

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

# БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XX

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ



Москва

2019

УДК 811.16/811.17+39  
ББК 81  
Б 207

Редакционная коллегия:

*А. В. Андронов, П. М. Аркадьев, Б. Вимер, П. У. Дини, В. А. Дыбо (отв. редактор серии), М. В. Завьялова (секретарь), К. А. Кожанов, Б. Лаумане, Е. Л. Назарова, М. В. Ослон, С. И. Рыжакова, Б. Стунджа, Т. М. Судник, А. Хольфут, Т. В. Цивьян, У. Шмальшитис*

Оригинал-макет:

*С. Г. Болотов*

Б 207 Балто-славянские исследования—XX: Сб. науч. трудов. — М., 2019. — 480 с. DOI: 10.31168/2658-5766.2019.20

ISSN-13: 977-2658-576-00-8

ISSN-8: 2658-576-6

DOI: 10.31168/2658-5766

В сборнике представлены статьи ведущих специалистов в области балто-славянских языковых и этноязыковых контактов из России, Белоруссии, Литвы, Чехии, Германии. Статьи посвящены актуальным проблемам акцентологии и морфологии балтийских языков, балтийской и славянской диалектологии, этимологии, восточнославянской и балтийской мифологии. Темы, затронутые в сборнике, актуальны не только для славистов, балтистов, индоевропеистов, но и для лингвистов, фольклористов, этнологов, историков широкого профиля.

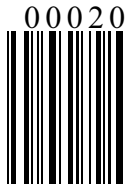
*На фронтисписте — Фото Вяч. Вс. Иванова (Ю. Будрайтис, 16 июня 2009 г.).*

ISSN 2658-5766

00020>

УДК 811.16/811.17+39

ББК 81



9 772658 576008

© Авторы статей, 2019  
© Институт славяноведения РАН, 2019  
© С. Г. Болотов, оригинал-макет, 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. А. Дыбо, С. А. Крылов.</i> Вячеслав Всеволодович Иванов (1929–2017) .....	8
<i>П. М. Аркадьев, И. Б. Иткин.</i> Аблаут в литовских отглагольных именах: к описанию синхронного распределения. II .....	28
<i>С. Л. Николаев.</i> Реконструкция акцентных классов балто-славянских тематических глаголов с корнями на шумный. II. Акцентуация отглагольных производных с суффиксами *-tlo- (*-dhlo-), *-to-, *-sto- и *-tā- ...	41
<i>С. Г. Болотов, М. В. Ослон.</i> «Правило Лескина–Отрембского–Смочиньского» и мнимые исключения из закона де Соссюра .....	55
<i>М. Н. Саенко.</i> Периодизация истории праславянского субстантивного склонения .....	92
<i>Б. Вимер, К. А. Кожанов, А. Эркер.</i> Корпус славянских и балтийских говоров <i>TriMSo</i> : структура, цели и примеры применения .....	122
<i>Е. А. Сведенцова.</i> Сериализованные конструкции в старославянском языке ...	144
<i>В. Блажек.</i> Славянское * <i>tešьka</i> ‘медведица’ .....	200
<i>Р. А. Агеева.</i> Синие камни в традиционной культуре восточных славян .....	207
<i>Д. Разаускас.</i> Символика отношения «рыба–птица» и его метафизические контексты .....	237
<i>Н. Лауринкене.</i> Мифический образ неба в балтийской традиции .....	292
<i>Т. В. Володина.</i> Люди и <i>хозяйева</i> : стратегии и регулирование межмирной коммуникации в представлениях белорусов Поднепровья .....	317
<i>В. А. Лобач.</i> Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян .....	350
<i>Р. Бальсис.</i> Язычество балтов: человеческие жертвоприношения .....	384
<i>В. Я. Петрухин.</i> Посох Криве-Кривайтиса в балто-славянской перспективе ...	395
<i>Р. Шмигельските-Стукене.</i> Из истории парламентаризма в Речи Посполитой: сеймики Новогрудского воеводства, 1794 г. ....	409
<i>Е. Л. Назарова.</i> «В душе моей Вы живете рядом с моей матерью...» (о латышском поэте Карлисе Скалбе) .....	425
<i>Т. Бартеле.</i> Первое празднование Дня русской культуры в Риге в 1925 году (по материалам русской прессы) .....	437

## In memoriam

Симас Каралюнас (20 января 1936 – 28 ноября 2015) ( <i>Ю. Карацеюс</i> ) .....	448
Альгирдас Сабаляускас (26 июля 1929 – 17 апреля 2016) ( <i>С. Валянтас</i> ) .....	459
«Наука всегда должна служить жизни, своему народу» (Зигмас Зинкявичюс) ( <i>А. Юджентис</i> ).....	467
Витаутас Амбразас (25 марта 1930 – 23 февраля 2018) ( <i>П. М. Аркадьев</i> ).....	475
Сведения об авторах .....	478

## CONTENTS

<i>V. A. Dybo, S. A. Krylov.</i> Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov (1929–2017) .....	8
<i>P. M. Arkadiev, I. B. Itkin.</i> Ablaut in Lithuanian deverbal nouns towards the description of the synchronic distribution. II .....	28
<i>S. L. Nikolayev.</i> Reconstruction of accent classes of Balto-Slavic thematic verbs with obstruent-final roots. II. Accentuation of deverbals with the suffixes *-tlo- (*-dhlo-), *-to-, *-sto- и *-tā- .....	41
<i>S. G. Bolotov, M. V. Oslon.</i> “Leskien – Otrębski – Smoczyński’s Rule” and alleged exceptions to de Saussure’s Law .....	55
<i>M. N. Saenko.</i> Periodization of the history of the Proto-Slavic noun declension .....	92
<i>B. Wiemer, K. A. Kozhanov, A. Erker.</i> The <i>TriMCo</i> corpus of Slavic and Baltic dialects: structure, goals and case studies .....	122
<i>E. A. Svedentsova.</i> Serialized constructions in Old Church Slavonic .....	144
<i>V. Blažek.</i> Slavic * <i>mečьka</i> ‘(she-)bear’ .....	200
<i>R. A. Ageyeva.</i> Blue stones in the traditional culture of the Eastern Slavs.....	207
<i>D. Razauskas.</i> Symbolism of the “fish – bird” relationship and its metaphysical contexts.....	237
<i>N. Laurinkienė.</i> The mythical image of the sky in Baltic tradition.....	292
<i>T. V. Volodina.</i> People and <i>hosts</i> : strategies and regulation of inter-world communication in the culture of Belarusians of the Dnieper ....	317
<i>V. A. Lobač.</i> Bogatyrs, giants and virgin warriors in the toponymic traditions of the Eastern Slavs .....	350
<i>R. Balsys.</i> Paganism of the Balts: human sacrifice.....	384
<i>V. Ja. Petrukhin.</i> Krivè-Krivaitis’ staff in the Balto-Slavic perspective .....	395
<i>R. Šmigelskytė-Stukienė.</i> A case from the history of parliamentarism in the Polish-Lithuanian Commonwealth: “Sejmiks” (dietines) of the Nowogródek Voivodeship, 1794.....	409
<i>E. L. Nazarova.</i> “In my soul you live next to my mother...” (about the Latvian poet Kārlis Skalbe) .....	425
<i>T. Bartele.</i> The first celebration of the Russian Culture Day in Riga in 1925 (based on the materials of the Russian press) .....	437

## **In memoriam**

Simas Karaliūnas (20 January 1936 – 28 November 2015) <i>(J. Karaciejus)</i> .....	448
Algirdas Sabaliauskas (26 July 1929 – 17 April 2016) <i>(S. Valentas)</i> .....	459
“Scholarship must always serve life and its own nation” (Zigmas Zinkevičius) <i>(A. Judžentis)</i> .....	467
Vytautas Ambrazas (25 March 1930 – 23 February 2018) <i>(P. M. Arkadievs)</i> .....	475
Information about the authors .....	478

В 2019 году исполняется 40 лет со «дня рождения» серии «Балто-славянские исследования»: в 1979 году Владимир Николаевич Топоров написал докладную записку от Сектора структурной типологии в дирекцию Института славяноведения и балканистики АН с предложением учредить ежегодник «Balto-balkanica» (текст этой записки был опубликован в «Балто-славянских исследованиях – XVIII», М., 2009). Официально решение об учреждении серии было принято годом позже, но фактически она уже существовала (в 1972 г. был издан «Балто-славянский сборник», а в 1974 г. — «Балто-славянские исследования»). Отсчет серии ведется от 1972 года, и в этом году мы выпускаем уже 20-й том.

Все эти годы бессменным главным редактором серии был Вячеслав Всеволодович Иванов. Но этот том он не увидит... Прискорбно, что Вячеслав Всеволодович, до самых последних своих дней принимавший живейшее участие в составлении и редактировании тома, не дождался его выхода в свет. Мы не посвящаем этот выпуск памяти Вячеслава Всеволодовича, потому что ощущаем в нем его живую руку, слышим его голос. Мемориальным должен стать следующий том.

Мы уверенно надеемся, что новый главный редактор — Владимир Антонович Дыбо — сохранит традицию и приумножит славные дни «Балто-славянских исследований».

*От редколлегии*

В. А. ЛОБАЧ

## **Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян**

Топонимические предания о богатырях с единственным топором, которые передают либо перебрасывают друг другу различные орудия на значительные расстояния, фиксируются на обширной территории: в Русском Поморье, на Псковщине, Смоленщине, в Западной Украине, Малой Польше, Болгарии, а также в Литве. Наиболее обстоятельно фольклорный материал о богатырях, перебрасывающихся топорами, обобщен и рассмотрен в работах Ю. И. Смирнова (Смирнов 1998; 2009), который высказал предположение о том, что «мотив/сюжет о великанах с единственным топором бытовал еще в пределах балто-славянской общности до расщепления на балтов и славян» (Смирнов 2009: 367). В свою очередь, Е. Л. Березович указала на распространенность данного мотива в фольклоре кавказских и финно-угорских народов и предложила тезис о его «типологически независимом появлении» в различных этнокультурных традициях (Березович 2010: 165). Однако ряд фольклорных источников как опубликованных ранее, так и введенных в научный оборот в недавнее время, не попали в поле зрения исследователей. Поскольку вопрос о генезисе указанного мотива и его мифологической смысловой нагрузке до сих пор остается открытым, стоит вернуться к анализу преданий о богатырях.

В 1995 г. фольклорно-этнографическая экспедиция Полоцкого государственного университета записала предание о Доротиной горе (возле д. Кончаны Верхнедвинского р-на Витебской обл.), легендарная жительница которой перебрасывала предметы на остров Освейского озера:  
*На той гары Дарота жыўшы. Кажуць, што на той гары жыла Дарота — жанчына, можа там быў яе участак зямлі. Казалі, што быў гарадок на востраве. Ї жыхары гарадку шапкамі перакідваліся з Даротай. Дарота перабрасвала свае шапкі аж на востраў* (ПЭЗ 2011: 248).

Другой вариант предания, несмотря на свою лаконичность, уточняет хронотоп необычного перебрасывания и статус его участников:  
*Некалі на востраве на гары Гарадзец жыла княгіня-чараўніца, а на Дароцінай гары — чараўніца Дарота. У Ёванаву ноч яны перакідваліся палкамі, ігралі так* (ПЭЗ 2011: 249).

Третья версия в качестве основного занятия Дороты указывает военные действия:  
*Ну, як во я ад старых чула: што была такая Дарота — ваявала з гэтай гары. А такія разгаворы ішлі. З кім-та там яна ваявала, Дарота*



*тая. Ёсьць у нас места — завецца «Чапураўка». Гара такая вялікая. Ё вобшчэм, страляла яна з гэтай Дароцінай гары на гэту Чапураўку. Ну вобшчэм, бітва якая-та ішоўшы... А Чапураўка — гэта аж там, за возерам. Ё тая Дарота, ну, не то што кідала, страляла, можа з лукаў яшчэ тады. Ну, наверна сільная жэнішчына была, раз ваявала. Ну, гэта даўно. Да і мы ўжо ж старыя... (ПЭЗ 2011: 249).*

Гора, на которой жила воинственная Дорота, выступает и как место ее гибели (= погребения?):

*Ад пачатка века (названія) — Бірулін рог, Лосна, Іваська, Баравіна, Гара-док. — А пра Дароціну гару што знаеце? — Дарота — жэнішчына-воін. У якую-та вайну змагалася, пагібла там. — У якую вайну? — Раней за нашу<sup>1</sup>.*

Перебрасывание различных предметов (шапок, палок) между Доротой и «княгиней-чаровницей», живущими на возвышенностях, на значительном удалении друг от друга (расстояние между Доротиной горой и «Городком» — городищем железного века — составляет около 5,5 км) тождественно мотиву перебрасывания топора богатырями. Вместе с тем, присутствие женских персонажей в качестве основных героев фольклорного повествования и воинственные характеристики Дороты не типичны для преданий такого рода. Образ воинственной девы в белорусском фольклоре и возможные параллели с персонажами германо-скандинавской мифологии были рассмотрены нами ранее (Лобач 1998: 170–176), однако исследование носило лишь предварительный характер и не учитывало разнообразия «богатырской темы» в фольклорных источниках.

Специфика топонимических преданий заключается в тесной корреляции фольклорного сообщения, независимо от уровня его мифологичности / историчности, с реальными объектами культурного ландшафта природного либо антропогенного происхождения. В традиционной картине мира объективация событий мифологической (легендарной) истории с помощью элементов ландшафта предполагает отнюдь не случайный выбор «географических иллюстраций» для фольклорных текстов, актуальных для той или иной культурной традиции. Основным критерием отбора является соответствие базового символического статуса ландшафтного объекта в мифопоэтической картине мира внутренней логике и семантике предания. Функциональность природных и культурных локусов в фольклоре и ритуальных практиках не в малой степени зависит от их реальных физических параметров и характеристик, а также утилитарной прагматики, осмысленных в мифологическом ключе: символика водного источника и озера, горы и болота, леса и поля существенным образом различаются (подробнее о мифосемантике природных локусов: Лобач 2013: 133–262).

<sup>1</sup> Записано автором в 1995 г. от Аржаник В. В., 1918 г. р., г. п. Освея Верхнедвинского р-на Витебской обл.

Ландшафтный код топонимических преданий о богатырях является довольно стереотипным. Фольклорные персонажи соотносятся исключительно с возвышенностями, представленными определенными категориями археологических памятников (городищами, реже — курганами, но селищами — никогда), а также природными объектами (гора, холм, утес, берег). Только в единственном предании, записанном в XIX в. в Новоржевском уезде Псковской губернии, в качестве места проживания богатырей фигурирует лес:

*Дорофей-то был не простой мужик, а богатырь... Наша деревня оттого и зовется его именем: Большой бор или Дорошкин бор. Так у священника на исповеди и обозначается в записи: такой-то из Дорошкина бора, а другой из Симеонова бора. Полторы версты между этими борами... Дорофей жил у нас в бору, а младший брат его, Симеон, в «Малом» бору (Сборник 2000: 316).*

Однако «бор», как лесной массив, растущий на возвышенном месте, в народном мировосприятии соотнесен с верхним полюсом мироздания, идеями света, чистоты и противопоставлен «низу», представленному еловым (низовым, тёмным) лесом. *Бор — дзе сасновы лес высокага места, дзе няма балот* (Слоўнік 1979: 206). Неслучайно в белорусской фольклорной традиции бор часто упоминается в связи с сакральными персонажами божественной сферы (Богом, святыми), а значительная часть культовых источников локализована именно в борах (Лобач 2013: 138–139). Таким образом, единственное упоминание леса как места обитания богатырей не противоречит общей закономерности их локализации на возвышенностях, поскольку «бор» и «гора» имеют определенную семантическую тождественность в мифологии пространства.

Объекты природного ландшафта выступают как своего рода географическая данность, место, выбранное богатырями для расселения, проживания и хозяйственной деятельности, в результате чего и формируется локальный культурный ландшафт с характерной только для него антропотопонимией. «Любопытна и триада названий гор в районе села Бестужево Устьянского района Архангельской области — г. *Полюдиха*, г. *Шалим* (Шалимова), г. *Савинской Угор*. Эти топонимы также связаны с легендами о богатырях, перебрасывающихся топорами: „Полюд да Шалим топорами перекидываються: надо сменяться топорами, у кого вострее“ [Кузоверская], „Савин и Полюд палками дрова кололи. Друг другу перекидывали с горы на гору“ [Студенец]» (Березович 2010: 164).

В случае с курганами и городищами речь идет не просто о месте проживания или жизнедеятельности богатырей, но прежде всего об объектах культурного ландшафта, созданных ими. Городище в таком случае интерпретируется фольклорной традицией как коллективное жилище (поселение), возведенное его первожиителями. В ка-

честве «строительного проекта» древних осилков (великанов, богатырей) фигурируют городища Иваниха и Забырки (Себежский уезд Витебской губернии), предание о которых было услышано и записано в собственной редакции Ф. Альхимовичем в 1880–1890-х гг.:

*Даўно, даўно, калі яшчэ людзі жывалі на лясах дрымурых, прыйшлі ў цяперавднюю Утужыцкую вобшчыну асілкі, і занялі яны два места: адно на рэчцы Вараўхе ў Забарышчах, а другое — на Іванхе пры той жа рэчце... Вот і задумалі яны тутацька абсяліцца і пачалі зразу строіць два гарадзішча — Забыркі і Іваніху... Не меўшы досыць струменту, асілкі перабрасывалі тапор з гарадзішча і на гарадзішча, бо не хацелі траціць часу на хаджэнне. Зыкнець, бувала, асілак з аднаго гарадзішча ў другое: тапор давай! Той возьмець тапор ды і кінець яму. Такая была ў іх сіла, зато і празываліся асілкамі..., тапор перакінуць вярсты за тры ... (Легенды 2005: 44–45).*

Фольклорную основу записи подтверждают и комментарии археолога А. М. Сементовского, который проводил свои исследования Витебщины приблизительно в то же время, что и Ф. Альхимович, но вряд ли был знаком с рукописью последнего: «...судя по легендарным рассказам местных старожилов, приписывающих постройку городищ каким-то богатырям, называемыми асилками, должно полагать, что сооружения эти принадлежат весьма отдаленной эпохе. К такому заключению можно отчасти прийти и по живущему между народа верованию, что строившие городища богатыри, при недостатке топоров, созидали укрепления небольшим количеством этих орудий, не соответствовавшим количеству работников, и поэтому, в случае нужды в топоре на одном городище, орудие это не переносили, а перебрасывали туда с другого городища» (Сементовский 1890: 10–11). На территории Себежского уезда фольклорная традиция соотносила с «осилками» и три городища возле дд. Станово, Исаковщина и Нивные Жигари. К сожалению, предания о богатырях записаны не были — археологи лишь ограничились формальной констатацией: «По народному преданию, в этих городищах жили „осилки“» (ИАК 1903: 9).

Курганы, в особенности величественные насыпи, в топонимических преданиях соотносятся с захоронениями богатырей и своими параметрами соответствуют фольклорной физиометрии легендарных «первожителей»:

*Папа гаварил, што «Багатыри» — магила багатырей... Так налева — там и правда, как человек — как грудь будто, ноги... Такая магила, ну, форма как бы такая, знаееш, видно. И такие были багатыри, што тапаром (вот там лес такой) брасаліся, десеть километров, примерно — через лес брасаліся, тапары друг другу передавали. Такие багатыри были (д. Заборовка Псковского р-на) (НТКПО 2002: 397).*

В мифопоэтической картине мира сельского населения сравнение «нормальных», «своих» могил с огромными насыпями автоматически моделировало и сравнение погребенных:

*На берегу у нас там, идёт от нас, наверно, километра два от деревни речка Пскова проходит. И вот на берегу захоронено (это как тоже, как по легенде) какого-то богатыря, там захоронен. Там могила такая громадная! На берегу речки это захоронение сделано. Оно просто громадное, вот такой насыпь сделана высокая. У нас обычно хоронят, так могила-то вот, а это прямо насыпь вот такая большая* (д. Вейтлус Струго-Красненского р-на) (Юрчук 2014: 93).

По народному представлению, большая могильная насыпь естественным образом могла быть сделана над большим человеком — великаном (богатырем). При этом мифологическое осмысление пространственных категорий (большой — маленький) происходит не только в русле фольклорной антропологии, но социологии, когда величина курганной насыпи указывает не только на размеры погребенного в ней человека, но и на социальное положение:

*А вот у нас тут кар'ер ёсьць і кладбішча даўнее-прыдаўнее. Ё дзе яны, не знаю, пры Польшчы адкапвалі. Дзе бальшая гара, мой тата адкапваў і казў: «Там бальшыя людзі — па два метры, і чарапы і зубы — усе большае за нашае. Ё зубы цэленькія, і колькі гадоў прайшло і не адзін зуб не падпорціўся, і беленькія ўсе. Ё мы выкапвалі, складвалі ў яшчычак, абмяталі мяцёлкай. Дзе бальшая гара — там багатая, а дзе маленькая — бедная* (д. Шо Глубокского р-на Витебск. обл.) (ПЭЗ 2011: 272–273).

Предания о курганах — «могилах богатырей» — известны и на Смоленщине, где встречается нетипичный сюжет, по которому курганные насыпи возводятся фольклорными персонажами в качестве жилища, но служат погребениями после их смерти:

*В Дмитриевском городке, на правом берегу Угры жил один сильный могучий богатырь. А напротив, за рекою, жили двенадцать братьев его, тоже богатыри. Жили они в земле, насыпали над своими землянками целые курганы. И чем сильнее был богатырь, тем больше был и его курган. У сильного могучего богатыря был курган самый огромный, а у тех двенадцати были курганы поменьше* (Кошелев 2007: 106).

Что касается «осилков», топонимические предания о которых характерны для витебско-псковского пограничья, то курганы с ними практически никогда не соотносятся. Единственным исключением является «осилкова могила» — одиночный курган с каменной обкладкой, который упоминается в начале XX в. возле д. Малюши Сенненского уезда. Однако преданий об «осилковой могиле» не сохранилось (Аникиевич 1907: 61).

Ради справедливости заметим, что курганные погребения очень активно задействованы в фольклорном механизме объективации исто-

рии и в рамках локального культурного ландшафта соединяют воедино и предметно воплощают архаические представления о великанах как предшествующем поколении людей и давней войне (чаще — иноземном нашествии), зримым результатом которой и являются захоронения «чужаков» необычайных размеров. Курганы и останки, найденные в них, «в различных микролокальных традициях получают различную „этническую“ атрибутацию в зависимости от „исторических пристрастий“ данного региона, в которых немалую роль играют и действительные события (военные столкновения со шведами или нашествие крымских татар в XVII в.)» (Белова, Петрухин 2008: 100). Заметим, что в восточнославянских фольклорных реалиях конца XIX — начала XXI в. топонимические предания о курганах как захоронениях богатырей единичны, по сравнению с большим количеством нарративов о «литовских», «шведских», «французских» либо «татарских» могилах.

Одним из наиболее частотных географических элементов в преданиях о богатырях выступает водное пространство, которое фигурирует как естественная преграда между легендарными участниками коммуникации. В прибрежной зоне (Поморье, Балтия) в качестве такой преграды выступает морской залив (Смирнов 1998: 370–371), в ландшафтных реалиях континентальных регионов в преданиях чаще всего упоминается река либо большое озеро. «Легенду о перебрасывании топора приводят информанты, рассказывая и о другом озере — Сукозере: „Там жил богатырь Андрон Сукозерский, а на другом берегу его брат. Они порато сильные были. У них был один топор, так они его друг дружке через озеро кидали“» (Березович 2010: 164). В упомянутом выше белорусском предании воинственная Дорота через Освейское озеро перебрасывается палками (шапками) с «княгиней-чаровницей», живущей на острове.

В повествовании об «осилках», записанном Н. Я. Никифоровским в окрестностях г. Велижа (Витебская губ.), водоразделом между богатырями служит Западная Двина. «В г. Велиже проживали встарь два брата-осилка. Согласно завету матери, которая только одна знала про их силу, они не проявляли таковой ни перед горожанами, ни перед домашними; а чтобы хотя изредка попытать свою чудовищную силу, они по ночам уходили к Двине и, разместившись на том и другом берегу, перекидывали друг другу мельничный жернов» (Никифоровский 1897: № 378, 25). Практически идентичный сюжет зафиксирован и в Вологодской области: «Аксён и Андрон — это братья. Поляки проходили, и эти братья это место отвоевали. Этот Аксён жернов на веревке размазывал. Андрон кричит: „Ты мне подай жернов!“ Тот через ручей бросил» (Березович 2010: 164). Пограничная символика водного пространства в данном случае представляется нам довольно прозрачной, но характер «оппозиционности» персонажей, которых разделяет река либо озеро, будет рассмотрен ниже.

В большей степени обращают на себя внимание персонажный и акциональный коды рассматриваемых преданий, в частности, устойчивый мотив взаимной передачи либо перебрасывания богатырями определенных предметов (камней, жерновов, топоров, кухонной утвари) на значимом, в понимании обычного человека, расстоянии между ними. Активность легендарных богатырей имеет два вектора реализации. Диахронный вектор представлен созидательной деятельностью различного рода (вырубка, раскорчевка леса, строительство городища или дома, основание поселений), следы которой явственно присутствуют в современной структуре локального культурного ландшафта и отображены в фольклорной памяти местного сообщества:

*Жил тут богатырь Микула, и деревня наша потому так называется — Микулино. Место это ему сильно понравилось: леса кругом, озера, рыбы хоть отбавляй. Дубы тогда везде росли. Он много их свалил и пни выдергал, расчищая место под пашню* (Руднянский р-н Смоленской обл.) (Кошелев 2007: 105).

Обширный фольклорный материал, обобщенный Ю. И. Смирновым, показывает, что основной «специализацией» богатырей в топонимических преданиях является строительство жилища (дома). Богатыри-строители фигурируют в русских, белорусских, литовских, польских, болгарских и хорватских преданиях (Смирнов 1998: 351–371). В ряде случаев объект строительства — дом (жилище) — указывается абсолютно определенно:

*Деревню Валдеево бывшего Каргопольского уезда основали два брата Исаак и Конора. Был у них всего один топор, и когда они рубили лес для дома, то перебрасывали топор с одного берега на другой* (Смирнов 2009: 360); *Между горами Полюдиха и Шалимово 22 километра. Когда поляд и Шалим строили свои погосты, перекидывались топором, так как он один был на двоих. Порубит Шалим и кинет Полюду. Тот порубит и кинет Шалиму* (Березович 2010: 164).

Братья-великаны польских и литовских преданий также рубят лес для строительства жилья, а в балканском фольклоре богатыри возводят башню или храм (Смирнов 1998: 368–371). В иных вариантах преданий строительная активность подразумевается: богатыри рубят лес. Мотив строительства представляется чрезвычайно важным и знаковым в понимании мифологического статуса «первожителей с одним топором».

В мифопоэтической картине мира процесс культурной креации в различных ее проявлениях — будь то первая борозда в поле или же выкованный топор — всегда имеет космическую проекцию. Собственно строительство является квинтэссенцией любой созидательной активности и «занимает особое место в системе хозяйственно-производительной деятельности. Объясняется это тем, что дом — один из ключевых

символов культуры. С понятием „дом“ в той или иной мере соотнесены все важнейшие характеристики жизни человека и его картины мира: представления о пространстве и времени; особенности социальной организации; религиозные воззрения...» (Байбурин 1993: 154). В этом смысле строительство дома богатырями имеет подчеркнуто прецедентный, космогонический характер в рамках конкретного микромира, а сами «первожители» выступают в качестве культурных героев, легендарных прародителей (*Полюд и Шалим... Это предки, до нас жили* (Березович 2010: 164)), которые основали поселения и от которых ведет свой род местное сообщество. В качестве родоначальников, имена которых тождественны названиям населенных пунктов, богатыри фигурируют в фольклоре Псковщины, Смоленщины и Русского Поморья (Березович 2010: 164; Кошелев 2007: 104–105, Сборник 2000: 316).

Знаковый характер в преданиях о богатырях имеет и атрибутивный ряд. Топор, молот, тесло, жернова, прялка, сковорода, котел — инструменты преобразования природной данности в продукт культуры (лес → дом, зерно → мука, волокно → нить, сырое → жареное/вареное). Высокая частотность упоминания именно топора, возможно, объясняется его исключительным значением и широкой функциональностью именно в условиях лесной зоны, которую и осваивают фольклорные богатыри. Когда же речь идет о горном ландшафте Балкан, то «замена топора молотом, как у болгар — теслом, легко объяснима, поскольку здесь разумеется соиздание каменных строений» (Смирнов 1998: 369).

На универсальное утилитарное значение топора у восточных славян и его существенную символическую нагрузку в эпоху Древней Руси указывал А. Н. Кирпичников: «Иногда можно спорить о хозяйственной или военной принадлежности того или иного топора. Дело в том, что сама группа „военных“ топоров также неоднородна. Часть из них, судя по богатой отделке и небольшим размерам, служила как почетное и боевое оружие, другая же часть использовалась не только в сражении, но и во время похода в качестве универсального инструмента. <...> При помощи топора прокладывали дороги, делали засеки и тверди, запасались топливом, наводили мосты, чинили суда и повозки, вели восстановительные и осадные работы» (Кирпичников 1966: 27). При этом отмечена следующая закономерность: большинство топоров X–XIII вв., найденных на территории Древней Руси, происходит из погребений, остальные найдены на городищах и случайно (Там же). Таким образом, локализация находок древнерусских топоров в основном совпадает с локализацией богатырей и осилков в топонимических преданиях. Широко распространенная традиция использовать топор в качестве обязательного мужского атрибута при погребении, по мнению А. Н. Кирпичникова, имеет мифологическую основу: «Если присмотреться к этим погребениям, то везде

можно заметить, что умершего в первую очередь готовили не к бою, а к далекому странствию по неизведанным путям загробного мира», освоить который можно было с помощью универсального инструмента — топора, который и при жизни сопровождал и крестьянина, и дружинника (Там же). Добавим, что количество древних топоров как каменных, так и железных, найденных в ходе земляных работ крестьянами в XIX–XX вв., было значительным, что, несомненно, служило фактором верификации фольклорной истории о силачах, перебрасывавшихся топорами.

В мифологических представлениях индоевропейских народов топор выступает атрибутом бога-громовника и как символ верховного божества, а также как предмет его культа и известен в Европе со времен Неолита (Даркевич 1961: 91). Связь с Громовержцем явственно прослеживается в народных названиях каменных орудий (блр. *перуновы стрэлы*, лит. *perkūno kulka*) и в широком спектре разнообразных апотропейных функций, среди которых особое место занимает защита человека и его жилища от молнии. В этих целях «литовские крестьяне клали каменные топоры и молоты у порога изб, в Германии — вонзали топор в дверной косяк, южные славяне хранили древние каменные орудия под крышей дома» (Даркевич 1961: 97, 100).

Таким образом, созидательная активность богатырей (освоение природного пространства, строительство жилья, основание поселений) характеризует их в системе мифологических координат как культурных героев, соотносенных в пространстве с верхней сферой мироздания и, возможно, с богом-громовержцем. Последнее предположение подтверждается выводами Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова о том, что атрибуты осилков (топоры, молоты, жернова) соответствуют оружию бога громовержца в «основном мифе», а само название богатырей происходит от *оселка*, точильного камня. «Из названия каменного орудия, которое в древности могло использоваться для высечения огня, можно объяснить и название белорусских богатырей осилков, ср. ст.-слав. *осла*, русск. *оселок* 'точильный камень' и родственные названия 'каменя' в других индоевропейских языках» (Иванов, Топоров 1974: 95).

Статусу «культурных героев» не противоречат и военные действия богатырей, направленные против захватчиков. Мотив войны с интервентами, «чужаками» как в этнокультурном, так и в религиозном плане («литва», реже — «поляки»), наиболее часто встречается в преданиях Псковщины и Смоленщины. Новоржевские богатыри Дорофей и Симеон в рассказах крестьян конца XIX в. характеризуются следующим образом: «Литва разоряла нас, а богатыри бились с нею и охраняли нас от нее» (Сборник 2000: 317); во времена «литовинского разорения» сражаются и побеждают «литовскую тучу» и смоленские богатыри (Кочелев 2007: 105). Данная этно-историческая корреляция преданий не



случайна. Многочисленные археологические памятники (городища, курганы, сопки, жальники) Северо-Запада России также связаны в фольклоре со временами «литовского нашествия» (Штырков 2012), что имеет под собой реальную историческую почву. Указанные регионы в XIII–XIV вв. были объектом активной военной экспансии со стороны Великого княжества Литовского; в указанный период «литовские дела занимали второе место по количеству записей в новгородских летописях после внутренних событий» (Краўцэвіч 2013: 143). Особое значение в мировосприятии того времени имела языческая религия Литвы (Великое княжество Литовское являлось последним языческим государством Европы до момента официального крещения в 1387 г.), что радикально противопоставляло ее христианскому населению русских земель и сближало с «нечистыми народами», не знавшими христианства.

Однако, если в псковском фольклоре богатыри выступают как защитники от литовского нашествия, то «литовцы», упоминаемые в северобелорусском предании, сами предстают в образе мифических «осилков». В предании, записанном в д. Чернооки Верхнедвинского р-на, сюжетообразующим мотивом является ведение войны с помощью каменных молотков:

*Я чула, што старыя раскажывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, за тое назвалі Літоўкай гэту гару. Дык гавораць, што літоўцы тыя — бальшыя людзі очень былі, асілкі. Яны ж, як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малыя яшчэ сьмяяліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ж цяжкія, гэтыя даўнія людзі закідалі аж на Заточынскую гару. А гара тая ў Дабраплёсе, за ракой, за Свольнай (ПЭЗ 2011: 249).*

Заметим, что вектор перебрасывания каменных молотов в предании (гора Литовка → Заточинская гора, Юго-Запад → Северо-Восток) направлен в сторону псковских рубежей и в целом соответствует направлению походов литовских дружин в средневековье. Отличительной чертой приведенного текста является и односторонний характер перебрасывания орудия, «оппоненты» воинствующей стороны в данном случае не указаны.

Мотив войны превалирует и в преданиях об «осилках», живущих на городищах («городках») Сенненского уезда Могилевской губернии, которые были пересказаны К. Т. Аникиевичем. Одно из преданий, «распространенное в местах скопления городков, гласит, что в городках некогда жили „осилки“ — богатыри, перебрасывавшиеся во время своих беспрестанных битв из городка в городок или камнями валунами (покрывающими боковые стены городков) или каменными „секерами“, т.е. боевыми молотками» (Аникиевич 1907: 61). Вместе с тем, параллельно с мотивом войны бытует и мотив строительства. В обоих случаях фигурирует

топор и его амбивалентная — разрушительная и созидательная — функциональность. «Другое предание, слышанное в д. Капланы от столетнего старика, сообщенное последнему его дедом, унаследовавшим в свою очередь от прадедов, еще ближе к истине: *Неколи, Бог ведаеть коли, люди строили себе и хаты, и токи, и усё перуновыми стрелами*» (Там же).

В ряде локальных традиций Псковщины и Смоленщины богатыри не только осмысляются как далёкие предки живущих ныне людей, основатели поселений, носящих их имена, но и становятся объектом почитания местного населения. «В часовне деревни Сидорок Рославльского уезда Смоленской губернии, на пограничье белорусской и великорусской этнической территории хранилось до XIX века, как священная реликвия, гигантское поленовое топорщице. По убеждению местных крестьян, оно было от топора исполина-волота Сидора, с именем которого связывались легендарные героические предания и который почитался родоначальником крестьян деревни Сидорок» (Ракочевский 1885: 110–111). В селах Дорошкин Бор и Симеонов Бор Новоржевского уезда Псковской губернии коллективное почитание богатырей-родоначальников — Дорофея, Симеона и их сестры Дарьи — было включено в календарную структуру поминальных, «родительских» дней и приходилось на Троицу: *В Троицын день мы и поминки справляем по ним: на свои и на «шпанские» могилки несем блины и читаем молитву. — Отчего вы называете эти могилы «шпанскими»? — А Бог знает! По-стариковски: Литва срубила Дорофея, Симеона и сестру их Дарью, а могилы их зовутся здесь «шпанскими». Каждый год поминаем их с молитвою. Однажды в сильный дождь, на Троицу никто не был на «шпанских могилах», и за это в тот год градом побило в наших полях весь хлеб. С тех пор все наши окрестные деревни положили ежегодно в Троицын день править поминки на шпанских могилах* (Сборник 2000: 317).

Приведенные характеристики богатырей (осилков) существенным образом отличают их от великанов мифических времен первотворения. Последние активно участвуют в начальной фазе космогенеза и, выступая оппонентами Бога, «искривляют» идеальную земную поверхность, созданную Творцом: *Гасподзь з етага пяску прасціёр зямлю роўна-шырака, як кляновы ліст* (Легенды 2005: 37). Великаны же преобразуют гомогенное пространство в собственно земной рельеф: *Гэто яны напраковвалі рэкі панасыпалі горкі ды параскідвалі паўсюды на свету вялізанае каменне...* (Сержпутоўскі 1998: 287). Однако, в отличие от богатырей и осилков, великаны никоим образом не причастны к формированию культурного ландшафта и сами существуют вне системы культурных координат: не имеют собственных имен, их физические параметры неопределенно велики, объекты, созданные ими без помощи каких-либо инструментов, вписаны в типологию космогонии, но не

в ландшафтную топологию микромира, что подразумевает наименование объекта. Иными словами, великаны и богатыри действуют на различных этапах космогенеза: исполины участвуют в создании природного ландшафта, что соответствует первой стадии сотворения мира, а богатыри преобразуют природную данность в культурный ландшафт. И мотив строительства, который является общим практически во всех преданиях о «первожителях с единственным топором», указывает на место богатырей в «мифологической периодизации». Как отмечает А. К. Байбурин, «в архаических текстах космологического содержания создание дома относится к последним этапам творения мира, его оплотнения, придания ему устойчивой структуры» (Байбурин 2005: 17).

«Оплотнение мира» — это одновременно и «оплотнение» действующих в нем персонажей: *Асілкі тыя былі людзі здаровыя, росту ў касую сажань...* (Легенды 2005: 44). В переводе на метрическую систему это означает, что рост первожителей составлял около 2,5 м. Данные показательны, поскольку характеризуют осилков относительно физических данных человека современного типа, а не как великанов немислимых размеров. Такое же замечание делает и Н. Я. Никифоровский: «Осилки — лица с необыкновенной телесной силой, хотя и не всегда с выдающимся ростом, полнотою» (Никифоровский 1897: 301). Масштаб богатырских деяний в топонимических преданиях никогда не выходит за пределы микромира, состоящего из ряда близлежащих деревень с окрестностями. Расстояние, на которое перебрасываются топоры богатырями, в фольклорных текстах редко превышает 10 километров, а объекты (горы, городища, курганы), связанные между собой подобного рода коммуникацией, располагаются только в пределах локального культурного ландшафта. В этом смысле, можно сказать, что заключительный этап космологии всегда приватизируется местной историей, иллюстративно закрепляется (объективируется) в картине мира с помощью объектов ландшафта и вне данного сообщества как «учебник с картинками» не прочитывается.

Таким образом, отождествление великанов, волотов, богатырей, осилков из восточнославянских легенд, преданий, сказок и былин (Плужникова 1960; Бараг 1963) не является правомерным. В этой связи следует отметить определенную терминологическую путаницу и подмену понятий в отношении белорусского фольклорного материала, который традиционно рассматривается исследователями как благодатная почва для реконструкций в области «древних славянских мифологических систем» (Іванаў, Тапароў 1972: 163). В частности, С. Н. Плужникова отмечает, что «в силу своеобразия исторической жизни Белоруссии, имя исполина-осилка там прочно закрепилось в фольклоре», но вместе с тем признаёт, что в ходе фольклорных экспедиций 1956 г. в Минской и Гомельской областях ей не удалось зафиксировать ни одного подобного предания (Плужнико-

ва 1960: 80–81). Топонимические предания в данном случае вообще не рассматриваются, а сам термин «осилки» используется как имя нарицательное для обозначения собирательного образа великанов (Там же: 80–86).

Ввиду того, что все известные топонимические предания об осилках имеют довольно строгую локализацию — северные и северо-восточные уезды Витебской губернии (в настоящее время — Витебско-Псковско-Смоленское пограничье), определенные вопросы возникают и при знакомстве с легендой, записанной А. К. Сержпутовским в Слуцком Полесье, где «асилки» фигурируют как противники Бога: ... *давай рызыкаваць ды гразіца аж на самога Бога* (Сержпутоўскі 1998: 286). Дело в том, что указанная легенда практически идентична легенде о «великанах», записанной фольклористом у одного и того же информанта Савицкого из д. Бохово Слуцкого уезда (Там же: 286–287). Наличие в узколокальной фольклорной традиции двух абсолютно синонимичных номинаций для обозначения одних и тех же мифических исполинов представляется нам маловероятной. К тому же для полесского фольклора в целом лексема «осилок» не характерна, а курганы и древние погребения соотносятся именно с «великанами» (*вуликанамі*) (Белова, Петрухин 2008: 99–101).

Еще более загадочно обстоит дело с белорусскими «волотами». Соотнесение с этой категорией великанов народных названий курганов «волотовки» (*валатоўкі*), распространенных в Северной Белоруссии, уже стало своего рода аксиомой. Но парадоксальность ситуации заключается в том, что на территории Белорусского Подвинья, при массовом характере распространения названия «волотовки» (Сергеева 1988: 67–70), не зафиксировано ни одного топонимического предания о «волотах». Более того, лексема «волот», столь популярная в литературном языке для обозначения богатырей и великанов, в живом бытовании не засвидетельствована ни в одном из белорусских диалектов (Лобач 2014: 25). Последнее обстоятельство легко объяснимо, если учесть «кривичско-волотовскую» концепцию происхождения белорусов, разработанную и популяризованную в 1920-х гг. Вацлавом Ластовским и его последователем Николаем Касперовичем (Бараг 1963: 38). Теория о том, что волоты являются легендарными прародителями этноса, была жестко раскритикована и опровергнута, авторы концепции были репрессированы и погибли в 1930-х гг., но благодаря столь «очевидному» соотнесению «волотовок» с мифическими великанами, актуализация «волотов» на белорусской культурной почве прошла чрезвычайно успешно. «Волоты» не только вытеснили «богатырей» и «великанов» в художественной литературе, но и заменили собой оригинальные лексемы первоисточников при их переводе и публикации в академическом издании «Легенды і паданні», где «силач-знахарь» в тексте П. Шпилевского (Шпилевский 1992: 132), «великан» космогонической легенды в сборнике П. Шейна

(Шейн 1893: 340) и «осилок» у Н. Я. Никифоровского (Никифоровский 1897: 301) превратились в *волатаў* (Легенды 2005: 37, 288, 442).

Оставляя вопрос о семантике названия «волотовки» открытым, хотелось бы лишь обозначить некоторую исключительность версии о происхождении данного типа топонимов от легендарных великанов «волотов». Этимология различных названий курганных насыпей в различных европейских (и не только) языках практически тождественна и привязана к формальной типологии объекта в структуре ландшафта. *Сонка*, *курган*, *копец* (пол. *kopiec*, чеш. *kopec*), лит. *piliakalnis*, англ.  *mound*, нем. *Hügel*) восходят к значениям ‘возвышенность’, ‘холм’, ‘насыпь’, но никогда не обозначают погребенных в курганах. Природная аналогия в процессе номинации культурного объекта является первичной, в то время как субъектность захоронения моделируется в фольклоре иным образом: «осилкова могила», «французские волотовки», «татарские курганы» и т.п. При абсолютном отсутствии «волотов» в фольклорном ландшафте Белорусского Подвинья — основном ареале бытования названия «волотовки» для обозначения курганов — этимологическая версия происхождения указанных микропонимов нуждается в дальнейшей разработке. Стоит признать, что фантомность «волотов» дезавуирует ряд теоретических положений в области славянской мифологии, где в качестве доказательной базы фигурирует белорусский фольклорный материал. В частности, тезис о принадлежности «всего цикла легенд о белорусских *волотах*» к «основному мифу» о борьбе бога-громовержца и его противника (Иванов, Топоров 1974: 63) сталкивается с проблемой самого существования подобного цикла легенд.

В отличие от созидательной или военной активности богатырей, имеющей определенное и понятное носителю фольклорной традиции целеполагание (строительство дома, борьба с захватчиками), мотив перебрасывания единственного топора слабо объясним с рациональной точки зрения. Неопределенный смысл подобной процедуры и ее нелогичность лишь констатировались исследователями: «Нелогичность передачи оружия так же очевидна, как и перебрасывание топора, единственного у двух или трех первожителей» (Смирнов 1998: 361). При этом Ю. И. Смирнов предположил, «что в нелогичностях этого рода всегда скрывается след предшествующих фольклорных форм», но каких именно, указано не было (Там же: 353). Однако мотив перебрасывания предметов между богатырями является не только устойчивым и широко распространенным, но выступает в качестве «визитной карточки» данного типа преданий, а в ряде случаев служит единственной линией повествования: «Два мужика топоры друг другу кидали через озеро» (Березович 2010: 164).

Формульный и обязательный характер указанного мотива, при том, что прагматика деятельности богатырей в преданиях может варьиро-

ваться либо вообще не упоминаться, позволяет предположить, что символика перебрасывания заключается в нем самом и прочитывается только с учетом персонажного и ландшафтного кодов. В народной интерпретации перебрасывание предметов на значительные расстояния свидетельствует о необычной силе богатырей, но данное значение действия скорее поверхностное и вторичное. Анализ доступного фольклорного материала делает возможным выделить общую схему повествования: два богатыря, часто находящиеся в кровном родстве (братья), располагаются (обосновываются) на двух противоположных возвышенностях (гора, городище, утес, берег реки), разделенных водным пространством (рекой, озером, морским заливом) и, обладая одним инструментом, перебрасываются им друг с другом для реализации своих целей. Локализация богатырей исключительно на возвышенностях (либо локусах, соотносенных с верхней сферой мироздания) предполагает в мифологической картине мира если и не божественную их сущность, то связь с божествами небесной сферы. «Всякий холм и возвышенность — репрезентанты неба; на горе почитается бог неба, человек встречается с богом. Гора — образ верха и высоты, но не абсолютного верха, как небо, а как бы медиативного — пути наверх, в высоту, на небо» (Брагинская 1991: 207). Идентичные места проживания, а также родство богатырей подчеркивают их равный статус в повествовании, но обязательный водный рубеж между ними задает ситуацию оппозиционности персонажей, которая акцентируется перебрасыванием предмета.

Формально передача единственного топора является актом взаимопомощи, но эта схожесть является внешней либо вторичной, если принять во внимание характер деятельности богатырей (раскорчевка и вырубка леса, строительство жилища), которая является креационной и, соответственно, имеет начало и конец. В реальной жизненной ситуации (два синхронных проекта, два исполнителя, но один инструментарий на двоих, которым можно пользоваться поочередно) таким образом моделируется соревнование — одна из форм *соперничества*, когда победителем является тот, кто первым закончил начатое дело. Но для представителя традиционной культуры, где взаимопомощь прежде всего предполагает совместную, толочную работу, вне зависимости от количества инструментария, перебрасывание богатырями различных предметов друг другу ассоциируется с соответствующим типом символического поведения — игрой. Соответственную характеристику встречаем в болгарском предании о короле Марко и его сестре, которые, «живучи на горах, перебрасывали друг другу боздуган... *играли им*» (Смирнов 1998: 367), а также в белорусском предании о Дороте: *Некалі на востраве на гары Гарадзец жысла княгіня-чараўніца, а на Дароцінай гары — чараўніца Дарота. У Іванаву ноч яны перакідаліся палкамі, ігралі так* (ПЭЗ 2011: 249).

Таким образом, можно предположить, что перебрасывание между братьями вещи, принадлежащей обоим, — символический акт манифестации родства (равенства), но в то же время и соперничества, которое может иметь форму состязательности в процессе созидания (строительства) или же перетекать в открытое противостояние и конфликт. В первом случае проигравший — тот, кто упустил, выронил, неудачно бросил предмет (аналогия с игрой в мяч тут вполне уместна), а итог противоборства имеет космологические последствия в рамках локального ландшафта. В архангельском предании таким образом видоизменяется речной берег: «Как-то Конура бросил топор и уронил его в реку. Рассердился Исаак и все камни со своего берега перебросил к Конуре. С тех пор берег, где был Конура, каменистый, а место называют Конурёво. А место, где был Исаак, — без камней, и называют его Исачка» (Смирнов 2009: 360). Потеря топора приписывается и одному из двух великанов, живущих на различных берегах Куршского залива (Смирнов 1998: 370).

Соперничество богатырей, принимающее форму открытого конфликта, имеет брачную мотивацию, а перебрасывание предметов на дальнейшее расстояние приобретает исключительную состязательность. Предание такого типа было записано Е. Р. Романовым в конце XIX в. в окрестностях г. Пропойска (ныне г. Славгород) Могилевской губернии: *Давно колись это було, шчэ спрадвеку. Жили ли Пропоську два богатыри — Сцепан и Марка, и богатырка Кацярина. И богатыри етыя удвох залицалися перед ёй. Дык Сцепан быв слабейший, ды ёй любый, а Марка сильнейший, ды нялюбый. Ну, й дойшло дзела до того, што за котораго ды треба замуж ици, — сватаютца дужа. Што ёй робиць; пойду, думаець, за Сцепана — Марка яго убъець; пойци за Марку — Сцепана жалко. Думала, думала и придумала: «Ну, — говориць, — дам я вам по камню: хто дальше свой камянь шибнець, за того замуж пойду. Дык любому яна дала менший камянь, с стол, а нялюбому большый — з мужыцкую печку. Ну, и стали кидаць через Сож, з городца Пропоського* (Романов 1891: 173). Мотив междуусобной борьбы богатырей, а также осилков характерен и для преданий Смоленщины (Кошелев 2007: 106) и Северо-Восточной Белоруссии (Аникиевич 1907: 61).

О брачном соперничестве двух богатырей говорится и в фольклоре Северного Прикамья: «Рядом с г. Полюдов Камень находится г. Колчимский Камень; по преданию, здесь два одноименных богатыря долго и безуспешно бились между собой за власть над окрестностями. Убедившись в равенстве своих сил, оба они окаменели. По другому варианту легенды, богатыри Полюд и Ватлан окаменели после безуспешного боя за право обладания красавицей Вишерой» (Березович 2010: 165). Но в той же фольклорной традиции богатыри могут выступать в качестве соратников, сражающихся против внешних врагов (Там же).

В целом, сотрудничество равных по статусу персонажей и, одновременно, их оппозиционность / соперничество может рассматриваться как своего рода «единство и борьба противоположностей» — принцип диалектики, реализованный в мифологическом ключе. Синхронный (вертикальный) вектор взаимодействия богатырей, их соперничество, обозначенное перебрасыванием единственного предмета, делают возможной их креационную активность по преобразованию природного ландшафта, что, в свою очередь, утверждает их в качестве культурных героев. Парность и даже родство богатырей и осилков, их локализация на горах, городищах, курганах, берегах (т.е. пространственных точках медиативного свойства, репрезентирующих небо), наличие атрибутов (камень, топор, жернова), свойственных богу-громовержцу, тесное взаимодействие между собой (от дружественного партнерства до соперничества и даже военного противостояния), а также отсутствие противника хтонической природы наводят на мысль о связи этих персонажей не с «основным», а с близнечным мифом. В индоевропейской мифологии это близнецы-братья, называемые «детьми (сыновьями) бога неба» (Ашвины, Диоскуры, литовские и латышские «сыновья бога» (Иванов 1991: 175). Так, Ашвины (Насатья и Дасра), как и осилки, представлялись чрезвычайно сильными («двое могучих витязей») (Темкин, Эрман 1982: 24), Диоскуры (Кастор и Полидевк — сыновья Зевса) вступили в вооруженное противостояние со своими двоюродными братьями, близнецами Идасом и Линкеем (ср. войны осилков).

Женские образы в топонимических преданиях о богатырях встречаются относительно редко и, как правило, фигурируют в связи с мужскими персонажами. В фольклоре Заонежья невестки братьев-богатырей Захара и Андрея перебрасываются сковородами, в предании, записанном в Нижегородской губернии, «наложница» Стеньки Разина «атаманша Маринка» перебрасывается с ним косырем (большим хозяйственным ножом) (Смирнов 1998: 356, 360). Только лишь женщины-богатырки упоминаются в районе Онежского озера, где на горах, «когда-то жили, по народному преданию, две сестры, блины пекли, с горы на гору перебрасывали», а также в Пермской губернии: «Название Дивий гора получила от того, что, по преданию, что некогда на этой горе сидела девка и пряла и от скуки перебрасывалась вертешком с другой девкой, сидевшей на Бобыке, а вертешко было железным и весило по 100 пудов» (Смирнов 1998: 357–359). Единственным случаем, когда женщина, никоим образом не связанная с мужскими персонажами, выступает в качестве воительницы, является северобелорусское предание о Дороте, приведенное выше.

Поиск типологических соответствий в зоне балто-славянского пограничья выявил достаточно явные параллели в фольклорном



материале Витебщины и Псковщины и полное их отсутствие в литовском фольклоре. В последнем случае мотив перебрасывания топорами между богатырями (великанами) не имеет военных коннотаций и связан с креационной активностью<sup>2</sup>. Что касается женщин богатырского сложения и силы, то в Северо-Восточной Литве (окрестности г. Дубингяй) известно лишь предание о трех колдуньях, «обменивавшихся» песнями на расстоянии от 1,5 до 12 километров; «подобные голоса могут иметь только очень большие и сильные существа, такие, как великаны» (Vaitkevičius, Vaitkevičienė 2011: 24).

Характеристики воительницы находим в образе богатырки Дарья, сестры богатырей Симеона и Дорофея — легендарных основателей деревень Симеонов и Дорошки Бор в Новоржевском уезде Псковской губернии. Предание о семье богатырей, записанное и опубликованное А. Фересовым в конце XIX в. на страницах губернской газеты, долгое время оставалось малоизвестным. Текст сообщения содержит в себе три сюжетные линии: 1) богатыри-первожители, перебрасывающиеся топорами; 2) встреча богатырей с «червяком» — человеком нового поколения; 3) борьба богатырей с иноземным нашествием («литвой») (Сборник 2000: 315–317).

В нашем случае особый интерес представляет мотив борьбы с интервентами, поскольку активным персонажем здесь выступает именно Дарья, а ее братья характеризуются пассивностью:

*Сон богатырский одолел их... Такой крепкий сон, что третьи сутки наступили, а Дорофей с Симеоном спят и не слышат, как Литва подступает к ним. Сестра Дарья пробовала будить их и не добудилась. Видит она, что Литва близко подступила, схватила пральник, которым полоскали белье, и ну этим пральником тягать Литву... От самого бора до Девичьего острова, более семи верст, знала она Литву: целый день, до самого вечера билась Дарья с Литвой и загнала ее к Цавельскому озеру. Но здесь на острове у ней выпали из-за сорочки белые груди, и Литва увидела, что их бьет девка. Это придало им смелости, они обернулись и стали вновь биться. До глубокой ночи билась Дарья с ними. Многих застучала она своим громадным вальком, но как посмотрит Литва на ее белые груди — застыдитя тому, что не может одолеть девку и станет все смелей и смелей наступать на Дарью. Только к полночи одолели ее и убили на зеленом острове, который и зовется у нас «Девичий остров». Потом они убили и ее сонных братьев (Сборник 2000: 316).* В данном случае заметим, что остров, как участок суши, окруженный водой и возвышающийся над нею, в мифологии пространст-

<sup>2</sup> Выражаю искреннюю признательность Викинтасу Вайткавичусу за консультации по данной проблематике и предоставление ценных источников.

ва синонимичен горе — элементу ландшафта, с которым наиболее часто связаны предания о богатырях.

Обстоятельства битвы Дарьи и Литвы и победы последней носят несомненно знаковый характер: враг в ходе сражения проигрывает, имея дело с «воином-богатырем», но, как только распознается женская природа богатырки, она обречена на поражение. Ситуация «женщина-воин» возможна только при символической смене Дарьей своего био-социального статуса — *облачении* в убранство мужчины и последующем *раз-облачении* как в буквальном — «у ней выпали из-за сорочки белые груди», так и в концептуальном смысле — «и Литва увидела, что их бьет девка». Мотив смены либо утаивания пола широко представлен в различных жанрах европейского фольклора, но «в обоих случаях героиня становится воином» (Кржижановский 1963: 56). В этой связи стоит вернуться к атрибутам Дороты белорусского предания, которую объединяет с псковской богатыркой не только созвучие имен. Дорота перебрасывает на отдаленный остров шапку — предмет, абсолютно не типичный для такого рода преданий. Даже в крестьянской культуре XIX–XX вв. шапка является исключительно мужским атрибутом, ее ношение женщиной было жестко табуировано (Валодзіна, Санько 2011: 527). В контексте же топонимических преданий шапка синонимична воинскому головному убору (шлему, каске), с помощью которого солдаты насыпают курганы или городища:

*Ну дзета тут ўбілі іхняга палкаводца, ну яго палажылі пахаранілі вунь тут во, сколька войска было — каждый у шапкі наняслі. Каскамі чэрпалі пясок няслі і сыпалі. Ё во ў чэсць гэтага палкаводца насыпана гара і называюць таму Швецкая* (ПЭЗ 2011: 250).

Обладание шапкой указывает на мужские характеристики Дороты — силу, не характерную для женщины, и воинственность. В метафорическом смысле речь идет о «шапке-невидимке», которая символическим образом аннулирует женскую сущность персонажа и манифестирует его маскулинность. При этом перебрасывание шапки на огромное расстояние обозначает богатырскую силу только при одном условии — головной убор имеет необычайную массивность, что соответствует аномальным физическим характеристикам шапки сказочного героя (например, сорокапудовая шапка богатыря Ильюшки, с помощью которой он побеждает противника) (ЧК 2003: 298).

Предание о воинственной Дарье являет собой переходный тип фольклорного повествования о богатырях, где женский персонаж хоть и фигурирует в контексте кровнородственных связей (сестра богатырей), но свое воинское предназначение реализует единолично. Образ дев-воительниц необычайной силы, живущих на горах (городищах) и в одиночку выступающих против вражеского войска, находим в топонимических

преданиях Северной Белоруссии. В 1920-х гг. в Россонском районе Витебской области краевед И. Карандей записал предание о Богатыр-горе: *Даўно-даўно на гэтай гары жыла вялікая жанчына. Ростам гэтая жанчына была тры арышыны. Ваду яна насіла на гару вялікімі цэбрамі, па два цэбры за адзін раз, а ў кожным цэбры было па 15 судаў. Каля тэй гары шло нейкае татарскае войска. І запыталіся ў гэтае жанчыны-багатыркі: дзе дарога да рускага войска? Жанчына-багатырка ўзяла ды і завяла войска татарскае ў балоты, дзе яно і было пабіта рускім войскам. Рэштка татарскага войска, уцякаючы назад, забіла жанчыну-багатырку і пахавала на гэтай гары. Гара і стала звацца пасля гэтага — Багатыр-гара* (Легенды 2005: 347). Фольклорная антропометрия женщины-богатырки (*тры арышыны*) в целом соответствует физическим параметрам осилков (*косая сажень*) из предания, записанного Ф. Альхимовичем на территории соседней с Росонщиной Себежчины. Рост человека в 2,1–2,5 метра для носителей фольклорной традиции XIX в. безусловно представлялся «богатырским», но его точное метрологическое определение свидетельствует о включенности осилков и богатырей в поле культурных значений, что еще раз противопоставляет их великанам времен первотворения, неопределенных гигантских размеров.

Сюжетная линия о деве-воительнице является центральной и в предании о Марьиной горе (городище) возле д. Михалово Чашникского р-на Витебской обл.: *Там (на гары) ваявалі, там людзей многа палажылі. Ну вот жа дзед гаварыў: ваявалі. Мар'я ваявала, а з кім і што, я не знаю. І там многа людзей паложана. Вот яе за эта празвалі Мар'іна гара* (Лобач 2012: 28). Более подробная версия предания указывает не только на противников Марьи, но и обозначает высокий социальный статус самой героини:

*Ну, там, гавораць, што як з французамі ваявала тая Мар'я, дык яны (французы) пілоткамі нанасілі гэту гару. Там роў такі ёсць кругом гары, там манеты старыя находзюць. Там тая Мар'я ваявала з французамі.*

— *А пра тую Мар'ю што яшчэ гаварылі?*

— *Ну, яна памешчыцай была, там у яе усадзьба была. Вродзе бы, гаворуць, яна там дзеньгі схувала, і ніхто не знаіць дзе<sup>3</sup>.*

Как и в случае с Доротой, Дарьей и «жанчиной-багатыркой», гора является не только местом проживания (владением) Марьи, но и эпицентром военного конфликта, а также местом погребения фольклорного персонажа. На последнее обстоятельство указывает коллективный характер возведения горы вручную с помощью головных уборов (*пілоткамі нанасілі гэту гару*). Данная формула (насыпают

<sup>3</sup> Записано автором (ЗА) в 2015 г. от Муравицкого Александра Фомича, 1942 г.р., д. Михалово Чашникского р-на.

касками, шлемами, сапогами) чрезвычайно широко используется в языке фольклора для описания процедуры возведения погребальных насыпей (курганов) над могилами легендарных персонажей либо «чужаков» (французов, шведов и т.п.), а также городищ.

Исходный фольклорный образ воительницы Марьи в одной из версий предания уже соотносится с императрицей Екатериной II — реальным историческим персонажем, более актуальным для фольклорной хронологии местной традиции: *На Мар'янай гарэ нахадзілі ствалы ад старых руж'яў. На гарэ былі акопы, там яшчэ ваявала Кацярына втарая* (Тухта 2013: 31). В любом случае, в структуре локального ландшафта Марьиная гора характеризуется как сакрально выделенное пространство, о чем свидетельствует его статус «церковища» — места, где под землю провалился храм: *Гаварылі што во тут, дзе Мар'іна гара, была і цэрква. Ї прапала, правалілася, і палучылася такая вот гара. Але ж гэта даўно было...*<sup>4</sup>. Предания о пропавшей церкви часто соотносятся с городищами, и в случае с Марьиной горой речь скорее всего идет именно об этой категории археологических памятников (*там роў такі ёсць кругом гары*), однако археологическое исследование данного объекта до настоящего времени не проводилось.

Можно предположить, что трансформация первоначального фольклорного образа, отображенного в топониме «Марьиная горка», имеет место и в преданиях о происхождении названия одноименного города в Минской области. Аутентичный персонаж, видимо, был переосмыслен в русле христианских представлений и ассимилирован образом Богоматери (Девы Марии), волею которой и гибнет вражеское войско. Фольклорная история Марьиной горки включает в себя три последовательных предания: 1) о языческом капище, где «устраивались пляски на большом камне, который стоял посреди горы»; камень проваливается под землю, а гора раскалывается надвое после освящения капища христианским священником; 2) о чудодейственном исцелении крестьянина Сидора, которому во сне явилась Богородица и повелела на горе воздвигнуть часовню; «...устроил род часовни и поместил образ Пресвятыя девы Марии..., многие получали исцеление от этого образа»; 3) о сожжении часовни отрядом французов и последующей каре за святотатство; французы сожгли часовню, «за что и были наказаны слепотой: многие из них ослепли в тот же день» (Шпилевский 1992: 224–225). Мотив ослепления вражеского войска широко представлен в топонимических преданиях Белоруссии и Северо-Запада России и обозначает собой смерть интервентов: «Быть слепым значит принад-

<sup>4</sup> ЗА в 2015 г. от Бувич Ольги Михайловны, 1923 г.р., д. Дубовый Лог Чашникского р-на.

лежать миру смерти. И в этом смысле характерно, что многие народные рассказы о гибели иноземного войска заканчиваются именно его ослеплением» (Штырков 2012: 141). Но в нашем случае образ Девы Марии не случаен: идентичность имен фольклорного прообраза и христианского персонажа лишь дополняет их общие базовые характеристики — непорочность женщины и её могущество.

На территории Белоруссии известен ряд Марьиных гор, с которыми народная традиция связывает женские персонажи, обладающие необычными качествами. На берегу Лукомльского озера (Чашникский р-н Витебской обл.) расположена возвышенность под названием «Марьиная гора», которая получила свое название от жившей там «чараўніцы Мар'і». В зоне белорусско-литовского пограничья, возле д. Пеляса Вороновского р-на Гродненской обл. известна Маруленя-гора, на которой в давние времена якобы «была погребена княгиня Маруленя» (Дучыц, Клімковіч 2011: 22). К этому же ряду гипотетически относится и «Марылина гора» — городище железного века на берегу р. Дриса возле д. Цяты Верхнедвинского р-на Витебской области. Хотя в этом случае преданий зафиксировано не было, кроме смутных упоминаний о какой-то Марыле, жившей на горе. Женские имена с общим корнем «мар», ставшие основой для похожих топонимических конструкций, возможно, свидетельствуют о генетической связи приведенных выше преданий с мифологическим персонажем женской природы, олицетворяющим идею смерти и разрушения. По мнению Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, «в Марье русских и других славянских купальских песен отражен прототип, связанный со смертью (и водой-морем) и выраженный соответствующей формой (\**mer-*, \**mōr-*)» (Иванов, Топоров 1974: 230).

Привязка преданий о деве-воительнице к курганным погребениям является довольно нетипичной. В случае с «Девичьей горой», где, «по народному преданию, погребена какая-то девица, убитая богатырём» (ИАК 1903: 10), не ясно, о какой категории памятников идет речь: кургане или небольшом городище. Атрибутированная дореволюционными археологами как большой одиночный курган, «Девичья гора» вполне могла быть небольшим городищем, поскольку ее диаметр составлял почти 70 м (Там же). В любом случае, важен тот факт, что объект в местной традиции отождествляется с горой, а «девица», имеющая погребение подобных размеров, может быть интерпретирована как «богатырка».

«Почти дословный рассказ народа о происхождении бездедовичских и уstyанских насыпей» (Полоцкий р-н), приведен и А. М. Сементовским: *Это было очень давно, и деды наши того не помнят. Землей нашей владел Батура, а как узнала про то богатырь-Катерина, то собрала русское воинство и в этом самом месте встретила польскую рать*

*Батуры. В ту пору тут был большущий лес; увидав царицу, Батура схватил ель и, вырвав ее с корнем, говорит Екатерине: «Зачем нам биться? Вот погляди на нашу силу!» Поглядела царица, усмехнулась и говорит ему: «Хорошо, а поставь же ель обратно в землю!» А Батура и не смог. Тогда богатырь-Катерина взяла ель, перевернула корнями вверх, до половины и вдавила в землю; затем разбила рать Батуры, а остатки прогнала за Двину (Сементовский 1890: 21).*

Приведенный рассказ значительно отличается от преданий данного типа, относящихся к горам (городищам), и содержит значительные авторские привнесения идеологического плана. Как правило, дева-воительница живет на горе, там же сражается и погибает (погребена), в то время как локализация «богатыря-Катерины» в пространстве остается неопределенной. Лесной массив («в ту пору тут был большущий лес») нетипичен для «эпохальной битвы» и ее фольклорного отображения. Также не характерен для белорусских преданий негативный образ короля Речи Посполитой и Великого князя Литовского Стефана Батория, который предстает в фольклорной истории культурным героем (прокладывает дороги, строит мосты, выкапывает колодцы, носящие впоследствии его имя) (Дучыц, Клімковіч 2011: 310–311). В предании о Батуровой горе (Верхнедвинский р-н), король фигурирует как «царь» и «большой полководец»:

*...ёсць ішчэ места — Батурава гара. Даўней гаварылі, што на тым месці пагіб і пахаронен ні то цар, ні то бальшой палкаводзіц Батура. Цяпер зруйнавалі, а тады бальшая была гара. Яно людзі послі гібілі шлемамі нанасілі зямлі, насып шлемамі нанасілі зямлі, насып здзелалі, штоб места ні паціралася (Лобач 2012: 28).*

Идеологическая нагрузка рассказа А. М. Сементовского сконцентрирована в якобы народном стихотворении, завершающем повествование: *Не долго думала богатырь-Катерина; как схватит за путы в одну руку одного, а в другую другого коня: И пошла ими валять / Польскую рать; / Силу народа побила, / Много в Двине потопила, / Остальных за речку прогнала. / И тут Русская земля стала (Сементовский 1890: 21).*

Подобные «народные песни» антипольской направленности, появившиеся в печати после подавления восстания 1863–64 гг., были охарактеризованы еще А. Н. Пыпиным как подделки «грубого сочинительства» (Пыпин 2005: 179–180). Вместе с тем не исключено, что А. М. Сементовский использовал в своем сочинении оригинальные фольклорные предания о борьбе богатырей (богатырок). В пользу этого свидетельствует сюжет о Наполеоне, вырвавшем и посадившем корнями вверх сосну, который встречается и в Велижском районе Смоленской области (Кошелев 2007: 129).

Типологическую схожесть с преданиями о девах-воительницах демонстрирует целый комплекс фольклорных нарративов Псковщины, привязанных к т.н. «Ольгиной топонимике» в окрестностях села Выбуты — легендарного места рождения и девичества летописной княгини. Как и в случае с вышеупомянутыми воинственными девами Доротой и Дарьей, фольклорная традиция приписывает Ольге «мужской облик», т. е. трансвестизм символического плана, который отображает претензию персонажа на иной социальный статус в сообществе:

*Она переправлялася, где церков. У неё была короткая стрижка. Она тогда была под мальчика подстрижен. [Собиратели: А с кем она ехала?] А она ехала, какой-то приехал Игорь. [Собиратели: Игорь-князь, да?] Игорь, он был князь. И переправлялся. Надо было ему на ту сторону переехать. Там деревня Горки, где напротив церкви. Ну вот, и говорит: «Э, пацан! Перевязи меня на ту сторону». Она в брюках, короткая стрижка. «Пацан, — говорит, — перевязи меня на ту сторону» (Юрчук 2014: 140).*

Мужское обличье и воинские функции характерны для «поленниц» русского былинного эпоса (Златыгорки, Настасьи Микулишны), но «образ героини-воительницы, разнообразно представленный в эпических жанрах русского фольклора, встречается в сюжетах, в основе которых лежит испытание мужского персонажа, связанное или соотносящееся с идеей брака» (Мадлевская 2000: 25). В случае же с Ольгой ее качества девы-воительницы проявляются не в момент встречи с будущим мужем — князем Игорем, а именно в девичестве, и брачных коннотаций не имеют. Топонимические предания «малой родины» Ольги — это собственно ее фольклорное жизнеописание до замужества с Игорем, и в них героиня предстает могучим, воинственным персонажем. «Когда святая Ольга отправлялась „на войну с поганью“, то несла в платке множество больших камней, на полдороге платок прорвался и из него выпал большой камень: именно тот, который лежит в поле возле д. Беклеши» (Александров 2001: 58–59). По другой версии, агрессия Ольги была направлена не против чужаков, но враждебных людей из числа местного населения: *Камень несла. [Собиратели: Как же она такой большой камень несла?] Бог помогал. Ольга же святая была. Вредили ей люди. Она хотела их утопить. Бог не допустил: не донесла. На следку молились. Отпечатаны пальцы. Настоящий следок и кровь была: Ольга босиком несла камень (Юрчук 2014: 147).*

Оппозиционность «святой Ольги» людям, которые ей «вредили», указывает на ее необычайный статус в структуре социального ландшафта. При этом «фольклорная биография» Ольги всячески акцентирует изначально сакральный характер ее происхождения и, соответственно, сверхъестественные способности: будущая княжна является

подкидывшем (*эту девочку маленькую принесли и положили около колодца, что придут за водичкой и девочку возьмут, унесут в богатый дом*) (Юрчук 2014: 138)), может переносить огромные камни и оставлять следы на них, имеет колдовской дар, с помощью которого скрывает от людей свой дворец и сокровища (Александров 2001: 64–72).

В исторических источниках упоминается и обязательный для дев-воительниц ландшафтный атрибут — гора, носящая одноименное название с Ольгой. Современная локализация данного объекта проблематична, но примечательно, что «Олгина гора» фигурирует во 2-й Псковской летописи под 1394 г. в качестве эпицентра битвы с новгородцами, в которой псковичи одерживают победу: *И тогда оубиша копорского Иоана под Олгиною Горою, а инех многих избиша на Выбуте, а инех роуками яша...* (ПЛ 1955: 30). С именем Ольги связано и предание о Княгиньей горе на северном берегу Освейского озера (Верхнедвинск. р-н, Витебск. обл.): *У якую-та вайну там, на гары, ваявала княгiня Вольга, а яе салдаты на гару [зямлю] шапкамі нанасiлi* (ПЭЗ 2011: 248). Мотив насыпания горы шапками позволяет предполагать, что фольклорная история подразумевала гибель и погребение воинственной княгини ее воинством.

Вопрос о генезисе образа девы-воительницы чрезвычайно сложен по причине его архетипического характера и, как отметил В. М. Жирмунский, в силу «широкого распространения в сказке и героическом эпосе Востока и Запада. Сюда относятся древнегреческие „амазонки“, девы-воительницы (Schildmaid) и валькирии германского эпоса, воинственные героини древнеирландских саг, „Шах-намэ“ Фирдоуси и „Давида Сасунского“, арабских сказок („1001 ночь“), тюркского и монгольского эпоса (киргизский „Манас“, каракалпакские „Сорок девушек“, древнегузский „Китаби Коркуд“ и др.), к которым должны быть отнесены и „удалые поленницы“ русских былин» (Жирмунский 1958).

В нашем случае, когда ареал бытования топонимических преданий о девах-воительницах очень четко ограничен территорией современных Витебской и Псковской областей, а сами фольклорные образы имеют ряд общих устойчивых характеристик, первоочередной задачей является определение не генетических истоков архетипической богатырки, но тех обстоятельств (мифологических, исторических, социально-политических и др.), которые сформировали алгоритм и текстуру преданий указанного типа. Иными словами, «региональные мелочи» в повествовании могут оказаться ключевыми для понимания смысла и функциональности образа девы-воительницы в рамках конкретного культурного ландшафта. В этой связи плодотворным является сравнительный анализ «удалых поленниц» из русского былинного эпоса и богатырок из топонимических преданий.



Воинственные героини былин реализуют свое предназначение в ходе брачного поединка, и их судьба неотделима от судьбы мужчины-соперника. По мнению Е. Л. Мадлевской, «образ героини-воительницы встречается в сюжетах, в центре внимания которых оказывается судьба мужского персонажа — былинного богатыря или сказочного героя. В основе этих сюжетов лежит испытание мужского персонажа, связанное или соотносящееся с идеей брака» (Мадлевская 2002). Но для дев-воительниц топонимических преданий брачный мотив чужд по умолчанию — в большинстве нарративов подобного рода мужские персонажи вообще отсутствуют либо подчеркивают девичий статус героини (Дарья и ее братья). Война в этом случае не имеет брачной метафоры и, как предназначение воительниц, выступает в «чистом виде» как сражение женского персонажа с вражеским войском. Но, в отличие от «полянниц», победа над противником означает и смерть богатырки (богатыря) как в текстуальном, так и космологическом плане, поскольку эти синхронные события — завершение вражеского нашествия и гибель предыдущего поколения людей — знаменуют финальную точку космогонии, после чего и ландшафт, и люди обретают свои окончательные («нормальные» для носителя фольклорной традиции) характеристики.

Принципиально отличается и ландшафтный код былин и преданий, а также взаимодействие героинь с ключевыми топосами повествования. Поленницы по отношению к пространству мобильны, они испытывают свою судьбу в «чистом поле», в противоборстве с богатырями. «Как указывается в былине, Настасья „мало при доми“ живет. Ее основное занятие в момент начала повествования — полякование: она ездит в чистом поле и бьется с богатырями» (Мадлевская 2002). Собственно и сами образы поленниц в русских былинах являются заимствованием из фольклора степных народов: «Таков образ степной женщины-воительницы в русских былинах, „перекочевавший“ в них прямо из степного эпоса» (Плетнева 1998: 533). Степь как «родная стихия» былинных богатырок определяет и их место в оппозиции «свои — чужие», особенно актуальной в контексте противоборства. «Характеристика Настасьи как „чужой“ подкрепляется устойчивыми определениями, относящимися в эпосе, как правило, к персонажам, враждебным Руси и русскому богатырству. Так в былине ее часто называют „татаринном неверным“; и сама героиня говорит о себе, что у нее „уста поганые“. Но, по сути, оказывается не важным, как именуется героиня — татаринном или литовской королевной. На государственной стадии развития эпоса важно, что она — не православной веры и не принадлежит к Святой Руси» (Мадлевская 2002).

Девы-воительницы в преданиях Витебщины и Псковщины исключительно образом привязаны к ключевому топосу повествова-

ния — горе, независимо от природного либо антропогенного (горо-дище) характера ее происхождения. Такая зависимость обусловлена как особенностью топонимического предания, где герой сообщения немислим вне точного пространственного соотнесения и локализации, так и семантикой образа богатырки, который в этом случае существенно уточняется символикой ландшафтного объекта. Если «поленницы» были мобильны, то для богатырок преданий характерна статичность: они живут, сражаются и погибают на горе. Боевой конь — неотъемлемый атрибут степных воительниц — никогда не упоминается в связи с богатырками, живущими на горах.

Мотив созидательной деятельности (строительства), который является общим местом в преданиях о первооткрывателях с единственным топором, в топонимических повествованиях о воительницах не встречается. В роли культурных героев (первопоселенцев, родоначальников), осваивающих природное пространство и основывающих первые поселения, богатырки не фигурируют. Ситуация, когда богатырка единолично и автономно живет на горе, в преданиях выступает как данность, т.е. место проживания является и владением героини, которое она собственно и защищает от врагов. Социальный статус воительниц в фольклорных текстах (княгиня, царица, помещица) это право владения лишь подтверждает. И в данном случае существенным представляется то обстоятельство, что военная активность богатырок является лишь вынужденной реакцией на внешнюю угрозу, защитой собственных владений (сражения воительниц с врагами происходят либо на горе, где они живут, либо в непосредственной близости от нее), но ни в коем случае не экспансией в чужое пространство.

С другой стороны, высокий социальный статус сопряжен и с определенной выделенностью сакрального плана — персонаж, живущий на горе, профанного прочтения в мифопоэтической картине не имеет. В этом смысле, храм, который, по преданию, построила Ольга, или церковь, будто бы провалившаяся под землю на Марьиной горе, совсем не тождественны дому в сказаниях о «первооткрывателях», поскольку отображают сакральный статус определенного пространства, а не процесс его доместикации.

Также существенное значение имеет и тот факт, что гора является репрезентантом не только идеи «верха», но и «центра», который организует окружающее пространство, в отличие от бесструктурного, приближенного к хаосу «чистого поля». В этом смысле героиня предания, которая сражается на своей горе с чужеземными захватчиками, однозначно воспринимается носителем фольклорной традиции как «своя», поскольку, по умолчанию, она сражается с «чужаками» (Литвой, татарами, французами) и за все окрестные земли,

т.е. является «своей» для современного населения «по признаку проживания на „этой“ земле» (Штырков 2012: 159).

Вопрос о том, насколько и в какой степени преломления мифологические представления, фольклор и социально-историческая реальность взаимоотображаются и влияют друг на друга, является наиболее сложным в случае с ранними этапами этнокультурной истории восточных славян. Сложность эта не в малой степени обусловлена мизерным количеством первоисточников как по мифологии, так и по истории этого периода Восточной Европы в целом. Однако в том, что определенная корреляция между мифологическими (эпическими) образами и особенностями социальной организации общества была актуальной, убеждает археологическая аргументация существования «воинственных дев» у степных народов раннего средневековья. В частности, раскопки Дмитриевского могильника, относящемуся к кругу так называемой Салтовомаяцкой культуры — культуры Хазарского каганата, показали, что «около 30% женских захоронений всех возрастов сопровождалось оружием, преимущественно топориками. Удалось проследить, что в захоронениях молодых (18–25 лет) женщин и старух (50–60-летних) оружие помещалось много чаще (около 70% всех находок), чем в захоронениях женщин среднего возраста. К тому же юные женщины (воительницы) сопровождалась нередко полным набором оружия: топориками, луками со стрелами, ножами-кинжалами и даже саблями» (Плетнева 1998: 533).

В случае с девами-воительницами восточнославянских преданий подобные аналогии проблематичны, поскольку до настоящего времени на рассматриваемой территории женские погребения с оружием не выявлены. Однако сам ареал бытования преданий такого типа позволяет высказать некоторые предположения. Все случаи фиксации топонимических преданий о воинственных богатырях приходятся на территорию современной Витебской и Псковской областей, земли полоцких и псковских кривичей соответственно. Женские персонажи в преданиях о богатырях известны и на Русском Севере, но они в фольклорных текстах фигурируют лишь в контексте хозяйственной (созидательной) деятельности. Полоцкая же и Псковская земли периода раннего средневековья дают исключительные примеры женщин княжеского достоинства, месть которых своим врагам (врагам своего рода) ярко отображена в летописных источниках. Речь идет о полоцкой княжне Рогнеде, мстившей князю Владимиру за убитого отца, братьев и собственное бесчестие, а также о княгине Ольге, кроваво отомстившей древлянам за смерть своего мужа князя Игоря.

В обоих случаях княгини имеют скандинавское происхождение, о чем убедительно свидетельствуют их имена: Имя *Ольга* весьма досто-

верно выводится из скандинавского *Helga*, а имя *Рогволода*, «прочно вошедшее в традицию в роду полоцких князей, а также имя его дочери *Рогнеды* правдоподобно объясняются как скандинавские и обладают характерной аллитерацией. Сам Полоцк был знаком скандинавам как один из крупных русских городских центров» (Рыдзевская 1978: 195, 213). Образ Ольги, равно как и ее месть древлянам, находит разительные соответствия в скандинавских сагах. По мнению Е. А. Рыдзевской, наибольшей типологической схожестью с киевской княгиней обладает Сигрид, вдова Эрика Шведского. «Будучи владелицей многочисленных крупных хуторов, Сигрид была в экономическом отношении совершенно независима. По одной саге, она еще при жизни мужа была правительницей целой области. Саги приписывают ей видную роль в политических событиях ее времени и отзываются о ней как о мудрейшей из женщин... Прозвище „Гордая“ рисует ее как личность властную, честолюбивую. Предание о ее расправе со сватавшимися к ней женихами, которых она сожгла в доме, где устроила для них пир, очень напоминает рассказ летописи об Ольге и древлянских послых, сватах князя Мала, которых она велела сжечь в бане» (Там же: 179).

Значительное количество параллелей в скандинавских сагах имеет и летописный сюжет о сватовстве князя Владимира к Рогнеде и о покорении им Полоцка. В частности, «четыре параллели обнаруживаются в „Саге об Инглингах“. При различии в конкретных деталях все эти четыре сюжета строятся вокруг отмщения женщины своему мужу или жениху за измену и / или за убийство родичей» (Михеев 2010: 169). Месть Рогнеды не является импульсивным поступком оскорбленной женщины, экзотическим и исключительным случаем, но абсолютно вписывается в систему социальных норм и ценностей того времени, где женщина являлась активным представителем социума. «Легенда о Рогнеде, яркая, цельная и выдержанная, перекликается с северными сагами; образ дочери Рогволода, мстительницы за своих кровных родичей, глубоко родствен героиням саг и „Эдды“. В скандинавском обществе эпохи викингов еще сохраняли свою силу отношения и понятия, унаследованные от родового строя, и в этом обществе женщина занимала высокое и почетное положение» (Рыдзевская 1978: 214).

В контексте рассматриваемой проблемы заметим, что в обоих случаях месть княгинь инспирирована внешней агрессией по отношению к ним (их роду и владениям) и акт возмездия предполагает не столько моральную сатисфакцию, сколько укрепление либо восстановление суверенных прав княжеского рода. Мотивация поведения летописных княгинь полностью соответствует мотивации военных действий воительниц топонимических преданий — они вступают в сражения, защищая свои владения и права.

Показательно, что неудачное покушение Рогнеды на жизнь Владимира имеет далеко идущие последствия для Полоцкой земли: княжна возвращается в свою «отчину», а ее сын Изяслав, являясь прямым потомком Владимира тем не менее выступает продолжателем рода Роговолодовичей. Как отмечает Е. А. Рыдзевская, «единственное, с чем можно сблизить сцену с Изяславом по ее внутреннему содержанию, — это неоднократно проявляющийся в северных сагах взгляд на сына как на члена рода матери (а не только отца), как на возможного заступника за нее и мстителя за ее родичей даже против собственного отца. Таким образом, в основе выступления Изяслава, подготовленного Рогнедой, лежит, может быть, не только попытка смягчить и растрогать Владимира неожиданным появлением Изяслава в критический и опасный для Рогнеды момент, но и те представления о кровнородственной связи по материнской линии, которые как пережитки глубокой древности восходят к матриархальной стадии родового строя. Если стать на эту точку зрения, то Рогнеда выступает перед нами не только как энергичная и цельная женская индивидуальность, но и как представительница целой идеологии, основанной на родовых отношениях» (Там же).

Женщина-правительница — феномен, который встречается и в более поздний период полоцкой истории. В 30–50-е гг. XIII в., когда полоцкие князья были высланы Мстиславом Владимировичем в Византию, верховенство власти в Полоцкой земле принадлежало не киевским наместникам, но полоцким князьям, о чем свидетельствует находка трех личных княжеских женских печатей (Пушкарева 1989: 86). Подобная ситуация была возможна только лишь при наличии особого статуса у женщин в системе социальной иерархии и отношений.

Особое значение имеет то обстоятельство, что и летописные сообщения о чрезвычайно деятельных, даже по мужским меркам, княжнах, и фольклорные образы дев-воительниц не являются исключительным продуктом мифотворчества либо литературных заимствований, но имеют реальные социальные прототипы. Саксон Грамматик в «Деяниях данов» (после 1200, но до 1219 г.) описывает воинственных дев, в частности, их характер: «Некогда в Дании были женщины, которые одевались так, чтобы выглядеть как мужчины, и каждую минуту посвящали упражнениям в воинских занятиях, они не хотели утратить силы своих доблестных мышц и предаться изнеживающей роскоши. Ненавидя изысканный образ жизни, они закаляли тело и ум трудом и выносливостью, а женский дух приучали к присущей мужам безжалостности. Они столь рьяно заботились о воинской доблести, что можно было думать, что они утратили все свойственное женскому полу. Особенно стремились к такому образу жизни те, кто обладал сильным характером или высоким и крепким телом» (цит по: Матюшина 2001: 353).

Информация письменного источника находит подтверждение в археологических данных. «Чисто „литературным“ мотивом считаются, как правило, и представления о „девах щита“ (*skjald-meyjar*) — воительницах в древнеисландской литературе. Вместе с тем единичные, но весьма показательные погребальные комплексы эпохи викингов заставляют более внимательно относиться к этим представлениям: в одном из датских погребений IX в. в Гердрупе женщина была похоронена с копьем, и ее сопровождал убитый раб (без инвентаря); в норвежском погребении X в. в Оснесе голова вооруженной дамы покоилась на щите, что явно напоминает о „девах щита“» (Петрухин 1996: 42).

Единичность женских погребений с оружием коррелирует с единичностью преданий о девах-воительницах в Полоцко-Псковском регионе — зоне активного славяно-скандинавского взаимодействия в эпоху раннего средневековья. Это обстоятельство может свидетельствовать о том, что в реальной жизни женщина-правительница (воительница) была явлением не рядовым, но чрезвычайным, возможным только в экстраординарной, с точки зрения современников, ситуации, что и обусловило ее особую выделенность как в фольклоре, так и литературе. «Вполне возможно, что представления о девах-воительницах коренятся в социальной реальности, в которой в определенных обстоятельствах женщины были вынуждены не столько по собственному выбору, сколько под давлением обстоятельств, брать на себя функции мужчин: они исполняли долг мести, вступали в права наследства, платили *wergild* (денежная компенсация за убийство). Их отвращение к браку, очевидно, объясняется желанием сохранить неограниченную власть над своей страной, унаследованную от отцов и представляющую достояние рода» (Матюшина 2001: 356–357).

Подводя предварительные итоги, можно предположить, что топонимические предания о богатырях (осилках) и девах-воительницах отображают различные социально-исторические и культурные реалии ранних этапов восточнославянской государственности, ключевые либо «эксклюзивные» моменты которых были осмыслены и закреплены в фольклорной истории при помощи устойчивых мифологических архетипов и схем. Славянская колонизация, освоение природного пространства, кристаллизация ранних форм государственной власти и противостояние внешней опасности отображаются в фольклоре в соответствии с «правилами» и формулами, свойственными мифопоэтической картине мира. Мотивы близнечного мифа, образ мифологических культурных героев, архетип девы-воительницы, а также весь наличный набор символических (ландшафтный, предметный, акциональный и т.д.) кодов — далеко не полный инструментарий фольклорной объективации истории, фиксирующий как ее закономерности, так и региональную специфику.

ЛИТЕРАТУРА

- Александров 2001 — *А. А. Александров*. Во времена княгини Ольги. Легенды и были о княгине Ольге в Псковской земле. Псков, 2001.
- Аникиевич 1907 — *К. Т. Аникиевич*. Сенненский уезд Могилевской губернии. Могилев, 1907.
- Байбурин 1993 — *А. К. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Байбурин 2005 — *А. К. Байбурин*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005.
- Бараг 1963 — *Л. Г. Бараг*. «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. М.-Л., 1963. VII.
- Белова, Петрухин 2008 — *О. В. Белова, В. Я. Петрухин*. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.
- Березович 2010 — *Е. Л. Березович*. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифологический образ пространства. М., 2010.
- Брагинская 1991 — *Н. В. Брагинская*. Небо // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1991.
- Валодзіна, Санько 2011 — *Т. Валодзіна, С. Санько*. Шапка // Міфалогія беларусаў: энцыклапедычны слоўнік / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.
- Даркевич 1961 — *В. П. Даркевич*. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4.
- Дучыц, Клімковіч 2011 — *Л. Дучыц, І. Клімковіч*. Сакральная геаграфія Беларусі. Мінск, 2011.
- Жирмунский 1958 — *В. М. Жирмунский*. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhirmunskyl.htm>.
- ИАК 1903 — Известия императорской археологической комиссии. СПб., 1903. Вып. 5.
- Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов 1991 — *Вяч. Вс. Иванов*. Близнечные мифы. // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.
- Іванаў, Тапароў 1972 — *Вяч.Ус. Іванаў, У. М. Тапароў*. Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мінск, 1972.
- Кржижановский 1963 — *Ю. Кржижановский*. Девушка-юноша (к истории мотива «перемена пола») // Русский фольклор. М.-Л., 1963. VII.
- Кирпичников 1966 — *А. Н. Кирпичников*. Древнерусское оружие. М.-Л., 1966.

- Кошелев 2007 — Я. Р. Кошелев. Смоленщина: Народная поэзия исторической памяти. Смоленск, 2007.
- Краўцэвіч 2013 — А. Краўцэвіч. Гісторыя Вялікага княства Літоўскага. Ад пачатку гаспадарства да каралеўства Літвы і Русі (1248–1341). Гародня-Уроцлаў, 2013.
- Легенды 2005 — Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат і А. І. Гурскі; рэд. А. С. Фядосік. 2-е выд., дап. і дапрац. Мінск, 2005.
- Лобач 1998 — В. А. Лобач. Да пытання аб «Крыўскіх валькірыях» // 480 год беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1998.
- Лобач 2012 — В. А. Лобач. Символика гор в традиционной картине мира белорусов Подвинья // Живая старина. 2012. № 3.
- Лобач 2013 — В. А. Лобач. Міф. Прастора. Чалавек: беларускі традыцыйны ландшафт у семіятычнай перспектыве. Мінск, 2013.
- Лобач 2014 — В. А. Лобач. Волаты і асілкі в легендах и преданиях Витебщины // Живая старина. 2014. № 3.
- Мадлевская 2000 — Е. Л. Мадлевская. Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора. Автореф. СПб, 2000.
- Мадлевская 2002 — Е. Л. Мадлевская. Героиня-воительница в русских былинах: [http://www.folk.ru/Research/Conf\\_2002/madlevskaya.php?rubr=Research-conf](http://www.folk.ru/Research/Conf_2002/madlevskaya.php?rubr=Research-conf).
- Матюшина 2001 — И. Г. Матюшина. О жанровой эволюции рыцарской саги // Древнейшие государства Восточной Европы, 1999 г. Восточная и Северная Европа в средневековье. М., 2001.
- Михеев 2010 — С. М. Михеев. Легенда о Владимире и Рогнеде и скандинавская традиция (к параллели с легендой о сыновьях Хейдрекка) // Именослов. История языка. История культуры. СПб., 2010.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- НТКПО 2002 — Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра. Т. 1. Псков, 2002.
- Петрухин 1996 — В. Я. Петрухин. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или «валькирия» // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- ПЛ 1955 — Псковские летописи / Под ред. А. Н. Насонова. Вып. 2. М., 1955.
- Плетнева 1998 — С. А. Плетнева. «Амазонки» как социально-политическое явление // Культура славян и Русь. М., 1998.
- Плужникова 1960 — С. Н. Плужникова. Образ осилков в белорусских преданиях и сказках // Советская этнография. 1960. № 4.
- Пушкарева 1989 — Н. Л. Пушкарева. Женщины Древней Руси. М., 1989.
- Пыпин 2005 — А. Н. Пыпин. История русской этнографии. Мінск, 2005.



- ПЭЗ 2011 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2. Наваполацк, 2011.
- Ракочевский 1885 — *С. Ракочевский*. Опыт собрания исторических записок о городе Рославле. Рославль, 1885.
- Романов 1891 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891.
- Рыдзевская 1978 — *Е. А. Рыдзевская*. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. Материалы и исследования. М., 1978.
- Сборник 2000 — Сборник документов и материалов по истории Псковского края (IX–XX вв.). Псков, 2000.
- Сементовский 1890 — *А. М. Сементовский*. Белорусские древности. СПб., 1890.
- Сергеева 1988 — *З. М. Сергеева*. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. М., 1988.
- Сержпутоўскі 1998 — *А. К. Сержпутоўскі*. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.
- Слоўнік 1979 — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. / уклад. Ю. Ф. Мацкевіч [і інш.]; рэд. Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск, 1979. Т. 1: А–Г.
- Смирнов 1998 — *Ю. И. Смирнов*. Первожителі с единственным топором // Балто-славянские исследования–1997. М., 1998.
- Смирнов 2009 — *Ю. И. Смирнов*. Перебрасывание единственного топора // Балто-славянские исследования–XVII. М., 2009.
- Темкин, Эрман 1982 — *Э. Н. Темкин, В. Г. Эрман*. Мифы Древней Индии. М., 1982.
- Тухта 2013 — *В. У. Тухта*. Дзе Байна сустракаецца з Эсай. Народная проза Лепельшчыны. Мінск, 2013.
- ЧК 2003 — Чарадзейныя казкі: У 2 ч. Ч. 1 / Склад. К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч, рэд. выд. В. К. Бандарчык. Мінск, 2003.
- Шейн 1893 — *П. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. II. СПб., 1893.
- Шпилевский 1992 — *П. М. Шпилевский*. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. Мінск, 1992.
- Штырков 2012 — *С. А. Штырков*. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.
- Юрчук 2014 — *Л. А. Юрчук*. Предания Псковской области (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета). Псков, 2014.
- Vaitkevičius, Vaitkevičienė 2011 — *V. Vaitkevičius, D. Vaitkevičienė*. Lietuva. 101 legendinė vieta. Vilnius, 2011.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Руфь Александровна АГЕЕВА**

: ruf09382008@yandex.ru

кандидат филологических наук, заместитель председателя Топонимической комиссии Московского отделения Российского географического общества

**Петр Михайлович АРКАДЬЕВ**

: alpgurev@gmail.com


кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН, доцент Института лингвистики РГГУ (Москва)

**Римантас Бальсис (Rimantas Balsys)**

: Rimantas.Balsys@ku.lt


доктор гуманитарных наук, профессор, декан Факультета социальных и гуманитарных наук Клайпедского университета (Литва)

**Татьяна Бартеле (Tatjana Bartele)**

: tmb@inbox.lv

доктор истории, ведущий исследователь Рижской высшей школы экономики, искусств и технологий (Латвия)

**Вацлав Блажек (Václav Blažek)**

: blazek@phil.muni.cz


хабилированный доктор филологии, профессор Университета им. Масарика (Брно, Чехия)

**Сергей Григорьевич Болотов**

: baltaitis@yandex.ru

научный сотрудник Института мировой культуры МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва)

**Скирмантас Валянтас (Skirmantas Valentas)**


доктор гуманитарных наук, профессор : skirmantas.valentas@gmail.com  
Шяуляйского университета (Литва)

**Бьёрн Вимер (Björn Wiemer)**

: wiemerb@uni-mainz.de

хабилированный доктор филологии, профессор Майнцского университета имени Иоганна Гутенберга (Германия)

**Татьяна Васильевна Володина (Тацяна Васільеўна Валодзіна)**


доктор филологических наук, заведующая отделом : tanja\_volodina@tut.by  
Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси

**Владимир Антонович Дыбо**

: vdybo@mail.ru

доктор филологических наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва)

**Илья Борисович Иткин**


: ilya.borisovich.itkin@gmail.com

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, доцент Школы филологии, Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва)

**Юозас Карацейус (Juozas Karasiėjus)**

доктор филологии (Вильнюс, Литва)  
Baltistikos katedra, Vilniaus universitetas, Universiteto g. 5, LT-01513, Vilnius

**Кирилл Александрович Кожанов**

: kozhanov.kirill@gmail.com

кандидат филологических наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва)

- Сергей Александрович Крылов** ✉: krylov-58@mail.ru  
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник  
Института востоковедения РАН (Москва)
- Нийоле Лауринкене (Nijolė Laurinkienė)** ✉: nlaurinkiene@yahoo.com  
хабилированный доктор гуманитарных наук, старший научный сотрудник  
Института литовской литературы и фольклора (Вильнюс, Литва)
- Владимир Александрович Лобач (Уладзімір Аляксандравіч Лобач)**  
доктор исторических наук, профессор ✉: nordic972@gmail.com  
Полоцкого государственного университета (Беларусь)
- Евгения Львовна Назарова** ✉: ezis08@gmail.com  
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник  
Института всеобщей истории РАН (Москва)
- Сергей Львович Николаев** ✉: sergenicko@mail.ru  
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник  
Института славяноведения РАН (Москва)
- Михаил Владимирович Ослон** ✉: neoakut@gmail.com  
кандидат филологических наук (Львов, Украина)
- Владимир Яковлевич Петрухин** ✉: vladimir.petrukhin@gmail.com  
доктор исторических наук, главный научный сотрудник  
Института славяноведения РАН (Москва)
- Дайнюс Разаускас (Dainius RAZAUSKAS)** ✉: dainius.razauskas@lnkc.lt  
доктор гуманитарных наук, старший научный сотрудник  
Института литовской литературы и фольклора (Вильнюс, Литва)
- Михаил Николаевич Саенко** ✉: veraetatis@yandex.ru  
кандидат филологических наук, научный сотрудник  
Института славяноведения РАН
- Елена Анатольевна Сведенцова** ✉: svedentsova@gmail.com  
лаборант-исследователь Лаборатории моделирования речевой деятельности  
филологического факультета  
Санкт-Петербургского государственного университета
- Рамуне Шмигельските-Стукене (Ramunė Šmigelskytė-Stukienė)**  
доктор гуманитарных наук, ✉: smigelskyte.stukiene@gmail.com  
старший научный сотрудник Института истории Литвы (Вильнюс)
- Аксана Эркер (Aksana ERKER)** ✉: aksana.erker@gmx.de  
доктор филологии, доцент языковой Академии  
и Академии для детей (Кирхгейм, Германия)
- Артурас Юджентис (Artūras JUDŽENTIS)** ✉: arturas.judzentis@gmail.com  
доктор гуманитарных наук, доцент  
Вильнюсской художественной академии (Литва)

*Научное издание*

## **Балто-славянские исследования**

### **XX**

#### **Сборник научных трудов**

Подписано в печать 14.12.2019.

Формат 60 × 90<sup>1</sup>/16.

Гарнитуры:

Times New Roman

© 2017 The Monotype Corporation (Monotype Imaging, Inc.)

(дизайн: Monotype Type Drawing Office — Stanley Morison, Victor Lardent, 1932).

**Їзнітса** © 2009 ParaType, Inc.

(дизайн: НПО «Полиграфмаш» — Светлана Ермолаева, 1988)

Печ. л. 30. Усл. печ. л. 30,13. Уч.-изд. л. 27,07.

Бумага офсетная. Цифровая печать.

Тираж 300 экз.

Заказ № 7854.

Отпечатано с электронной версии в типографии ООО «Буки Веди».  
115 093, г. Москва, М-93, Партийный переулок, д. 1, корп. 58, стр. 2.

☎: +7-495-926 63 96, 8-800-333 42 06, 10:00 – 19:00.

Сайт: <http://www.bukivedi.com>; ✉: [info@bukivedi.com](mailto:info@bukivedi.com).