элементами, со временем могли занять свое место в болгарской лексико-семантической системе: это и употребление наряду с собственными выразительными средствами – с постепенным разграничением сфер функционирования (ср., например, *трапеза* в значении ‘трапеза; пир; принятие пищи’, *харес[в]ам* и др.), и закрепление заимствованных лексем только в какой-то форме языка, например, в диалектной (и разговорной) речи, с большей (*патерица, аязма, хортувам, синор* и др.) или меньшей (*еня, паряс[в]ам, ката*, но и *трапеза* ‘низкий столик’ и под.) степенью распространенности в языке, – в том числе и на его периферии; некоторые же лексемы, зафиксированные в книжно-письменном языке XVII–XVIII вв., позднее переставали использоваться, и ныне являются практически неизвестными (сфонгато, зодия и др.).

В качестве специфически балканской особенности адаптации иноязычной лексики болгарским укажем следующую: помимо конкуренции (=необходимость выбора – *или/или*), между заимствованиями и исконными элементами (на базе трансформации оппозиции *свой/чужой*) могли устанавливаться и существовать отношения “диалога”, ориентированные на процесс “медиации” (ситуация обоюдной маркированности – *и/и*) (ср.: *Цивъян.* 1979, с. 265; *Цивъян.* 1990, с. 68). Видимо, поэтому для словаря БЯС (и для каждого языка, причисляемого к нему), как отражение необходимости коммуницирования и условия его, характерно большое число фрагментов, в пределах которых отмечается синонимия, подпитываемая конкуренцией “своих” и “чужих” единиц* (=“вариативные звенья”, соотносящиеся в [под] системе лексики с “постоянными, константными звеньями”). Дамаскины дают много примеров, когда *свое* (=старое, исконное) и *чужое* (=новое, иноязыч-

*В случае с БЯС “высокая степень синонимичности” означает межязыковую синонимию; в отношении одного языка, вероятно можно говорить о внутренней языковой синонимии.

ное) участвуют в "диалоге" (в пределах одного текста и даже многих текстов*), поскольку ощущаются носителями как равно принадлежащие им языку лексические средства. Ср., например, употребление сфунгато параллельно с гозба (и даже – пример оказионализма-аппозиции гозба сфунгато), ламїа и змей и под.

Обращение к нашей, достаточно локальной, теме показало, что постоянно следует иметь в виду некоторые более общие балканистические проблемы. Так, при изучении заимствованных элементов балканского словаря следует учитывать, что они – результаты не только прямых контактов, но и опосредованных, которые трактуются как "втянутость... в состояние взаимодействия в широком смысле, взаимодействия, уже перешедшего рубеж зависимости от непосредственных контактов" (Цивъян. 1979, с. 273). Одна из возможных реализаций этих процессов – постепенное смещение центров иррадиации того или иного заимствованного элемента и тем самым превращение языка-реципиента в язык-посредник. Изучение "балканских процессов" в сфере лексики показывает, что с одной стороны, обычна множественность источников заимствования: различные балканские языки (и/или их диалекты) могут последовательно изменять свой статус, становясь "источником" – "посредником" – "реципиентом" и т.д.; поэтому "источник заимствования" (изучаемый по преимуществу ареалогией) и "генетический источник" (изучаемый этимологией) могут не совпадать; вместе с тем возможность языка играть ту или иную роль определяется в значительной мере экстралингвистическими факторами, в частности, местом языка в пространстве Балкан. С другой стороны, длительное взаимодействие языков приводит к многократности (и разновременности) усвоения одного и того же элемента из одного источника. Таким образом, в балканской зоне (равно как и в типологически близких зонах, например, в карпатской²⁵, где также активны процессы конвергенции) многие лек-

*Ср. об этом: "Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад и вперед, приобщающий данный текст к диалогу" (Бахтин М.М. Указ. соч., с. 384).

сические заимствования проходят сложный путь многоступенчатых преобразований, следы которых фиксируются и в форме (=внешний облик слова), и в содержании (=семантике). Сказанное о языках БЯС в целом представляется справедливым и в отношении такого частного случая, каким является КЯНО.

Примечания

¹ О существовании "балканлизмов" не только во многих языках, но и в одном (=единственном) см.: Цивъян Т.В. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М., 1979, с. 272 (далее: Цивъян, 1979).

² Традиционно балканистика понимается как ареально ограниченный фрагмент нескольких дисциплин; конвенциональное понимание "балканского" исходит из отношения систем (например, языков) друг к другу и к общей системе балканского единства (resp. "балканского языкового союза" [=БЯС], т.е. к общей модели структуры, на которую жестким образом ориентированы структуры отдельных языков (Цивъян, 1979, с. 4–5, 174).

³ Концепт БММ как частного случая "модели мира" (см.: Ми-фы народов мира. 2. М., 1982, с. 161) анализируется в: Цивъян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990 (Цивъян, 1990); Она же О лингвистических основах модели мира//Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 193, 200 и сл. (=Цивъян, 1989).

⁴ Jochalas T. Die Balkanlinguistik in Griechenland//Ziele und Wege der Balkanlinguistik. Berlin, 1983, S. 113.

⁵ Албанский: A. Thumb [1909], из новейших работ – H. Ölb erg [1972]; румынский: A. Philippide [1905], G. Giuglea [1943], H. Mihăescu [1966] (см.: Rosetti A. Istoria limbii române. П. Bu-curești, 1964, р. 64); язык "куцовлахов": N. Katsanis [1977],

** Ср., например, упоминавшийся выше грецизм арéк'са, арéса (:др.-гр. ἀρέσκω, нгр. ἀρέσω); они могли входить в болгарский письменный язык в разное время; источником могли быть и разные диалекты.

А. Bousboukis [1972]; турецкий: А. Tietze [1955], Ch. Symeonidis [1973, 1976]; болгарский: М. Филипова–Байрова [1969], А. Ничев [1962, 1984], А. Thavoris [1975], Х. Дзидзилис [1990]; македонский: А. Таховски [1951], В. Десподова [1983, 1989]; с.-хорватский: M. Vasmer [1944] и др.

⁶ Jochalas T. Op. cit., S. 111.

⁷ Cp. определение балканского языкового союза как "фиксции": *Andriotis N., Kouzmoulis G. Questions de la linguistique balkanique et l'apport de la langue grecque //Actes du I-er Congrès international... Sofia, 1968.*

⁸ Sandfeld K. Linguistique balkanique. Paris, 1930. Cp.: Reichenkron C. Die Bedeutung des Griechischen für die Entstehung der balkansprachlichen Typus //Beitrag für Süd-Ost europa-Forschung. München, 1966.

⁹ Младенов С. История на български език. София, 1979, с. 81.

¹⁰ О греческой лексике в языке древнеславянских памятников см., например: Селищев А.М. Старославянский язык. 1. М., 1951, с. 16, 25, 28. Из последних работср., например: Večerka R. Vliv řečtiny na staroslověnštinu // LF, 94, Praha, 1971 и др. Существование в славянском прямых заимствований из древнегреческого оспаривается, см., например, о слав. *korabjъ, *korabъ, *korabъ: в: ЭССЯ, 11, с. 47 и сл.

¹¹ См.: Nicéen A. Adaptation phonétique des emprunts grecs en bulgare //Balkan Studies. V. 25. 1984, p. 409.

¹² Св. Софроний Епископ Врачански. Катехизически, омилетични и нравоучителни писания на ръкописното наследство на Светителя. София, 1989.

¹³ Подобный подход к изучению лексики дамаскинов см.: Клепикова Г.П. Из истории словарного состава книжного болгарского языка на народной основе //Болгарский литературный язык Предвозрожденской эпохи. М., 1992, с. 144, 148.

¹⁴ Естественно, может стратифицироваться и конфессиональная (и иная) лексика. В качестве примера был просмотрен небольшой отрывок из Tx (№ 15, лл. 131–154), где встретились термины, которые могут быть определены как "старые" (= представлены в: Sadnik, Sl. stsl, Индекс): ἀπόλυτε (: ἀπόστολος), ἀρχῆγοι (: ἀρχάγγελος), архіерей (: ἀρχιερεύς), діаволь (: διάβολος), діакона (: διάκονος), ересь (: ἀιρεσίς), єнглиє (: εὐαγγέλλιον), йдоле (: εἴδωλον), клирбсь (: κλήρος), митрополита (: μητροπολίτης), патріарх (: πατριάρχης).

χος), θύμιάνь (θυμίαμα); далее: манастиръ (μοναστηρί[ов] – Sadnik; Sl. stsl.); более поздними могут считаться отсутствующие в Sadnik, но отмеченные Sl. stsl., Индекс: ἐπαρχίε (ἐπαρχία), αιαθεμία (ἀνάθεμα); только в: Sl. stsl. калоерь (καλόγερος); на конец, в указанных источниках не зафиксированы: διμήφоръ (διμόφορ[ов]), херотиниса (χειροτονῶ) и др.

15 Этот ("мерцающий") объект "может быть определен только при ответе на вопрос о сути Балкан и об определении тех сфер, в которых он проявляется и которыми он формируется" (*Топоров В.Н. Балканский макроконтекст и древнебалканская нео-энолитическая цивилизация [общий взгляд]*//*Материалы к VI Меж. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Лингвистика*. М., 1989, с. 3 (= *Топоров, 1989*).

16 Именно – "некоторое основоположное и одновременно целенаправленно-завершающее единство". Балканская ситуация настроена на "диалог", синтез, "...понимаемых не как полная переработка участвующих в нем элементов в монолитное целое, но как своего рода конstellация исходных элементов, "федерация" разных смыслов ради хотя бы на время возникающего единого и общего Смысла" (*Топоров, 1989*, с. 13, 15).

17 При этом "...субъект строит свою жизнь в согласии с природой и развивает культуру не вопреки ей, а в той мере, в какой природа освобождает для нее место, видя в ней союзницу и продолжательницу", он "...исходит из признания таких антитетических идей, как стабильное и изменяющееся, архаизм и инновация, "свое" и "чужое" (*Топоров. 1989*, с. 12, 14). Балканский контекст соотносится не только с *homo balcanicus*, но и с типами "его жизненной судьбы и опыта" (там же, с. 23). Ср. в этой связи параллелизм с характеристикой "средиземноморского" человека, персонификация которого – Эней (*Топоров В.Н. Эней – человек судьбы*. М., 1993, с. 140–141).

18 О языке как лингвистическом каркасе БММ, поскольку он – и метакод всех кодов модели, и самостоятельный код, – см.: *Цивьян. 1989, с. 195; Цивьян. 1990, с. 37.*

19 Таким образом передается смысл сложного ("извилисто-кругового") движения балканского времени, ср.: "...он (=круг) начинается нигде, уходит в никуда и движется не (только) вокруг своей оси, но и поступательно. С этим связано и особое строение линии круга, не равной, а извилистой, зигзагообразной" (*Цивьян. 1990*; с. 72–73).

20 "...время учит человека ответственности: сначала – против себя самого (как сохранить стабильность жизни, ... при ме-

няющимся времени), а позже – в пользу себя самого (как слить свою жизнь с этим меняющимся временем)"; балканское пространство "...выступает как мать всего порождаемого им в себе самом, как подлинная матрица в соответствие с которой штампуется вся жизнь" (Топоров, 1989, с. 5, 10).

21 Другим основанием (вероятно, определяющим и первое) может быть само Время – "явленное" в Языке. Оно, по определению М. Хайдеггера, "протяжение присутствия, разыгрывающееся в настоящем, осуществлявшемся, в наступающем", – при том, что "присутствие есть "постоянное, задевающее человека, достающее его, ему врученное пребывание"; "уже-не настоящее... непосредственно присутствует в своем отсутствии... – по способу затрагивающего нас осуществлявшегося", и нас задевает отсутствие также и "в смысле еще-не настоящего, по способу присутствия в смысле на нас наступающего". Поэтому "...В отсутствии, будь оно осуществлявшееся, будь оно будущим, мы найдем способ присутствия и воздействования, который никоим образом не совпадает с присутствием в смысле... настоящего" (Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993, с. 398–399). Готовность интерпретировать наличие некоторых элементов "традиционного" языка в болгарских дамаскинах в духе этих идей (= "протяженность присутствия в своем отсутствии уже-не настоящего") открывает некоторые дополнительные перспективы в понимании сущности встречающихся в текстах XVII–XVIII вв. падежных форм, форм полных прилагательных и под., не говоря уже о самой социолингвистической ситуации начала XVII в., допускавшей употребление в одном и том же сборнике (например, в Тх) обоих типов языка – новоболгарского и "традиционного" (см. Слово на Сретение Христово и др.). Плодотворным представляется обращение к идеям М. Хайдеггера и в другом отношении. Как "знак" "еще-не настоящего" (= "присутствия в смысле на нас наступающего") можно рассматривать отражение в дамаскинах XVII в. (=Тх) системы членных форм, которая (с точки зрения современного нам состояния) в тот период только формировалась. Она характеризуется как "существование определенного артикля при несинхронности развития артиклевых значений" (Сорокина 10); в то же время это была, несомненно, именно система – со своей нормой, правилами употребления/неупотребления чл.форм, рамками допускаемой вариативности и т.д. (там же, с.5, 10, 17, 23). Впрочем, о возможности принципиальной недостижимости уравновешивания формальной и функционально-смысловой сторон в области балканославянских членных форм Т.В. Цивьян пишет: "...Нерегулярность артикля ... далеко неслучайна.... Сама субъективность дейксиса не только препятствует

аосолютной детерминированности и законченности "грамматики артикля", но и способствует вариативности его употребления,... в языке должны быть категории, которые противятся регулярному и последовательному употреблению" (*Цивъян*, 1990, с. 145, 148–149); ранее о том же: *Цивъян Т.В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний/внешний*//Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 260–261).

22 Это понятие применительно к древнерусской литературе введено Д.С. Лихачевым, который видит в нем единство "этикета миропорядка, этикета поведения, словесного этикета" (подробнее: *Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы*. М., 1979, с. 89 и сл.); развитие некоторых из этих мыслей находим и в работе: *Петканова Д.* За условность на понятие 'время' в старобългарската агиография//Старобългаристика . XV. София, 1991, с. 89 Е.И.Демина показала, что возникновение в предвозрожденческую эпоху КЯНО и вытеснение им в дамаскинах "традиционного" языка (при консервации старых представлений о мире и человеке) означало создание новой модели литературного этикета, которая не порывала полностью с прежней (это произошло уже в эпоху Возрождения) (*Демина*, 1992, с. 19). Но и сам КЯНО, принципиально отталкиваясь от традиции, вместе с тем ищет в ней опору. Феномен КЯНО демонстрирует диалектическое единство изменчивости и стабильности.

23 *Топоров В.Н.* Функции границы и образа "соседа" в становлении этнического самосознания//Сов. славяноведение. 1992, № 1, с. 29). Ср. и: "... граница – знак и символ отомкнутости—открытости, встречности, шанс на спасение не укрыванием в самой глубине "своего" внутри как в убежище, где ты как бы невидим другому – недоброжелателю и противнику, но наоборот, шагом на встречу, открытием себя другому..." (там же).

24 Примером реализации указанной вероятности является 1) общая модель синтаксической структуры БЯС, на которую ориентируются структуры отдельных балканских языков (см. и выше) и (2) модель структуры словаря БЯС, которая мыслится как язык с несколькими терминами (=межъязыковая синонимия), при этом существование значительного пласта общей лексики (и в частности, заимствованной) снижает уровень синонимичности (см.: *Цивъян*, 1979, с. 262–264).

25 См.: Общекарпатский диалектологический атлас. Вступительный выпуск. Скопје, 1987, с. 9; *Бернштейн С.Б., Клепикова Г.П.*

К проблеме дифференциации славянского диалектного ландшафта//
Славистические исследования. Доклады к XI Межд. съезду славистов.
М., 1992, с. 27 и сл.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БДА – Български диалектен атлас. I–IV. София, 1968–1978; БД – *Българска диалектология. Проучвания и материали. I–*. София, 1962–; Вид. Реф. – *Видеоески Б.* Меѓујазичниот контакт (на дијалектно рамниште) како фактор за дијалектната диференцијација на македонскиот јазик//Рефери на македонските слависти за XI Меѓународен славистички конгрес. Скопје, 1993; Вуковић – *Вуковић Г.* Терминологија куће и покућства у Војводини. Нови Сад, 1988; Григорян – *Григорян Э.А.* Словарь местных географических терминов болгарского и македонского языков. Ереван, 1975; Иванов – *Иванов Й.* Български диалектен атлас. Български говори от Егейска Македония. I. София, 1972; ИИБЕ – Известия на Институт за български език. София; Индекс – Индекс кон Речникот на македонските библииски ракописи (ред. В. Десподова) //Македонистика. 4. Скопје, 1985; Клепикова. 1989 (= Бернштейн С.Б., Клепикова Г.П.) – в: Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Лингвистика. М., 1989; Младенов. ЕР – *Младенов С.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941; РБЕ – Речник на българския език. I–. София, 1977–; РСБКЕ – Речник на съвременния български книжовен език. I–III. София, 1954–1959; РМЈ – Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувења. I–III. Скопје, 1961–1966; Пирински край. София, 198 РРОДД = Речник РОДД; СЛЛ – Славянская лексикология и лексикография. М., 1966; Сорокина – *Сорокина Е.А.* Функционирование системы членных форм имени в книжном болгарском языке XVII в. на народной основе. АКД. М., 1993; Умл. – *Уменски И.* Кюстендилският говор. София, 1973; Шклифов – *Шклифов Б.*

Долнопрестанският говор. София, 1979; Andriotis – *Andriotis N. Lexikon der Archaismen in Neugriechischen Dialekten*. Wien, 1974; Çabej – *Çabej R. Studime etimologjike në fushë të shqipes*. III. Tirane, 1989; Cioranescu-Cioranescu A. *Diccionario etimológico rumano. La Laguna*. 1959–1963; Djamo-Diaconiță–*Djamo-Diaconiță L. Contribution à l'étude de l'influence de la langue grecque sur le slavon-roumain//Revue des Études Sud-Est Européennes*. XVII, № 1. 1979. București; DLR – *Dictionarul al limbii române. I.* București, 1913 –; Miklosich. Lex.= Miklosich. LP; M.-Lübke = Meyer-Lübke; Papahagi – *Papahagi T. Dicționarul dialectului aromân general și etimologic*. București, 1963; Popović – *Popović I. Geschichte der Serbokroatischen Sprache*. Wiesbaden, 1960; Peić – *Peić M., Bačlja G. Rečnik Bačkih Bunjevaca. Novi Sad*, 1990; Reiter – *Reiter N. Der Dialekt von Titovo-Veles*. Berlin, 1964; Rohlf. EWUG – *Rohlf G. Etymologisches Wörterbuch der Unteritalienischen Gräzität*. Halle, 1930; Sadnik = Sadnik-Aitzetmüller; Sl. stsl. – *Slovník jazyka staroslovenského*. 1 – . Praha, 1982 –.

Остальные сокращения см. в издании Института русского языка РАН "Этимология".

Л. Гаврюшина

"ОБРАЗЫ ПОКАЯНИЯ" В СОЧИНЕНИЯХ
АРХИЕПИСКОПА ДАНИИЛА II
(к характеристике особенностей
древнесербской агиографии)*

Создание жанровой системы средневековой сербской словесности непосредственно связано с ростом почитания национальных святых, которое обусловило возникновение обширного круга агиографической и гимнографической литературы уже в XIII в. Своебразие этого процесса в Сербии следует искать в особенностях становления ее государственности и национальной культуры.

Условия для создания нового государственного объединения южных славян складываются к 60-м годам XII в. как результат борьбы сербских князей с владычеством Византии. Победивший в междоусобных войнах своих братьев Стефан (в монашестве Симеон Неманя становится великим жупаном, основателем династии сербских королей, правившей на протяжении XIII–XIV вв. В 1219 г., прибыв в Никею, ставшую столицей Византийской империи после падения в 1204 г. Царьграда, младший сын Немани Савва получает титул сербского архиепископа и добивается признания автокефалии Сербской церкви. По словам Д. Богдановича, с этого времени "сербы получают право на собственное полноценное самовыражение и вклад в общее культурное наследие византийской духовности".¹

Сербским властителям, как прежде болгарским, церковная автокефалия была необходима, поскольку представляла основу

*Ниже публикуется доклад, подготовленный к VII Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы (Салоники, 4–10.X. 1994 г.)

и создания независимой славянской империи. В памятниках древнесербской письменности нашли свое отражение византийские теократические идеи, представление об идеальном единстве светской и духовной власти. В соответствии с византийским образцом король в них назывался "великий краль", "благоверный", "христолюбивый"; встречается также определение "самодръжъц"².

Однако представление о короле как о божественном покровителе страны, заимствованное сербами у греков, принимало и неизвестные Византии формы. Так, почти все представители династии Неманичей были канонизированы Сербской церковью³. Главное направление в развитии сербской литературы периода расцвета XIII–I половины XIV в. представлено житиями потомков Немани, "династической историографией"⁴. Значительно более скромная роль в средневековой литературе Сербии принадлежит преподобническим житиям, жизнеописаниям пустынников. Вместе с тем следует иметь в виду, что почти все Неманичи завершали свой земной путь в монашеском достоинстве. Идеализация бывших светских властителей как иноков занимала существенное место в их житиях, ставших для сербов, по выражению Н.И. Голенищева-Кутузова, "памятниками национального самосознания"⁵. Сочетание "монашеского" и светского начал нашло свое наиболее своеобразное воплощение в сочинениях архиепископа Даниила (около 1270–1337), с именем которого связано составление большей части житий королей и архиепископов сербских, вошедших в так называемый "Параставник", или "Родослов"⁶. Прежде чем обратиться к особенностям стиля трудов Даниила, наметим основные вехи развития важнейшего для Сербии в XIII–XIV вв. агиографического жанра.

Характерные для этого периода пространные житийные повести были полифункциональны по своему значению, отличались богатством исторического содержания и сложностью художественной структуры, разнообразием принципов соединения истории и идеализации. Они не только в изобилии включали в себя разнообразные "малые" жанровые формы (молитвы, похвалы, проповеди, послания и т.д.), но и во многих отношениях выполняли функции других жанров (ораторская проза, летопись и т.п.).

В сочинениях иеромонаха Доментиана (Житие Саввы, 1253 или 1254 г., Житие Симеона, 1264 г.) земной путь святого предстает в

первую очередь как отражение божественного промысла в исторической судьбе христианской Сербии. Прославляя св. Савву и его отца Симеона Неманю как просветителей страны, автор возносит их над миром и его противоречиями. Человеческая воля подвижников неразрывно слита с волей Божией. Земная, реально-историческая основа житий-панегириков постоянно надстраивается образами мира небесного, идеального. Нить изложения земных событий теряется в многоплановых поэтических картинах, чье основное звучание – в передаче вселенского торжества христианского начала, материал же – все сюжеты, символика и поэтика св. Писания и гимнографии. "Поэтический" характер идеализации святых у Доментиана предопределил предельную обобщенность, статичность и "вневременность" их образов.

Феодосий, автор второго пространного Жития Саввы и ряда других гимнографических и агиографических сочинений (конец XIII–начало XIV вв.) отказывается от сложной символики и богословских построений, которые мы находим у Доментиана, как и от попытки изобразить события из жизни Саввы изначально предопределенными. Историю духовного становления его агиограф прослеживает в ее отношении к житейской реальности, происходящее с Саввой показывает через восприятие мирских людей, духовные и аскетические устремления персонажей – в противоречивом единстве с душевными, человеческими началами (последнее в известной степени относится и к образу самого святителя).

Намеченные Феодосием принципы трактовки образа человека получили дальнейшее развитие в сербской агиографической литературе XIV в., прежде всего в трудах Даниила, его учеников и продолжателей – авторов "Цароставника". В сочинениях Даниила (ему принадлежат жития краля Уроша, кралицы Елены, краля Милутина, архиепископов Арсения I, Иоанникия I и Евстафия I) еще более отчетливо сказывается осознание противоречий между христианскими идеалами и реальностью человеческого бытия. Прежде всего, в отличие от своих предшественников, Даниил не может умалчивать о событиях, которые противоречили бы прославлению властителей как подвижников или переосмысливать их, встраивая в панегирическую струю повествования (как, например, у Доментиана). Рассказывая о жизни нескольких поколений Неманичей, он не может

обойти стороной взаимоотношения между ними, их житейские конфликты. Однако поскольку главной задачей автора остается агиографическая идеализация, известная непоследовательность в оценке им событий становится неизбежной. Весьма характерно в этом отношении Житие Уроша, центральное место в котором занимает рассказ о его взаимоотношениях с сыном Драгутином, точнее, вопрос о наследстве. Бытовой конфликт Даниил пытается облечь в форму идейной борьбы сына против отца, к которому Драгутин обращает призыв подумать о бренности мирских благ. Однако оправдывать наследника становится невозможным, когда он слишком очевидно нарушает евангельские заповеди, отправившись с войском сражаться с отцом. Таким образом, для Даниила оказывается неприемлемой концепция изначальной предопределенности святого к богоугодной жизни, на которую опирался Доментиан. Он не может вполне следовать и за Феодосием, герой которого избегает сетей мирской жизни. Однако для агиографа становится весьма существенным намеченный Феодосием принцип изображения человека в его постепенном духовном возрастании. Путь духовного возрождения героев Даниила начинается с осознания внутренних препятствий к соединению с Богом, с осознания того, насколько совершенные грехи удалили их от "источника света". Путь краля-инока становится у Даниила "возвращением блудного сына". Так, случившееся с Драгутином (падение с коня, перелом) воспринимается им как знамение свыше. Событие это заставляет краля осмысливать христианские истины не отвлеченно, а применительно к своему пути в здешней и будущей жизни. Наказание за совершенный грех напоминает о грядущем Суде: "болезнь бо яже от геены ожидает ме, присльные узы и тьма вънешняя... (6, с. 25–26)". Совершаемый кралем выбор означает для него единственную надежду на спасение, с этого момента его жизнь становится беспрестанным покаянием. Жизнеописание Драгутина здесь не исключение. Описание молитвенно-аскетического подвига бывших властителей, их покаяния, продолжающегося до кончины, составляет основное содержание агиографической идеализации в житиях Даниила независимо от того, упоминает ли он о конкретных грехах совершенных в молодости его героями. Отдельные молитвенные состояния подвижника, описания которых мы встречаем как у Доментиана, так

и у Феодосия, в сочинениях Даниила как бы сведены в динамически развивающееся целое, основным стержнем которого является неослабевающая память о приближающейся смерти и грядущей расплате на Страшном Суде за содеянное в здешней жизни. Драматизм повествования, мучительность духовно-нравственных переживаний святых нарастают по мере того как им остается все меньше времени на покаяние: "горе мне грешней, яко погубих време покаяния моего и не вем чьто сътвору" (6, с. 73, Житие Елены).

Герои Даниила с момента своего обращения целиком отдаются делу личного спасения; аскетическо-созерцательные мотивы, характерные для всей сербской агиографии XIII–XIV вв., в его Сборнике становятся определяющими при изображении подвижников, "внешняя" же сторона агиографической идеализации (прославление святых как создателей храмов, защитников вдов и сирот, "питателей" нищих, милостивых властителей) – второстепенной. Она образует своего рода фон, на котором разворачивается основное "действие" – духовная борьба человека со своими страстями и помыслами, непрестанное сокрушение о грехах. Покаянному характеру житий Сборника соответствуют особые художественные формы, прежде всего, внутренние монологи подвижников, их обращения к душе: "о душе унылая, о душе убогая, въсе дъни свое от юности нерадешти жила еси; о душе, уже сльньце заиде, и век твои коньчает се, грехолюбивая..." (6, с. 29, монолог Драгутина). Здесь отчетливо выявляется связь творчества Даниила с византийской гимнографией, в частности, с покаянными канонами. Приведенные ниже примеры показывают текстологическую близость соответствующих отрывков из житий Даниила и Великого канона преп. Андрея Критского.

Великий канон⁷
откуда начьну плакати
страстънаго ми жития
дел

аз же что сътворю, от-
метая всегда животъная
твоя словеса?

Даниловы жития
увы мне, от куду начьну пла-
кати лютая ми и неудобъ ис-
поведима безакония (6, с. 77,
Житие Елены)

нь чьто сътвору аз
грешная студа испль-
нена (6, с. 76, Житие
Елены)

не бысть в житии ни
грех ни деяние ни злоба
юже аз спасе не сотово-
рих

кыи бо грех и злоба
именова се в житии
сем его же аз грешныи
не преспех (6, с. 129,
Житие Милутина)

Таким образом, греховное прошлое подвижника в сочинениях Даниила определяет самые принципы идеализации, ибо таит в себе и главный психологический источник совершающегося духовного возрождения. Именно за описаниями духовной жизни человека у Даниила, в отличие от Доментиана с его "поэтическим богословием" закреплено и использование принципов экспрессивно-эмоционального стиля. Зарождение этого стиля на славянских Балканах В. Мошин связывал с пробуждением в XIII столетии "и на Западе, и на Востоке духа мистического индивидуализма, который с особой силой проявился в афонском исихазме"⁸ и который, на наш взгляд, был свойствен сочинениям архиепископа Даниила II в большей степени, чем трудам его предшественников.

Примечания

¹ Богдановић Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 94.

² Јиречек К. Историја Срба. Трећа свеска. Културна историја. I део. Београд, 1923. С. 76.

³ Павловић Л. Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965.

⁴ Hafner S. Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie. München, 1964.

⁵ Голенищев-Кутузов Н.И. Предренессансные процессы в культуре южных славян до турецкого завоевания и византийская традиция //Славянские литературы (сб. статей). М., 1973. С. 42.

⁶ Животи краљева и архиепископа српских, написао Даниил II и други, на свијет издао Т. Даничић. Загреб, 1866.

⁷ Текст Канона приводится по Триоди Постной, Москва, 1637 г., л. 167 об.

⁸ Мошин В.А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. //ТОДРЛ, т. XIX. М.–Л., 1963. С. 92

Н.В. Злыднева

БАЛКАНСКОЕ НАДГРОБИЕ КАК МОДЕЛЬ ВРЕМЕНИ

Среди разнообразных форм иконического представления времени особое место занимает жанр мемориала. В отличие от природно-телесных форм существования времени в изобразительном искусстве, таких как физическое передвижение зрителя в пространстве [(обход круглой скульптуры) или перемещение в интерьере, выстраивающем архитектурный пространственный образ] или обусловленное бинокулярностью зрения последовательное двустороннее "ощупывание" глазами живописной композиции, в надгробии время является фактом культуры, "телом" индивидуальной судьбы и коллективной истории. Подчиняясь законам жанра, время здесь задано четко очерченными параметрами: имеет место лишь настоящее и прошлое, причем вектор направлен из настоящего в прошлое, то есть вспять по отношению к "нормальному" времени человеческой жизни (прошлое → настоящее → будущее), а будущее вообще отсутствует, ибо оно замещено опрокинутым в вечность безвременьем, что, впрочем, может быть представлено и в форме нулевой ипостаси времени.

В сознании балканских народов будущее – это то, чего нет, потому что быть не может. Оно соответствует формуле "поди туда, не знаю, куда". Взоры обращены в прошлое, в свою мифологизированную историю, и это позволяет жанру надгробия с древнейших времен до наших дней цветсти на балканской почве пышным цветом. Значимость жанра надгробия, некрополя и шире – мемориала как трансвидового образования для истории культуры Балкан подтверждается тем, что наиболее ценные в художественном отношении произведения искусства и наиболее аутентичные свойства регионального менталитета проявились именно в этом кодовом спектре.

Очевидно, такая избирательность обусловлена глубинными особенностями балканской "картины мира", а именно – ее мемориальным характером: обращенность не просто к прошлому; а к тому, которое "смертью смерть поправ", к герою-жертве, воскресающему мученику. Причем, акцентируется нижний мир жертвенно-го пространства – Орфей, Дионис-Загрей (не случайно именно эти персонажи играют столь заметную роль в балканской мифологии).

Если в соответствии с моделью мемориального времени, развернутого вспять, рассматривать эволюцию жанра надгробия от современности к архаике, можно обнаружить наличие мемориальной темы, "захваченность" ю в самые острые периоды истории искусства и у самых одаренных мастеров на Балканах. Типология памятника обнаруживает на протяжении многих веков инвариантную основу: это или коллективный образ героя-жертвы в отдельном монументе или некрополь – сумма индивидуальных надгробий, образующая пространство коллективного захоронения; последнее в отличие от обычного кладбища обладает внутренним духовным единством, опять же восходящим к древней идее жертвенной смерти (в данном случае героическое выступает в экстенсивном выражении – как эквивалент коллективного, то есть умноженного и потому усиленного в своем экзистенциальном качестве).

В нынешнем столетии тип мемориала-некрополя представлен в творчестве сербского архитектора Богдана Богдановича (р. 1922)¹. С конца 60-х по начало 80-х годов этот мастер воздвиг по всей территории бывшей Югославии множество символических некрополей, посвященных героям и жертвам II мировой войны. Большинство из них (некрополь в Прилепе, Травнике, Цавтате) представляет собой стилизацию средневековых боснийских некрополей, о которых речь пойдет ниже: пространство в природном окружении, заполненное идентичными (или почти идентичными) каменными изваяниями-надгробиями; каждое изваяние имеет вид абстрактной композиции, где мотивы органических форм и символы культуры метафорически соединены в одно целое (например, урна с завершением в виде бараньих рогов или дорической капители в Прилепе) (илл. 1, 2). Художественный дар Б. Богдановича – глубоко своеобразный, хотя и отчасти головной. Богданович – потомственный интеллигент (его отец – Милан Богданович – был извест-

ным литературным критиком эстетизирующего направления в Сербии межвоенного двадцатилетия), что среди сербов его поколения явление не частое. В том, как архитектор соединяет природный и спонтанный дионассизм формы с символами культурной традиции содержится элемент интеллектуальной игры, если не сказать – спекуляции. Однако в пространстве Балкан даже эта придуманность выглядит органично: в интеллектуализированных претензиях на "безыскусность" сквозит истинная наивность балканца, стремящегося перехитрить свою природу, возвыситься над ней, но тем вернее попадающего во власть ее императивов.

Тип единичного мемориала как памятник коллективной жертве представлен в творчестве хорватского скульптора Ивана Мештровича (1893–1962). Мештрович – художник мемориальной темы *par excellence*, он носитель балканского мемориального мышления. Мастер создал несколько собственно мемориалов, таких как ансамбль Неизвестному герою на горе Авала близ Белграда (1938), (илл.3), памятник-мемориал Негошу на Четинье (1958) и ряд других. Все они несут на себе печать тяжеловесной тотальности и отвечают духу мрачноватого католицизма, которому мастер отдал дань в последние годы жизни (которые он провел в США). Вместе с тем, с точки зрения региональной ментальности больший интерес представляют более ранние произведения, и среди них – скульптура к неосуществленному грандиозному храму в честь Видова дня, то есть легендарной битвы на Косовом поле в Видов день 15 июня 1389 года, когда сербское войско под предводительством храброго царя Лазара пало жертвой в неравной борьбе с турецкой армией, что повлекло за собой величайшую национальную трагедию – потерю сербами своей государственной самостоятельности на долгие годы. Герои Видова дня ("Видовдана") – сам легендарный царь Лазар, воин Милош Обилич, символические Косовская дева, вдова и Мать – трактованы Мештровичем в соответствии с той значимостью, которой в мифологизированном сознании южных славян надено это событие со всеми его языческо-христианскими проекциями²: форсированная экспрессия пластики в плане выражения и "алтарный" отбор иконографии в плане содержания.

Однако еще более интересна скульптура, которая не имеет прямого отношения к ни к мемориальной теме как таковой, ни к

национальному мифу как своего рода надгробию собирательному понятию тотальной Истории. Мы имеем в виду весь корпус пластических текстов Мештровича: здесь и изящный индеец с копьем из Чикаго (1927), и исполненная патетики история хорватов (1932), и готизированные образы Богоматери, и эпические персонажи истории культуры Хорватии (илл. 4, 5) – все они отмечены интонацией мемориальности, на всех лежит печать надгробной эмблематичности. Такого рода эмблематичность и особое, трудно формализуемое свойство пластики, создающее атмосферу мертвящей холода, остраненности мештровичевского стиля, мы бы отнесли к типичным проявлениям мемориального типа мышления – мышления, зрительно базирующегося на кладбищенской пластике XIX столетия.

И. Мештрович – не популярная фигура в современной культуре. Над ним слишком сильно тяготеет дух тоталитарности. Творческий опус мастера несет на себе отпечаток тяжеловесной идеологичности, однако он может быть воспринят и в другом аспекте: стремление мастера к тотальности, напыщенная патетичность могут быть следствием глубокой затронутости мастера мемориальной темой, этим путешествием назад, с его нивелировкой настоящего и блокированностью будущего. Отчасти привязанность хорватского мастера ко всему, что может быть обозначено как "мемориальность", следует связывать с наследием Сецессии. В юности Мештрович испытал сильное влияние О. Родена, и хотя формально хорватский скульптор далеко ушел от стилистических норм своего учителя, тем не менее остается весьма существенной приверженность мастера к сецессионистскому стилю мышления.

Идеология стиля "модерн" – это идеология кладбищенского надгробия: "органика" перетекающих, струящихся форм являет собой последнюю пред-авангардную попытку вдохнуть жизнь в одряхлевший академизм XIX века. В дизайне и архитектурном декоре эта попытка увенчалась успехом. Однако в монументальной пластике произошел странный симбиоз фотографического реализма II половины XIX века с романтической экспрессивностью модерна. Не случайно стиль "модерн" дольше всего (вплоть до 30-х годов) задержался именно в массовой культуре кладбищенских надгробий. Синтез органики и "документализма" как нельзя более подходит традиционному жанру эпитафии в камне: примитивная патетика в сочетании с конкретизированностью адресата.

Продвигаясь вглубь веков по вертикали времен, мы встречаемся с феноменом боснийских стечков – речь о них пойдет ниже. Далее следуют римские надгробия, в большом количестве сохранившиеся на территории Болгарии, Сербии, Македонии, и, конечно, Далмации, которую, впрочем, к балканскому региону можно отнести лишь условно. Ниже по хронологической оси расположены т.н. фракийский всадник, чья балканская аутентичность ярко продемонстрирована в трудах В.Н. Топорова³. Далее следует минойская Греция с ее мифом о Минотавре и непосредственно связанной с ним темой меандра.

Меандр не случайно стал значимым элементом декора балканских надгробий. Этот вид орнамента как символ затрудненного пути-перехода и трансформации (из нижнего мира в верхний) посредством преодоления лабиринта как испытания в наибольшей мере отвечает онтологии мемориала – он символизирует факт свершения наиболее трудного для человека пути-перехода и трансформации экзистенциальных модусов. В мифе о Минотавре этот путь совершает Тесей, продвигаясь по нити Ариадны. Меандр – этот универсальный тип орнамента, который можно встретить и в декоре неолитической керамики, и в орнаментике ацтеков, и в живописи Древнего Китая – органично укоренился на Балканах. Он стал здесь не только широко используемым декоративным элементом, но и особо ёмким символом, способным формировать структуру визуальных текстов, в частности, танца. Так, хореографический рисунок общебалканского танца серб. "коло" (болг. "хоро" или греч. χορός), очевидно, восходящего к погребальному ритуалу, в точности воспроизводит форму меандра (в движении ног танцоров)⁴. Мемориальная тема выступает в меандре в наиболее отвлеченном виде.

Путешествие вниз по вертикали дает неожиданный эффект бумеранга: прикосновение к глубокой архаике вызывает в памяти современных кладбища провинциальных районов бывшей Югославии (Македонии и Сербии), где в последние десятилетия в связи с расширением прослойки зажиточных собственников из числа бывших гастарбайтеров все больше укореняется обычай выставлять на могилу умершего родственника различные дорогостоящие предметы как знак престижа, и среди них – телевизоры. Представляется чрез-

вычайно занятной эта смычка вульгарного массового сознания человека XX века с архаической темой зрения и глаз. Телевизор – это не только предмет домашнего обихода, необходимый покойнику в потустороннем мире (чтобы глядеть в мир здешний), не только указание на материальный достаток его семьи, оставшейся по ту сторону рокового рубежа, но и древнейшая форма пути в неведомое посредством устраниния слепоты "здешнего мира", взглядывание в существо мира потустороннего (ср. *видимое/невидимое* в связи с Аидом, а также амбивалентность символов зрения мертвых и живых в мифологических представлениях⁵), а тем самым – частичное снятие непреодолимости барьера в оппозициях *тот/этот, смерть/жизнь, нижний/верхний* миры. Телевизионный "глаз" здесь соответствует мемориальному символу. И хотя этот обычай – как и вся массовая культура в ее неожиданных ритуальных аспектах – можно, наверно, встретить и далеко за пределами Балкан, тем не менее именно в этом регионе такой символ воспринимается очень органично, а его ритуальная функция ощутима наиболее отчетливо.

Однако балканское надгробие представляет интерес не только потому, что, как показал исторический экскурс, оно занимает одну из центральных позиций в атрибутике балканской "картины мира", но и потому, что является собой модель регионального восприятия времени. Мы уже упоминали о векторе мемориального времени, развернутого вспять. Мифологизированность балканского сознания существенно корректирует эти общежанровые временные значения надгробия. Свойственная мифологическому мышлению цикличность и присущая внутреннему времени надгробия не-дискретность, линейность "локальной" истории, вбираемой в себя отдельным памятником (сепарировано только "настоящее", "прошлое" уходит в бесконечность) находятся в балканском мемориале в отношении взаимного соответствия. Последнее несет в себе парадокс: дискретное по своей природе мифологическое сознание рождает мемориальный тип мышления, ориентированный на линейное время, которое отрицает принцип дискретности. Примирение как условие существования этого противоречия состоит в наличии мемориального precedента. Факт смерти подлежит осмысливанию только в категориях парадокса. На Балканах идея героической гибели в силу тотальности самого мифа распространяется на вос-

приятие прерванного течения времени, оборванного настоящего, с данного момента убегающего вдаль – назад, к истокам. Свершившийся факт индивидуальной кончины и периодичность мифологического возрождения героя на Балканах существуют в неразрывном единстве. В этом отношении представляется важной попытка взглянуть на комплекс индивидуальных захоронений, производившихся в течение нескольких веков, с точки зрения символики коллективной жертвы, – именно так со временем этот комплекс стал восприниматься народным сознанием. Речь идет о боснийских надгробиях 14–16 веков, так называемых "стечках".

Название "боснийские" эти надгробия получили вследствие первоначально существовавшего представления о том, что они принадлежат кругу культуры богомилов, оказавших большое влияние на обособившуюся в 14–16 веках от остального христианского мира Боснийскую церковь (*Crkva Bosanska*). Это представление было позднее изменено: надгробия принадлежат, главным образом, православным, а также представителям иных конфессий: мусульманам, католикам и иудеям, есть и богомильские захоронения. Стёчки расположены не только в Боснии, но и в Герцеговине, и частично на территории Сербии и Черногории. К настоящему времени их найдено более 70 000. Стёчки ориентированы с запада на восток и объединены в некрополи по 50–100 памятников в каждом, где они расположены правильными рядами по движению солнца. Надгробия имеют форму вертикальной стелы (отсюда название "стечак", что означает "прямостоящий"), а также крестов и саркофагов с плоскими и двускатными перекрытиями. Примерно 40% надгробий украшено фигуративными и орнаментальными изображениями, выполненными в нарочито примитивной манере. Лишь 0,6% от числа декорированных стёчков содержат надписи, сделанные на языке местного штокавского говора и написанные боснийской кирилицей. Обширная научная литература о стечках содержит подробную каталогизацию памятников, описание основных элементов декора, а также исследование проблемы этнической принадлежности захороненных, и это делает излишним более подробное изложение общих сведений о стечках в рамках настоящей статьи⁶. В аспекте интересующей нас темы попытаемся лишь предложить ряд интерпретаций соотношения стёчков как индивидуальных надгробий с идеей коллективной жертвы.

Едва ли в истории балканской материальной культуры найдется другое более балканское по духу явление, чем стечки. И дело не только в том, что боснийские некрополи – смесь религий и этносов, то есть типичный для балкан конгломерат языков культур. Важнее то, что эта не образующая синтеза смесь обладает, тем не менее, глубинной гомогенностью, ибо такое разношерстное соединение – порождение именно балканского поднебесья. Многие символы декора стечков можно легко идентифицировать с тем или иным культурным ареалом. Так, сцены рыцарских поединков, охоты, щиты и мечи указывают на связь с римско-католическим миром, солярная символика – с язычеством и богомильско-гностической ересью, некоторые типы изображения руки восходят к мусульманским поверьям, кресты, орнаменты, кони – здешние, православные; встречаются и символы, прочитываемые одновременно в нескольких кодах – от античной классики (некоторые захоронения делались непосредственно в римских саркофагах) до универсалий погребального обряда (кони, всадники, отчасти сцены охоты) (илл. 6, 7, 8). Предпринимались попытки прочтения каждого из символов на стечках в отдельности, однако, на наш взгляд, следует читать не разрозненные изображения, а весь "текст" изобразительных мотивов на стечках, опуская частные характеристики каждого из надгробий.

Прочтению декора стечков как единого текста способствует и еще одно обстоятельство: мифопоэтизм балканской культуры в сочетании с мемориальной ориентированностью сознания балканского человека наделило боснийские некрополи *post factum* сакральной функцией, что и предполагает восприятие этих памятников в тесной взаимосвязанности, как единого текста. В народном представлении стечки и по сей день выступают как мощный оберег. В среде современных крестьян существует, например, обычай обводить вокруг вертикально стоящих стечков корову, чтобы та лучше доилась. Раствор дробленых сколков с каменных надгробий издавна использовался местным населением для борьбы с бесплодием. Существует и множество других поверий, связанных с апотропейной функцией некрополей и каждого стечка в отдельности, с их способностью повышать сексуальную силу, увеличивать позитивную энергию. Все они свидетельствуют о восприятии некрополей как

мест сгущения экзистенциальных смыслов. В принципе, в народном сознании мифопоэтической энергетикой наделен любой погост. На Балканах сакрализация мест захоронения обусловлена еще и особым типом отношения ко времени. Внутреннее время боснийских надгробий, то есть время как форма раскрытия самого факта смерти в его развертывании глубинных смыслов, как форма обозначения мемориального precedента, в суммарном виде может быть прочтена в декоративной символике изображений на стечках.

Как и баланская "картина мира" в целом, иконические мемориальные знаки стечков построены на принципе пространственно-временной чересполосицы. К формам обозначения времени можно отнести изображения действий или иных видов протяженности: орнамент, танец, солярная символика, сцены ритуальной охоты и т.п. Им противостоят обозначения пространства как суммы мест-точек, сообщающих временной непрерывности качество дискретности: это единичные символы (оружие, атрибуты профессии покойного, геральдика, а также изображения руки в функции приветствия, мольбы о помощи, установки времени – знаменитая поднятая вверх и развернутая ладонью увеличенных размеров рука) (илл. 7). Корпус вневременных текстов составлен универсальными (крест) или жанрово обусловленными символами (птицы, конь и т.п.). В известной мере временней символикой наделены и дуальные изображения (вспомним двуликого Януса и его дву обращенность во времени как *входа/выхода* из "здесьнего" мира): геральдически предстоящие всадники, оружие и другие изображения, данные в зеркальной перспективе.

В ряду названных иконизаций мемориального времени особое место занимают изображения танца "коло" (илл. 9). В нем аккумулированы наиболее древние пласти погребального ритуала. Участники танца исполняют его держась за руки или за плечи и стоя цепочкой бок о бок друг к другу, образуют сакральный круг – солярный знак. Как уже упоминалось, ноги танцоров описывают в своем движении фигуру, напоминающую меандр (лабиринт нижнего мира), при этом верхняя часть туловища остается неподвижной. Это сочетание быстрого движения ногами (бега времени) и статичности туловища (покоя) несет в себе мемориальную идею: удаляющееся (погребенное) прошлое и его прикованность к настоящему фактом материализованной памяти. Коло – это хореографическая модель

надгробия. То обстоятельство, что этот танец является самым популярным на Балканах (и ограничивается этим ареалом), подтверждает значимость в балканской "картине мира" мемориальной темы. Изображение коло как ритуального надгробного танца на надгробии создает эффект дублирования символа. Мемориал как бы остраняет сам себя, высвобождая символическую функцию внутреннего времени памятника: представляется не какой-либо материальный атрибут ритуала, а сам ритуал – часть действия в его протяженности. Поэтому время танца на стечках двояко: с одной стороны, оно есть неотъемлемая часть надгробия, и потому погружено в мифологическое "всегда", (маркирована лишь одна точка – настоящее мемориального precedента), с другой стороны, оно есть некая протяженность реального ритуального действия, структурированная (ритм танца соответствует орнаментальному ритму в изображении коло) и ограниченная собственным началом и концом. Подобная двойственность восприятия времени – его мифологическое сияние и при этом локализация в пространстве – характеризует балканскую "картину мира" с точки зрения идеи коллективной жертвы: каждая индивидуальная смерть становится в более общий контекст гибели коллектива (некроноль), а вслед за ним и жертвенной гибели-воскресения (стечки в народной культуре).

Мемориальное время боснийских стечков – балканский стереотип восприятия времени вообще. Оно живет в современной "наивной" поэзии. Стежки тоже "наивны": они представляют собой редкий для средневековья образец "примитивного" искусства как маргинального по отношению к профессиональной культуре и при этом не принадлежащего кругу произведений фольклора. Обращение к примитиву пронизывает на Балканах всю вертикаль художественной традиции. В этом смысле перекличка с современной поэзией сербских крестьян не является натяжкой: она свидетельствует о естественной обращенности балканского человека к комплексу мифopoэтических представлений о мире в наиболее спрятленном виде, лишенном собственно фольклорных клише или интеллектуального обыгryвания их.

Смерть как сон с пробуждением (или традиционная модель: жизнь – сон, смерть – пробуждение) – эта модель балканского времени звучит в поэзии одного из наиболее одаренных "наивных" поэтов Сербии Срболяба Митича:

Сањање уклето

I

Све је од лудих птица
и све је од бесног
камења између песме
и песме све је
за скок пропето
иако не зна се где је
почетак доброг пута
за бекство из тесног
времена између
летења и летења
све кости
на све стране и вене
надрле иако на зна се
шта иза копрене
немо и чека
и има ли спасења.

II

Дође неко небо као понор небо
с ужасним птицама
и дође сан као непролазни
зид са змијама
као прерубљени прст
зрелог пута дође
небо с ивицама од тупе
боје запаљене трулежи
затим с перјаницама
зелених муња јато
ружних облака наваља се
на очи
и тако у сан ми дођу
птице
с фосфорним очима и
љигавим канџастим крилима
без перја
с огромним кљуном

одвратно шарене
не гласећи се извлаче ми
мозак кроз очи кости
кроз подноктице

после испражњен
узлетим и лебдим
све док ми
змије
не попију очи и
кроз уста насрну
у душу да
тежак

челом о звоно
јаве лупим
и пробудим се
цињи.³

(Проклятый сон. I Все от безумных птиц и все от обезумевших камней от песни до песни все пропето хотя не известно где начало доблого пути чтобы убежать из тесного времени между полетом и полетом зажатого все кости разбросаны по сторонам и вены изображены хотя неизвестно что поджидает из-за траурной завесы бессилия и есть ли спасение. II Небо стало как бездна небо с ужасными птицами и пришел сон как непреодолимая стена со змеями как отрубленный палец зрелого пути приходит небо тусклого по краям цвета гниющей плоти затем гребешки зеленых молний стая безобразных облаков наступает на глаза и в мой сон приходят птицы с фосфорическими глазами и скользкими когтистыми крыльями без перьев с огромным клювом отвратительно пестрые беззвучно вынимают мой мозг через глаза кости под из-под ногтей потом опустошенный взлетаю и парю пока змеи не выпьют мне глаза и сквозь рот набрасываются на душу чтобы тяжелой головой я бился лбом о колокол и проснулся весь почерневший).

Восприятие времени как сна – это клишированная формула эпитафии. Можно сделать вывод, что мир балканца – эпитафичен, в нем "... и воздух пахнет смертью", в нем настоящее мыслится как вечность с ее безысходностью движения времени по кругу.

Повторяющаяся на нескольких стечках сентенция "Я был как вы, вы станете как я" – красноречивее всего подтверждает это.

Примечания

¹ О творчестве Б. Богдановича см.: Злыднева Н. Природа и миф в мемориалах Богдана Богдановича // Советское славяноведение. М., 1979. № 6. С. 62–74.

² О мифологизации Видова дня см.: Поповић М. Видовдан и часни крст. Београд, 1976.

³ Топоров В.Н. 'The Thracian Horseman in an Indo-European Perspective // Orpheus. Journal of Indo-European and thracian studies Sofia, № 1, р. 46–63. В.Н. Топоров. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992. С. 3–32.

⁴ О закодированности меандра в "коло" см.: Злыднева Н.В. Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991. С. 23–31.

⁵ Иванов Вяч.Вс. Глаз // Миры народов мира, т. I, с. 306–307; Цивъян Т.В. А-и - *N-UID- и рефлексы этого образа на Балканах // Античная балканистика З. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы. М., 1978.

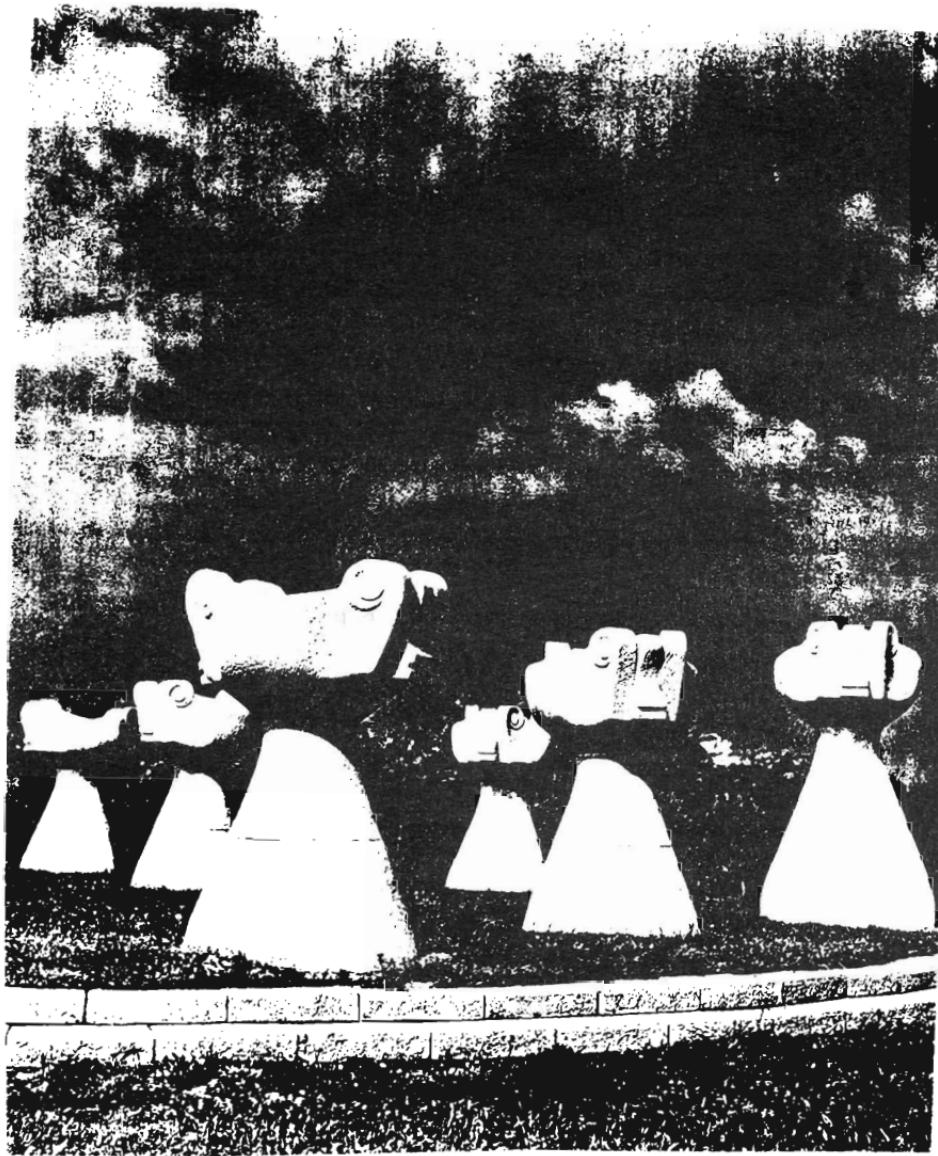
⁶ Wenzel M. Ukrasni motivi na stećcima, Sarajevo, 1965; Bešlagić S. Stećci. Sarajevo, 1971; Idem. Stećci i njihova umjetnost. Sarajevo, 1971.

⁷ Злыднева Н.В. К интерпретации некоторых символов боснийских надгробий 14-15 веков // Балканские чтения по структуре текста. Тезисы конференции. М., 1992, с. 42–46.

⁸ В сб. Орфеј међу шљивама. Антологија савремених српских песника са села. Сост. Д. Витошевић и Д. Ерић. Крагујевац, 1963. С. 106–107.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Б. Богданович. Партизанский некрополь в Прилепе. 1961–1962.
2. Б. Богданович. Партизанский некрополь в Прилепе. Деталь.
3. И. Мештрович. Памятник Неизвестному Герою. 1938. Авала (близ Белграда).
4. И. Мештрович. Королевич Марко. 1911. Бронза. Сплит, Галерея Мештровича.
5. И. Мештрович. Индеец с луком. 1927. Бронза. Чикаго.
6. И. Мештрович. История хорватов. 1932. Камень. Загреб.
7. Боснийский некрополь в Радимле близ города Столац.
8. Стежак из Радимле с изображением человека, вознесшего руку к небу.
9. Стежак с изображением турнира (сверху) и танца "коло" (снизу). Сараево. Краеведческий музей.



134

Илл. 1



Илл. 2





Илл. 4

137



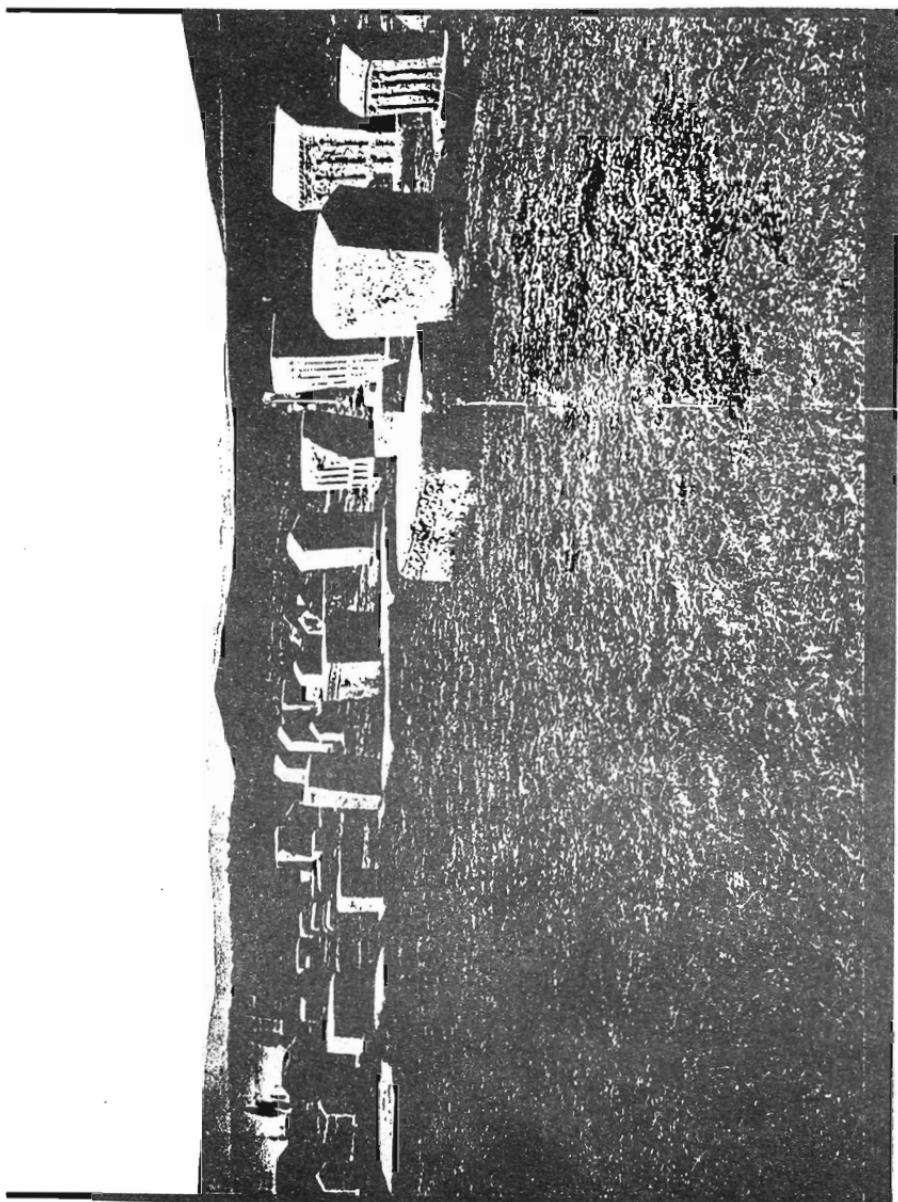
138

Илл. 5



Илл. 6

139



140

Илл. 7



Илл. 8



Илл. 9

142

SUMMARY

T. Nikolaeva

THE BALKANS: TIME AND SPACE

Prosodic typology of Balkan languages was not under consideration till now. Meanwhile only consecutive investigation of all prosodic phenomena can be one more evidence of Balkan unity.

The paper is on the temporal prosodic characteristics of six Balkan languages: Bulgarian, Macedonian, Albanian, Rumanian, Greek, Serbo-croatian. Three types of texts were investigated: a page of novel; popular verse (about 30 lines); the beginning of fairy tale.

All temporal characteristics were grouped into three classes: absolute data, overage characteristics and structural models. Every type of characteristics is described in detail.

As a result we may suppose one more feature of Balkan similarities to be revealed.

N. Tolstoy

SOUTH SLAVIC црна земља AND бели бог, бел бог IN SYMBOLIC-MYTHOLOGICAL PROSPECTIVE

One of the main purposes of the article is to investigate the variety of the set epithets to the noun *земља* (Earth) in Slavic folklore texts, idioms and set expressions. The distribution of the adjectives is very representative from the standpoint of linguistic geography. While *црна земља* (Black Earth) dominates in all South Slavic languages (as well

as some Slovakian regions and Ukrainian – it is a Carpathian – Ukrainian – South Slavic isogloss), *святая земля* (Saint Earth) is typical for Western Slavs and *сырая земля* (*мать сырая земля* Wet Earth, Mother Wet Earth) is the most usual unit in East Slavic folklore.

Another purpose of the author is to reveal the semantics and the mythological context of the South Slavic (mostly West Bulgarian, Macedonian and East Serbian) *бели бог* (White God) in its correlation to *чорни бог* (Black God) and *чорна земља* (Black Earth).

T. Civjan

AUS DEM BALKANISCHEN *HIRTENTEXT*:
ALB. *BARI* ‘HIRT’

Im folgenden wird eine besondere Analyseart eines Lexikonartikel aus dem Etymologischen Wörterbuch Čabejs vorgelegt, der dem *Hirten* gewidmet ist. Es geht hier nicht um die Bewertung verschiedener Etymologien – der Artikel liest sich wie ein eigenständiger Text und das Ziel der Bemerkungen ist eine Analyse der Textstruktur. Dabei wird das Lexem *Hirt* betrachtet wie eine eingeschlossene Geschichte der mythologischen Einheit, und alle etymologischen Varianten zusammen genommen wie die Entfaltung dieser Geschichte auf der Ebene der inneren Form des Wortes. Die zu verschiedenen Zeiten vorgeschlagenen etymologischen Varianten (Bernecker, Jokl, Meier, Hahn, Cimohowski u.a., schliesslich Čabej selbst) – *bari* < *berr* ‘Hammel’, < *baris* ‘sich bewegen’, < ‘*bār-i*’ ‘Gras’, < *bār* ‘tragen’ – enthüllen ein mythologisches (und auch reales) Porträt des *Hirten*: er ist verbunden mit dem *Vieh*, er befindet sich auf der *Weide*/ auf dem *Gras*, er *trägt* auf seinen Schultern eine Last (ein Bild des *Guten Hirten* im direkten und übertragenen Sinne). Damit kann man *bari* als Anagramm der Lexeme betrachten, die das Mythogramm des *Hirten* kodieren. Das ist die effektivste Art, Information in Zeit und Raum zu bewahren.

SLAVIC-BALKAN BELIEFS ABOUT DEMONS OF FATE: TRANSFORMATIONS IN TIME AND SPACE

The article presents a thorough study of the South Slavic deities of fate with wide non-Slavic Balkan parallels. The demons of fate are well-known on the Balkan peninsula, but their apprehension has been changed in every tradition. Three main sources are taken into account: lexical and idiomatic level, ethnographic and mythologic background and folklore texts (songs, fairy-tales, memorata etc.).

Among the most important semantic determinants are: the marginal status of the mother and the new-born (life-death), the concepts of the fate, the night and the dream, correlation with the future and the prophesy, etc. The Christianity as well as the later development and breaking of the demonological system have added many new features to the perception of the Balkan demons of fate (contamination with saints and angels on the one hand and with demons of diseases and birth on the other).

Each Balkan tradition has its own peculiarities in the understanding of the fate and the feminine demons who predict it. Partly it is implicit in the terms of the deities. The map "The names of the demons of fate in Bulgaria" and the explanatory notes show the diffusion of the main routes (*reč-*, *oris-*, *sud-*) and some lexical isoglosses.

SOUS LE SIGNE DU LOUP. LES TRAITS DE LA CULTURE POPULAIRE BALKANOROMANE

L'étude présente les résultats d'une recherche monographique sur le folklore des loups chez les roumains. Quatre problèmes sont envisagés: les jours consacrés aux loups et le calendrier de ces jours, les croyances sur les meneurs de la meute des loups, certains aspects de la médecine populaire, le rite funéraire et le loup.

A. Plotnikova

SLAVIC RITUAL TERMINOLOGY IN THE SPACE OF THE BALKANS

In present paper the research of the geographic distribution of Slavic terminology of ritual bread baked at Christmas time mainly in Dinaric-Danubian-Moravian-Šop and Balkan-Rhodopic areas is carried out. We establish the zone of spread of the bread *česnica* (Serb.), and then of the similar bread without specific Christmas term. Semantics and functions of the New Year's bread *vasilica* baked in North-Serbian regions come to light by turning to archaic rituals of South-Serbian-Macedonian area. The term *vasilica* (as far as *barenica* and some others) denotes different types of the cake: the cake with a coin and the cake baked to prevent cattle from the bare. In the last case during its cooking some magic actions are performed. Local spread-ceremony in honour of the saint-patron of the household is under ing of the names of Christmas loaves identical to the bread for the consideration and the region of use of the shaped small cakes is also determined. These regions coincide in the definite part of the Moravian-Šop-Danubian area. The geographic distribution of some other names of different Christmas cakes is also investigated, e.c. the spread of those terms which are formed from the interdialectal stem ⁺*večer-*, or from the terms denoting Christmas holidays. In the survey of the names of Christmas cakes we take into account their basic ritual-magical and symbolic system.

G. Klepikova

LA STRATIFICATION DES EMPRUNTS GRECS DANS LES MANUSCRITS NOUVEAU BULGARES DES XVII-XVIII SIECLES

L'article se propose de décrire les emprunts grecs en bulgare littéraire des XVII-XVIII siecles (nous voulons parler des manuscrits nommés "damaskynes") au plan de stratification chronologique. Les recherches présent (1) montrent des grecismes qui sont hérités

de l'époque vieux slave (трапеза, оти) et celle de médiobulgare. (cf. агиазма, ката, ламія, сфернгато etc.) (2) signalent l'augmentation ces éléments au période de la Prérenaissance et celui de la Renaissance en Bulgarie (cf. прикія, енія etc.) et (3) font possible d'examiner un des fragments de l'histoire des mots grecs en bulgare. Il importe d'étudier la stratification des emprunts en question au niveau linguistique in sensu stricto (c.-à.-d. au contexte de l'Union balkanique linguistique) et celui de la mentalité de l'homme balkanique).

L.Gavrushina

“THE IMAGES OF REPENTANCE” IN THE WORKS
BY ARCHBISHOP DANILO

(for a description of the peculiarities of the Old Serbian Hagiography)

The Anthology of the Lives of the Serbian kings and Archbishops which has been compilated by archbishop Danilo the Second and his successors during the XIV century became a result of the development of the Serbian hagiography since the epoch of st. Sava (~1170–1235). Danilo is the first among the Serbian authors who settles the matter of the combination of glorification of a king as a pious monk with detailed account of king's secular part. The contradictions and inconsistencies which appear due to this approach find their solution in the description of the ascetic deed of a sovereign after his “conversion” to the life of a hermit as a deed of unceasing repentance. The “inner” level of the hagiograph idealization becomes the dominating one in the Lives by Danilo in comparison with the works of his predecessors. The concept of the primary destination of a saint for the life devoted to God which was congenial for Domentian (the XIII-th century) is replaced here by another one. The way to the holiness which a king works up in the Lives is a way of struggle against sins and temptations. The penitential character of Danilo's works corresponds to the peculiar forms of the inner monologues of the kings-hermits which represent their appeals to the soul. The textual closeness of the fragments from the monologues of the Serbian saints who try to break off with their sins on the one hand, and from the Great Canon by the st. Andrew from Crete on the other hand is evident.

BALKAN MONUMENT AS A MODEL OF TIME

The article deals with the perception of time on Balkans through a perspective of monument (grave-stone). In Balkan mentality the future does not exist, while events of the past used to be much more relevant, than the actual present. One could watch it on the evolution of monument in Balkan art tradition.

Tracing the evolution of Balkan monument in reverse sequence we pay attention to symbolic necropolis dedicated to the victims of the Second World War made by the contemporary Serbian architect Bogdan Bogdanovich, the works of the eminent Croatian sculptor Ivan Mestrovich (1883–1962), who has developed mythological perception of national (as well as Balkan in general) history.

There also should be mentioned the monuments of more remote periods and especially the mediaeval Bosnian tombstones (14–16 centuries) – the so-called stećci – are of particular interest. They are united into necropolis and belong to different religious and ethnic traditions: Orthodox, Catholic, Muslim, Bogomil and Judoist. This typical for Balkan area mixture of cultural “languages” and codes, which does not result in any synthesis, provides to interpret the decoration of the tombstones as an entire “text”. The image of the wide-spread Balkan dance “kolo” (“horo”) is the most frequent one. Having deep roots in funeral ritual, the kolo is very indicative one for the conception of time. The image of “kolo” represents the time as double symbol: the duration of dance as a precedent of local history on the one hand, and the mythological time of monument, on which the image is designed, as the past turned towards the infinity on the other hand. The dual nature of this symbol corresponds to the dual nature of perception of time in Balkan mentality. It reflects the attraction to the idea of collective victim: a *personal death* (local history) is considered here in context of *collective collapse* and as result it appears in context of *sacred death/resurrection* (mythological infinity). This concept of time is alive till now in Serbian “naive” poetry.

СОДЕРЖАНИЕ

Т.М. Николаева. Балканы: время и текст	3
Н.И. Толстой. Южнослав. <i>црна земља, черна земля и бели бог, бел бог</i> в символико-мифологической перспективе	22
Т.В. Цивьян. Из балканского <i>пастушеского</i> текста: Алб. <i>bari</i> ‘пастух’	33
И.А. Седакова. Балканославянские представления о де- монах судьбы: трансформации во времени и в прост- ранстве	42
Т.И. Свешникова. Под знаком волка. Черты балканороман- ской народной культуры	64
А.А. Плотникова. Славянская обрядовая терминология в пространстве Балкан	75
Г.П. Клепикова. К стратификации лексических заимство- ваний в памятниках новоболгарской письменности (XVII–XVIII вв.)	84
Л.К. Гаврюшина. "Образы покаяния" в сочинениях архи- епископа Даниила II (к характеристике особенностей древнесербской агиографии)	114
Н.В. Злыднева. Балканское надгробье как модель времени	120
Summary	143

ВРЕМЯ В ПРОСТРАНСТВЕ БАЛКАН
СВИДЕТЕЛЬСТВА ЯЗЫКА

Сборник статей

Ответственный редактор
кандидат филологических наук И.А. Седакова

Лицензия на издательскую деятельность
Л-Р-№-090063 от 15 октября 1993 г.
издательский код 7938/03/

Сборник подготовлен в редакционно-издательском отделе
Института славяноведения и балканистики РАН

Подписано в печать 5.05.94 г. Объем 9 усл.-печ.л.
Тираж 300 экз. Заказ №36 Цена договорная
Отпечатано на ротапринте НИПИстатаинформа
Госкомстата РФ

