

Российская академия наук
Институт славяноведения

БАЛКАНСКИЙ ТЕЗАУРУС: *НАЧАЛО*

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ 13
ТЕЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ
Москва, 7–9 апреля 2015 года

Москва 2015

*Сборник подготовлен и издан
при финансовой поддержке РГНФ,
грант № 15-04-14076г*

Редколлегия:

М. М. Макарецв, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян

Балканский тезаурус: Начало. – М.: «ПРИНТ ПРО», 2015. –
268 с. (Балканские чтения 13. Тезисы и материалы.)

ISBN 978-5-7576-0336-0

ISBN 978-5-7576-0336-0

© Институт славяноведения РАН, 2015

© Коллектив авторов, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

БАЛКАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

<i>Вяч.Вс. Иванов</i> (Москва – Лос-Анджелес) Начало начал: первый по порядку знак в ранних балканских формах письменного счета.....	9
<i>Валерий Мерлин</i> (Иерусалим) «Ты сокрушил голову Левиафана» (Пс. 74:14): основной миф устами псалмопевца.....	15
<i>Михаил Евзлин</i> (Мадрид) «Теогония» Гесиода как текст о началах	19
<i>В.Г. Мостовая</i> (Москва) Лексико-семантическое поле «начало» в поэзии Пиндара (синонимические отношения).....	26
<i>Л.И. Акимова</i> (Москва) Два «начала» в жизненном цикле: Берлинская амфора мастера Дария.....	31
<i>Я.Л. Забудская</i> (Москва) Начало повествования в драматическом жанре: прологи древнегреческой трагедии	37
<i>А.А. Новохатько</i> (Фрейбург) Начало в тексте: о прологе древнеаттической комедии	43
<i>Т.Ф. Теперик</i> (Москва) Поэтика начала в структуре книги: «Энеида» Вергилия.....	49

БАЛКАНСКОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

<i>Емилија Црвенковска</i> (Скопје) Грчкото <i>ἀρχή</i> и неговите црковнословенски преводни еквиваленти	57
<i>Keiko Mitani</i> (Tokyo) „Начело премудрости...” i južnoslavenski prijepisi priče <i>Slovo Akira premudroga</i>	62
<i>Grace Fielder</i> (Tucson) The <i>Thesaurus</i> of Damaskenos Studites: A Beginning of a Balkan Thesaurus?.....	67

БАЛКАНЫ И БАЛКАНИСТИКА

Я з ы к

<i>Jack Feuillet</i> (Paris)	
Nature et objet de la linguistique balkanique.	69
<i>Helmut W. Schaller</i> (Marburg)	
Remnants and representatives of old substrate and new adstrate languages	73
<i>Ronelle Alexander</i> (Berkeley)	
Where Dialectology Begins: Village Speech in Context	77
<i>Н.Н. Казанский</i> (Санкт-Петербург)	
Обозначение начала действия в древнегреческом языке.....	82
<i>Zlatka Guentchéva</i> (Paris)	
Le début du processus: ingressivité et inchoativité	85
<i>Ф.А. Елоева</i> (Санкт-Петербург)	
Новогреческий аналитический перфект – <i>my end</i> <i>is my beginning</i> (неокончательная грамматикализация или неполная деграмматикализация?)	92
<i>А.Ю. Русаков</i> (Санкт-Петербург)	
Албанские сверхсложные времена: состав форм, диалектное распределение, употребление.....	97
<i>М.С. Морозова</i> (Санкт-Петербург)	
<i>Filloj së bëri</i> : аблатив отглагольного имени в конструкциях с фазовыми глаголами	105
<i>Max Wahlström</i> (Helsinki)	
The elusive beginnings of the Balkan Slavic case loss: Two myths	112
<i>Eric H. Prendergast</i> (Berkeley)	
Objects in the Balkan beginning: Syntactic dislocation and the subordination of case to discourse and phrase structure ...	115
<i>Т.В. Цивьян</i> (Москва)	
Предложения к «Балканскому тезаурусу»: дейктическая составляющая	117
<i>Анастасия Петрова</i> (Велико Търново)	
Към въпроса за диахронната предопределеност на фразеологичната семантика.	120

Мотоки Номати (Саппоро)

- О начале новой «дезинтеграции» и «интеграции»
сербохорватского языка: этнолект горанцев
и их идентичность в социолингвистическом освещении 125

К у л ь т у р а*Петя Асенова* (София), *Уте Дукова* (Франкфурт на Майн)

- Отъждествяване на представата за *начало* и *край*
в балканските езици и култури. 128

И.А. Седакова (Москва)

- «Начинание» / «неначинание»
и балканославянский концепт лени 135

Н.В. Злыднева (Москва)

- Новизна как память об истоках:
об одной парадигме балканского искусства XX века 143

А.Н. Соболев (Санкт-Петербург)

- Ситуации этнического симбиоза на Балканах
и их отражение в языке и культуре. 145

М.В. Домосилецкая (Санкт-Петербург)

- Начальные формы существования пчелы
(по материалам МДАБЯ) 147

Мифология и фольклор**М и ф ы, с ю ж е т ы, м о т и в ы***О.В. Белова* (Москва)

- Этиологические мотивы в восточно- и южнославянских
легендах о миротворении – общее и особенное 152

Magdalena Rekić (Lođ)

- Mit zajedničkog porekla kao specifična vrsta mita početka 159

В.Я. Петрухин (Москва)

- О балканских мотивах в русском летописании и миниатюре . . 162

Р и т у а л*Mirjam Mencej* (Ljubljana)

- Ustvarjanje prostora. Obredi domestifikacije: kroženje 166

<i>А.А. Плотникова</i> (Москва) Строительство дома у мусульман на Балканах: символика начала (по полевым материалам из Боснии, Сербии)	172
<i>Георги Мишев</i> (Пловдив) Началото на пътя на вещицата в българската традиционна култура	179
<i>Кира Задоя</i> (Дюссельдорф) Святочные обходы с прутьями на территории Украинских Карпат	189
<i>С.А. Сиднева</i> (Москва). <i>Архιτυρία</i> : «начало» в номинациях, символике и обрядах первых дней месяца в новогреческой культуре	194
<i>А.А. Новик</i> (Санкт-Петербург) Начало знахарской практики как продолжение традиции: албанцы Украины	199
<i>А.С. Дугушина</i> (Санкт-Петербург) Родины в традиции албанцев Украины: этнокультурная специфика и инокультурные элементы	209
<i>Н.Г. Голант</i> (Санкт-Петербург) Концепт <i>начала</i> в мифологических представлениях румын о днях недели	214
Текст	
<i>С.М. Толстая</i> (Москва) <i>С начала до конца</i> : структура и магия перечней в фольклорных текстах	220
<i>А.В. Жугра</i> (Санкт-Петербург) Запевы и зачины в албанском эпосе	226
<i>К.А. Климова</i> (Москва) Формулы зачина в новогреческих быличках	232
<i>Елена Сартори</i> (Афины) Военачальники у истоков национальных государств, герои народных песен на Балканах: Колокотронис и Карагеоргий	237

<i>Masumi Kameda</i> (Токио) Yugoslav Reproductions of Heroes: Making National Icons through Photography.....	242
Л и т е р а т у р а	
<i>Дагмар Буркхарт</i> (Мангейм – Гамбург) Конструирование начала в балканославянских романах.....	249
<i>Габриелла Шуберт</i> (Берлин). «Тяжесть начала» – строительная жертва в интерпретации Иво Андрича.....	256
<i>Анастасия Романова</i> (Кишинев) Зачин <i>обращение к читателю</i> как активизатор художественного кода («За что мы любим женщин» Мирчи Кэртэреску)	262

БАЛКАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

Вяч.Вс. Иванов (Москва – Лос-Анджелес)

НАЧАЛО НАЧАЛ:

ПЕРВЫЙ ПО ПОРЯДКУ ЗНАК В РАННИХ БАЛКАНСКИХ ФОРМАХ ПИСЬМЕННОГО СЧЕТА

В свете археологических открытий последних лет, выявляющих все большую древность начала распространения неолитических новшеств в древнейшей Европе, явственнее выступает исключительное значение Балкан, куда очень рано приходят с юго-востока эти раннеближневосточные инновации. Древнебалканское письмо, калиброванные даты для первых памятников которого относятся к 5300 г. до н. э., на тысячелетие опережает месопотамские протошумерские и западно-иранские протоэламские письменные тексты (ср. Иванов 2013). Именно эта датировка делает возможным типологическое сравнение с ранним китайским предписьюм *цзяху* (湖契刻符号, Li et. al., 2003), относимым к 6600–6200 гг. до н.э. Два эти самых ранних¹ известных (но недешифрованных) типа письменностей признают иногда только предписьюмом потому, что не выявлено, являются ли их знаки воспроизведением языковых элементов (слов или слогов), см. (Halloran 2009: 3). Я хочу коснуться

¹ Вероятная ранняя силлабическая письменность табличек из Глозеля (юг Франции) остается неясной по датировке, которая может оказаться, однако, и еще более древней (Иванов 2013). Окончательно еще не дешифрованное протоиндское письмо Харатты и Мохенджо-Даро по древности ближе к месопотамскому и древнеегипетскому (судя по раскопкам Дрейера, вторая половина IV тыс. до н. э.).

ся обозначения «1 = единицы» как первого элемента счета. В древнебалканском письме в этой функции выступает вертикальная прямая |, которая в соответствии с универсальной закономерностью может пониматься как первоначальное пиктографическое (а потом идеографическое) обозначение счетной палочки, имевшей повсеместное распространение у неолитических скотоводов (Там же). Однако до расшифровки древнебалканского письма мы остаемся в неведении относительно того, мог ли в нем этот знак (как и другие счетные знаки в системе десятичного типа, см. Altschuler, Christenfeld 2003) использоваться как логограмма, т. е. обозначать не только число «1», но и возможное (неизвестное нам) слово палеобалканского языка с этим значением. Также пока неизвестным остается язык надписей критского линейного письма А, но счетные знаки для чисел в этом письме совпадают с несколько более поздним крито-микенским линейным письмом Б (см. рис. 1). Можно полагать, что числовое значение начального счетного знака | в этих двух видах силлабического критского письма было одинаковым (см.: Там же); об иероглифическом архаическом критском письме мы пока не располагаем надежными данными.

	—	○	⊙	⊕
1	10	100	1000	10 000

Рис. 1. Числовые значения знаков, совпадающих в линейных письменностях А и Б, использовавшихся на Крите соответственно в начале и в середине II тыс. до н.э.

В тех многочисленных крито-микенских табличках, где знаки для чисел, имеющие уже функцию логограмм (обозначавших древнегреческие числительные), соединяются с другими логограммами, знак | нередко начинает соответствующую последовательность, см. рис. 2, где использованы результаты новейшей работы

Mycenaean Linear B Units of Measurement

by weight - smallest measurement



KN 861 K k 45 (LXIV)

liquid - smallest measurement



M 146 J a 53

Translations:

1 (something like 10 grams?) of saffron

2 (something like 2 litres?) of olive oil

NOTE: the units are almost certainly *metric* in some form, since the Mycenaean numeric system is 10-based.

Mycenaean Units of Measurement, Liquid & by Weight © by Richard Vallance Janke 2015

Рис. 2. Два примера использования счетных знаков линейного письма Б (по Р.В. Джэнке): 'одна мера шафрана' (около 10 граммов или пряности от 1 цветка – крокуса?) и 'два литра оливкового масла' (<https://linearbknossosmuseae.files.wordpress.com/2015/02/mycenaean-linear-b-units-of-measurement-liquid-by-weight-a.jpg>)

Р.В. Джэнке, исследовавшего вновь им обнаруженные «сверхслововые» символы и единицы измерения линейного письма Б².

Этот знак может выступать либо в функции обозначения единицы (как в примере с шафраном) или в качестве одной из частей более сложного графического символа, обозначающего одно из наименьших целых чисел, следующих в натуральном ряде за единицей (как в примере с оливковым маслом; такое же употребление сходного знака можно предположить и для некоторых чисел типа «13» в древнебалканском письме).

После перерыва, вызванного катастрофой, уничтожившей древнекритскую и микенскую цивилизацию, в Греции постепенно начинают использоваться две разные письменные системы. В первой из них, называемой не вполне точно акрофонической, можно усмотреть сходство с более ранними видами письма, в частности, в том, как вне акрофонического принципа употребления начальной фонемы слова, соответствующего числовой логограмме, передается единица: «Le 1 était cependant représenté par un signe non acrophonique, à savoir un simple trait vertical. Cet usage est tout à fait naturel, et se retrouve dans les numérations du monde entier. Dans ce cas précis, les Grecs auraient d'ailleurs été empruntés pour choisir une lettre car le nom de l'unité est variable et n'a pas la même initiale suivant qu'il est au masculin (*eis*) ou au féminin (*mia*)» (Verdan 2007; см. также Tod 1936/1937). Точное определение происхождения этого начального знака в так называемой «акрофонической» древнегреческой системе затруднительно: как и приведенные выше соответствующие элементы линейных критских письменностей, он может в конечном счете восходить к такому же знаку древнебалканского письма. Но вместе с тем все эти случаи использования вертикальной прямой как обозначения единицы могут быть объяснены типологическим совпадением, связанным

² Как отметила Мишель (Michel 2006), десятичный характер эгейских систем, давно выявленный К. Петрузо, находит географическое продолжение в туземных анатолийских мерах; об отличии последних от шестиричных вавилонских, в Анатолии принятых лишь учеными математиками, ср. (Michel 2010; Michel 2014).

с вышеупомянутой универсальностью использования счетной палочки в этой функции. Такое же обозначение единицы посредством знака | применялось в финикийском письменном счете, что скорее всего надо объяснить как западно-семитский архаизм (с той же интерпретацией как универсальное явление). Хотя древнегреческая система письма в целом заимствована из финикийской, при обозначении чисел применен новый способ: в роли единицы выступает первая буква греческого письма α . Название этой буквы, как и ее начертание, заимствовано из семитского. Но смысловая сфера употребления шире западно-семитской, где *'aleph*- относится только к способам представления звуковой стороны знака. В древнегреческом алфавитном письме эта начальная буква алфавита имела еще и счетную-числовую функцию (как и другие буквы). Кроме того, она в качестве первой буквы всей системы письма становилась обозначением начала как такового, противопологаемого концу, как в выражении «начало и конец», вошедшем во многие языки Европы.

ЛИТЕРАТУРА

- Иванов 2013 – *Вяч. Вс. Иванов*. От буквы и слога к иероглифу. М., 2013.
- Altschuler, Christenfeld 2003 – *E. Altschuler; N. Christenfeld*. The Number System of the Old European Script (<http://arxiv.org/abs/math/0309157>. 9 September 2003).
- Halloran 2009 – *J.A. Halloran*. Early Numeration – Tally Sticks, Counting Boards and Sumerian Proto-writing (<http://www.sumerian.org>).
- Li et al. 2003 – *X. Li, G. Harbottle, J. Zhang, C. Wang*, The earliest writing? Sign use in the seventh millennium BC at Jiahu, Henan Province, China // *Antiquity*. 77. 2003. P. 31–44.
- Michel 2006 – *C. Michel*. Calculer chez les marchands assyriens du début du II^e millénaire av. J.-C. // *Culture MATH* (<http://culturemath.ens.fr/content/calculer-chez-les-marchands-assyriens-2096>).
- Michel 2010 – *C. Michel*. Ecrire et compter chez les marchands assyriens du début du II^e millénaire av. J.-C. // HAL. Archives-ouvertes.fr (https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/443900/filename/Michel_2008_MDargaA.pdf).

- Michel 2014 – *C. Michel*. La comptabilité des marchands assyriens de Kaniš (XIX^e siècle av. J.-C.) // *Comptabilités*. 6. 2014 (<http://comptabilites.revues.org/1437?lang=en>).
- Tod 1936/1937 – *M.N. Tod*. The Greek Acrophonic Numerals // *Annual of the British School at Athens*. 37. Athens, 1936/1937. P. 236–257.
- Verdan 2007 – *S. Verdan*. Systèmes numériques en Grèce ancienne: description et mise en perspective historique // *Culture MATH* (<http://culturemath.ens.fr/content/systemes-numeraux-en-grece-ancienne-description-et-mise-en-perspective-historique-2080>).

Валерий Мерлин (Иерусалим)

«ТЫ СОКРУШИЛ ГОЛОВУ ЛЕВИАФАНА» (Пс. 74:14):
ОСНОВНОЙ МИФ УСТАМИ ПСАЛМОПЕВЦА

Реконструируя протобиблейский миф как поединок верховного божества с морским змеем, М. Фишбейн (Fishbane 2005) не указывает, что победный удар в этом поединке наносится в голову противника: «Оно [потомство Евы] будет поражать тебя в голову» (Быт. 4:15). Голова Змея – сосуд мудрости: чтобы творение началось, необходимо этот сосуд раскупорить. Эта операция приобретает значение на фоне каббалистической Гальгаты – головы Адама Кадмона, в которой «сокрыты излияния» (*shefa' ganuz*), и христианской Голгофы: крест Спасения, попирая Ветхого Адама, *переиначивает Начало*. Точнее, мишенью удара является голое место головы – лоб: ср. Каинову печать, камень, впечатанный (*TB'*) в лоб Голиафа, печать Божественного Имени, маркирующая лоб Голема.

Контексты типа *влепить в лоб, шишбить бабку, раскроить череп* прослеживаются на уровне ностратики: **kalV* ‘голова’, ‘голый’, ‘череп’ и **kolV* ‘колоть’, ‘убивать’, **qrV* ‘голова’, ‘верх головы’ и **kVrV* ‘кроить’, ‘расщеплять’. Функционально и анатомически голый лоб и лысая голова эквивалентны обрезанной короне пениса: коронный удар обнажает Источник и пробуждает спящие эманации. До встречи с Давидом Голиаф не обрезан (‘*arel*). Морской царь в русской сказке именуется *некрещеный лоб* (Афанасьев 1984: 224). Перекрестить лоб можно дубиной или палицей; функция коронного удара – исправление Источника.

Каббалистическому Началу соответствует орфический миф и балканский контекст: из космического яйца вылупляется бог Фанес, раскалывая яйцо на верхнюю и нижнюю половину подобно тому, как Дух Божий «вклинивается» между небом и землей (Liebes 1993: 65). Орфизм «переписывает историю богов» (Detienne 2003: 156). Точнее, орфическая история богов это и есть *récriture*. Песнь Орфея

возобновляет космогонический акт, но второе Начало также нуждается в инициации. Эквивалент космического яйца – голова Орфея, плывущая по реке: змея кусает голову в уста. Лира Орфея двигает камни, и камень разбивает лиру Орфея (Ov. Met. 11:1). Орел бросает на голову Эсхила камень, приняв лысину за яйцо или бросает черепаху, приняв лысину за камень (V. Max. 9:12). Ряд эквивалентностей *голова – камень – лира – панцирь черепахи – яйцо* сближают лиру поэта с головой демиурга: разбить лиру значит пролить божественные энергии в мир.

Классическая реконструкция Основного мифа (Иванов, Топоров 1974) включает в себя два мотива: Велес похищает стада Громовержца, и Громовержец поражает стрелой Велеса. Для того, чтобы похитить сокровище, нужно взломать сокровищницу: первый удар наносит похититель, или же Громовержец поражает стрелой самого себя – из тучи проливается дождь. Основной миф цикличен, и это позволяет увидеть в нем Начальный миф. Можно предположить, что первый удар расщепляет божество на два божества: скала раскалывается пополам, но расколоть скалу может только другая скала – первое расщепление совпадает с первым соударением.

Начало может начинаться задним числом, что можно понимать как разновидность ретрофлексивного удара. Это относится к тем сюжетам, где удар наносится снизу вверх, то есть из конца в начало, как в поединке Ильи Муромца и Соловья Разбойника, Индры и Вритры, Давида и Голиафа. И наконец, возможно, что в рамках Основного мифа сочетаются два Начальных мифа – космогонический и орфический, черновой и белой варианты творения. Основной миф – это миф о реконструкции; реконструкция Основного мифа – часть того же мифа.

Русский Орфей – Василий Буслаев. Богатырь пинает пустую голову, лежащую на Сорочинской горе, отождествляемой с Голгофой (Былины 2001: 193). Голова предсказывает: «Будешь, Васильюшко, со мной лежать». Герой прыгает через камень *взад пятмы* и разбивает голову о камень – пятится в прошлое и бьет пятой по лбу. Пророчество головы направлено в будущее, но это пророчество ретроспективно конструирует ту же самую голову.

Функцию реконструкции мифа может выполнять ритуал. Медный шлем на голове Голиафа уподобляет его золотоголовому идолу (*tzalma*), сраженному камнем (Дан. 2:31). Голиаф падает лицом вниз – запечатлевает прах печатью чела (*tzelem*). Перед идолом падают ниц все народы (3:7), причем идол издает звук *psanterin* (от греч. *psalterion* – инструмент, аналогичный лире). Царь Давид – псалмопевец и пращеносец: очевидно, медный шлем и бронзовые доспехи Голиафа при падении издают звук, подобный кимвалу (*tziltzel*). В былине «Василий Буслаев и Новгородцы» (Былины 2001: 237) *старичище Перегримищо* несёт на голове колокол. Богатырь ударяет по колоколу, наполняя пустую оболочку звуком. Старичище – тот же идол. Здесь отражается орфическая практика привлечения души на землю посредством «бряцания», и такие эпизоды как низвержение Перуна князем Владимиром и сечение новгородского колокола Иваном Грозным: «идолоборчество» воспроизводит обряды плодородия.

Реконструкции Начала посвящен «Медный Всадник». Если статуя Фальконе – воплощение Основного мифа, то поэма Пушкина – орфическое дополнение к этому мифу. Коронный удар – авторская печать Пушкина, такая же, как его (анти)скульптурный миф. Ср.: *В лысый лоб рукою брякнул; О, сколько лбов широко-медных / Готовы от меня принять / Неизгладимую печать!*; *Хлопец видно промахнулся: / Прямо в лоб ему попал; Иль мне в лоб шлагбаум влечит / Непроворный инвалид* (анаграмма «болван»), и наряду с этим – *Кумиры падают; Повалила буря Статую Петра; И катятся стуча с ступени на ступень / Кумиры их* (анаграмма «истукан»). Вступление к поэме подсказывает, что удар нацелен в лоб Голиафа: *Сиянье шапок этих медных / Насквозь простреленных в бою*. Второй удар наносит Евгений по собственному лбу: *И вдруг, удара в лоб рукой, / Захохотал*. Удар пробуждает *тяжелозвонкое скаканье* статуи: посредством симпатической магии Евгений превращает молчаливого истукана в кимвал бряцающий. На берегу *пустынных волн / Стоял Он дум великих полн*. Коронный удар проливает полноту – возобновляет строительство города, исправляя неудачу Строителя.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1985 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1984–1985.
- Былины 2001 – Былины: В 25 т. СПб.; М., 2001–.
- Иванов, Топоров 1974 – *Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Detienne 2003 – *M. Detienne*. The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2003.
- Fishbane 2005 – *M. Fishbane*. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. Oxford Univ. Press, 2005.
- Liebes 1993 – *Y. Liebes*. The Kabbalistic Myth as Told by Orpheus // Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany, State University of New York Press, 1993.

Μιχαήλ Εβζλιν (Μαδρίδ)

«ТЕОГОНИЯ» ГЕСИОДА КАК ТЕКСТ О НАЧАЛАХ

Поэма Гесиода условно разделяется на две части: *прооймион* (1–115) и собственно *теогонию* (116–1022). Это деление имеет основание также на лексическом уровне. И действительно, в *прооймионе* концентрируется лексика, описывающая *начала* на всех уровнях – от простого первенства в ряду следований до первого явления в бытие. Важны, разумеется, контексты, задающие значения слов. В первую очередь это относится к очевидно традиционному обращению к музам: μουσάων Ἐλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεῖδειν (1). При этом «особо и постоянно подчеркивается связь муз с Зевсом» (Μιχαήλ 1989).

Вполне выявляется значение этой связи в стихах, где возобновляется тема первичности муз в силу особого их отношения к Зевсу:

τύνη, Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,
εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα.

с Муз да начнем, которые Зевсу отцу,
песни вознося, радуют великий ум на Олимпе,
повествуя о настоящем, будущем и прежде бывшем.

(36–38)

(Здесь и далее перевод наш. – М. Е.)

Глагол ἀρχώμεθα стоит в непосредственном отношении с ὑμνεῦσαι, обращенном в свою очередь к νόος, *успокоить* (τέρπω), который имеет своей целью пение муз. В следующем стихе определяется содержание песен муз, обращенных к уму Верховного бога: *повествуя о настоящем, будущем и прежде бывшем*. Это и естественно: ведь Зевс есть устроитель существующей мировой системы, основанной на строгом разделении пространственно-

временных уровней. Музы, повествующие в своем пении *о настоящем, будущем и прежде бывшем*, выступают как хранительницы божественной памяти, более того, являются персонификацией этой памяти. И в самом деле: ведь они – дочери богини памяти Μνημοσύνη.

Всякая память, даже если это память бога, принадлежит к сфере потенциальности¹, а посему пение муз имеет вполне определенную онтологическую функцию: оно актуализирует память Верховного бога, обращая ее к миру. Мир существует и функционирует в той мере, в какой бог о нем помнит². С того момента, как бог забывает о мире или погружается в сон, происходит возвращение мира к начальной – или, вернее, доначальной – потенциальности.

Эта космогоническая память Верховного бога актуализуется музами на двух онтологических уровнях – божественном и человеческом. Смертный человек, пастух, не вполне выделившийся из природного мира, встречая муз, которые обучают его своим песням, становится причастным божественной памяти: αἶ νύ ποθ' Ἠσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδῆν (22). С этого момента начинается человеческое существование *stricto sensu* как сознающее себя пребывающим в памяти бога ἐξ ἀρχῆς. Это новое состояние сознания, т. е. *начало* человеческого существования в идеальном смысле, обозначается в загадочных словах поэта, переставшего быть пастухом, живущего *одним только брюхом* (ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρ ες οἶον. 26): ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην (35: но что мне это, о дереве или о камне?).

¹ Ср. спящих богов в различных мифопоэтических традициях, где сон бога означает состояние потенциальности. В индийской мифологии – это сон Вишну. Пробуждение бога отмечает начало космогонического процесса (Zimmer 1993). В «Теогонии» бог, давший ложную клятву и совершивший возлияние водами Стикс, впадает в беспробудный сон (κῶμα), но даже выходя из него, он продолжает пребывать вдали от собрания богов (793–804), т. е. в состоянии потенциальности, поскольку не принимает активного участия в делах богов и людей.

² Ср. *Deus otiosus* (Eliade 1988), истощившего свою креативную энергию и возвратившегося к состоянию потенциальности, которое здесь соответствует докосмогоническому сну.

В развернутом виде содержание песен муз дается в описании движения богинь от жертвенника Зевса у подножия Геликонской горы в направлении, как можно предположить, Олимпа, т. е. само по себе движение как размеренное и направленное задает ритм и содержание песни:

Отсюда отправившись, сокрывшись в тумане густом,
ночью идут, голося прекрасно,
воспевая Зевса-эгидодержца и владычицу Геру
Аргосскую, в золотых сандалиях ступающую,
и дочь Зевса-эгидодержца, светлоокою Афины,
Феба-Аполлона и Артемиду-стрелометательницу,
и Посейдона-земледержца, землеколебателя;
Фемиду почтенную и Афродиту с изогнутыми ресницами,
Гебу златовенчанную и прекрасную Диону,
Лето, Иапета и Крона хитроумного,
Эос, Гелиоса великого и сияющую Селену,
Гею, Океана великого и Ночь черную,
и других бессмертных род священный вечно сущий.

(9–21)

Этот *другой священный род бессмертных* (ἄλλων τ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος) конкретизируется в продолжении песни муз, звуки которой достигают вершины Олимпа:

грохочет вершина снежного Олимпа
и дома бессмертных. Они же, бессмертный глас издавая,
род богов почитаемый, *первый* (πρῶτον), пением прославляют,
вначале тех, кого Земля и Небо широкое породили,
и тех, кто от них родились, боги-податели благ.
И снова Зевса, отца богов и людей,
начиная и прекращая пение, восхваляют, сколь
превосходнейший он среди богов и величайший по мощи.
А также вслед людей род и могучих Гигантов,
песнями славя, услаждают Зевса великое сердце на Олимпе,
Музы Олимпийские, дочери Зевса-эгидодержца.

(42–52)

Существенны *рамки*, в которые заключается пение муз:

и снова Зевса, отца богов и людей,
начиная (ἀρχόμενά) и прекращая (ἐκλήγουσα) пение, восхваляют,
сколь превосходнейший он среди богов и величайший по мощи.

(47–49)

В своих песнях музы возобновляют божественную память мира, которую содержит в себе νόος Зевса. Божественный ум-νόος, к которому обращена песнь дочерей Памяти-Μνημοσύνη и Верховного бога, представляется в этой песне как *абсолютное начало*, заключающее в себе все начала, реализующиеся в этом своем качестве в результате разворачивающегося во времени космогонического процесса. В своих особо значимых моментах – и поэтому *начальных* – этот процесс отмечается словами: ἐξ ἀρχῆς (45, 115, 156, 203, 408, 452, 512), ἀπ' ἀρχῆς (425), πρῶτιστος (24, 116), πρῶτος, πρῶτον (34, 44, 126, 188, 192, 309), πρῶτα (108, 113), πρῶτερος (100, 166, 172, 424)³.

Музы как носительницы и персонификации божественной памяти выступают посредницами между богами и людьми. Встречая пастуха, они передают ему *память* богов, но в ее сниженном аспекте:

и вдохнули в меня слово
веще, чтобы славил я будущее и прежде бывшее.
И меня побуждали воспевать род блаженных вечно сущих,
а их самих *в самом начале и в самом конце* всегда восхвалять.

(31–34)

Здесь обозначена оппозиция между песнью муз и песнью поэта. Музы начинают и завершают свое пение, восхваляя Зевса как всеобъемлющий νόος-ум, содержащий в себе все начала, и поэтому он есть отец богов и людей. Поэту предписывается, хотя он

³ Встречаемость слов дается по: Gehring 1970. В мифе о Прометее (507–616) ἐξ ἀρχῆς обозначает переломный момент, в результате которого является новое состояние людей: раньше они были бессмертными, а теперь, после обманного жертвоприношения и похищения огня, они стали смертными, вынужденными воспроизводить себя в потомстве.

также воспеваает богов, восхвалять *в начале и в конце* (πρῶτόν τε καὶ ὕστατον) муз. Это и понятно: ведь это музы научили его этим песням, т. е. они получены при их посредстве, а посему, хотя и происходят от божественных существ, эти песни не обладают безусловной истинностью, как песни дочерей Зевса, обращенные к отцу всех богов. Эта относительная истинность, граничащая с ложностью, передаваемых богинями песен, обозначена в словах муз, обращенных к пастуху Гесиоду, которые как бы предупреждают его о невозможности для смертного человека достижения истинного знания богов, а только смешанного с ложью, т. е. относительного *по определению*: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα / ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι (27–28: *можем мы сказать ложное многое с истинным схожее / а можем, когда пожелаем, правдивое рассказать*).

Сказанное выше о божественном уме как о вместилище идеальных или абсолютных начал бытия вовсе не утверждает, что автор *прооймиона* был философом, занятым построением системы отношений между реальным и идеальным, относительным и абсолютным, пользуясь мифом как формой, очищенной от собственного мифического содержания⁴. Сам по себе миф есть всегда *миф о началах* мирового бытия, которые его конструируют и без которых он был бы не мифом, а простым заблуждением ума, помраченного собственным невежеством.

С этой стороны, т. е. со стороны *архетипической памяти*, поэма Гесиода представляет образцовый текст о началах⁵. Более того,

⁴ В этом смысле интерпретирует гесиодовский космогонический миф Корнфорд: «This cosmogony <...> is not a myth, or rather it is *no longer* a myth. It has advanced so far along the road of rationalisation that only very thin partition divides it from those early Greek systems» (Cornford 1998).

⁵ Элиаде отмечает структурное единство космогонических мифов и мифов о началах (Eliade 1966) и тем не менее проводит между ними различие. Это различие более чем очевидно, но все они вырастают из *основного космогонического мифа*. Космогонический миф имеет своим содержанием *первоначало*, явление первоосновы, которая содержит в себе все потенциальные элементы, дающие *начало* конкретным объектам (происхождение плодов,

в своей совокупности «Теогония» есть миф *par excellence*, поскольку имеет своим основным содержанием *начала*, которые соединяют все части и фрагменты в единое структурное целое⁶. Здесь можно было бы говорить о иерархии начал, которая задается в *прооймионе* (104–115):

Радуйтесь, дети Зевса, вознесите желанную песнь.
 Восславьте бессмертных род священный вечно сухих,
 которые от Геи родились и Урана звездного,
 и от Ночи темной, и кого соленое Море взрастило.
 Расскажите, как *впервые* (τὰ πρῶτα) боги и наша земля родились,
 и реки, и море беспредельное, бурными водами бурлящее,
 и звезды сияющие, и широкое небо в вышине,
 и те, которые от них родились, боги-податели благ;
 как богатства поделили между собой и как почести разделили,
 и как *впервые* (τὰ πρῶτα) завладели многоступенчатым Олимпом.
 Об этом расскажите, Музы, домами Олимпийскими владеющие,
 с самого начала (ἐξ ἀρχῆς); и поведайте, кто из них *прежде*
 (πρῶτον) родился.

В этом списке начал, о которых спрашивает у муз поэт, выделяются три слова, обозначающие начала *stricto sensu*: πρῶτα, πρῶτον, ἐξ ἀρχῆς. Первые два – наречия, синонимы, означающие *прежде всего, впервые, в первый раз*. Относятся они к конкретным моментам появления богов и земли, т. е. к началам в их временной последовательности, в то время как ἐξ ἀρχῆς (*от начала*) указывает на *первоначало*, из которого были эманированы все последующие или вторичные начала. И в самом деле, в отношении первого «объекта», из которого как бы истекают все остальные, используется слово πρῶτιστα (*прежде всего, от прῶτιστος, первый, первейший*):

которыми питаются люди, и т. п.). О структуре космогонических мифов см.: Топоров 1988.

⁶ В том, что касается «интерполяций», которые филологи во множестве обнаруживают в тексте Гесиода, то без них от него не осталось бы даже скелета. Это и понятно: поэма лишилась бы совершенно своей *материи*, из которой она составлена и которая ее питает, как подземная река мировые воды Океана.

πρώτιστα Χάος γένετ' (116: *прежде всего Хаос родился*). Если верно наше предположение, что словом πρώτος и его производными (πρώτα, πρώτον, πρώτιστα, πρώτιστον) обозначаются вторичные начала, а абсолютное начало содержится в νόος Верховного бога, то также Χάος есть вторичное образование, первое только в ряду явлений «объектов», и поэтому он есть наиболее абстрактный, почти сливающийся с пустотой, переходящей через ряд абстрактных сущностей к первым космическим объектам *stricto sensu* – земле и небу.

Присутствие абстрактных сущностей, вроде Эроса, Эреба, Эфира и т. д., вовсе не означает, что мы имеем здесь дело со своего рода *предфилософией*. Философия ставит под сомнения начала, более того, отрицает начала как первое явление в бытии, а посему представляет это самое бытие как вечное и безначальное. Миф без *начал* перестал бы быть мифом. И в самом деле, как только из него ушли начала, как оставившие землю боги в гесиодовском мифе о человеческих родах, он перестал быть мифом и стал философией. А посему представление о *начале* – во времени и пространстве – всего существующего составляет конструирующий центр всякой мифопоэтической системы мира, без которого она потеряла бы свою опору и ушла бы в безначальное небытие.

ЛИТЕРАТУРА

- Михайлов 1989 – *Н.А. Михайлов*. Греческий космогонический миф в «Теогонии» Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий. М., 1989. С. 20.
- Топоров 1988 – *В.Н. Топоров* Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 6–9.
- Cornford 1998 – *F.M. Cornford*. A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony* // The myth and ritual theory: an anthology. Malden; Oxford 1998. P. 123.
- Eliade 1966 – *M. Eliade*. Mito e realtà. Torino, 1966. P. 45–46.
- Eliade 1988 – *M. Eliade*. Trattato di storia delle religioni. Torino, 1988. P. 51–56.
- Gehring 1970 – *A. Gehring*. Index Homericus. Hildesheim; New York, 1970.
- Zimmer 1993 – *H. Zimmer*. Miti e simboli dell'India. Milano 1992. P. 41–56.

В.Г. Мостовая (Москва)

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ «НАЧАЛО»
В ПОЭЗИИ ПИНДАРА
(СИНОНИМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ)

Доминантой¹ лексико-семантического поля (ЛСП) «начало» в греческом языке является слово ἀρχή, встречающееся у Пиндара только в архаической форме ἀρχά. Однако поэтический словарь Пиндара включает в себя как различные морфологические дериваты слова ἀρχά, так и их синонимы и антонимы (в том числе полные и частичные). Это ЛСП обширно за счет разнообразия представлений о том, что такое «начало»: под «началом» может подразумеваться точка во времени (момент, с которого что-то существует, а до того нет), в пространстве; как «начало» может пониматься стадия, на которой развивается определенное событие, наконец, под «началом» может пониматься причина действия (Лебедев 2008). Соответственно, синонимический и, особенно, антонимический ряд может быть довольно широк: это и конец действия, прерывание, совершение, цель как конец и как награда. Нет нужды говорить, что последний ряд чрезвычайно значим в поэтике Пиндара, поскольку относится непосредственно к предмету его эпиникиев – победе адресата оды на состязаниях, которая и представляется свершением и целью (Топоров 2012: 114–115), и, следовательно, можно предположить, что лексика, связанная с семантикой начала, также соотносится с ключевыми моментами в пиндаровой картине мира.

1. Слово ἀρχά употребляется у Пиндара 15 раз в значении «начало»²:

¹ Согласно Ю.Д. Апресяну, доминанта – лексема, имеющая наиболее общее в данном ряду значение, является наиболее употребительной, обладает широкой сочетаемостью и наиболее нейтральна стилистически, прагматически и т. п. (Апресян 2000: VIII).

² В Словаре языка Пиндара (Slater 1969), на который мы опираемся в данном исследовании, такая дифференциация не проводится.

- 1) в значении начального момента во времени: P. 10.10 (начало вообще) O. 7.20 (рассказ о родословной от ее начала), P. 4.70 (начало плавания), в том числе наречно: O. 9.55 (быть изначально, издревле...), P. 4.132 (рассказывать с самого начала), P. 8.25 (иметь славу изначально), Paе. 9.20 (с начала, сызнова создавать), I. 4.7 (издавна называться);
- 2) в значении начальной стадии гимнов, праздника, застольной песни, жизни: O. 10.78, P. 1.2, fr. 122.14, fr. 137.2;
- 3) в значении причины, источника хвалебных речей, славы, доблести: O. 11.15, fr. 205.1;
- 4) в значении, близком к 3 – «основание» (на это явно указывает противопоставление со словом ἄκρον «вершина»): N. 1.8.

Для второго и третьего значения в словаре Пиндара можно обнаружить неполные синонимы: так, начала гимнов имеют жанровое или, точнее, квазижанровое (Топоров 2012: 49) обозначение προοίσιον P. 1.4, P. 7.2, N. 2.3, в том числе метафорическое употребление во fr. 78.2 (где боевой клич называется проэмием к битве), и προκῶσιον N. 4.11; слово αἰτία в значении «причина» метафорически означает мотив для выступления хора в N. 7.11.

Несомненно, к ряду неполных синонимов для слова «начало», в том числе через метафорический перенос, относятся слова со значением «источник», как обозначения начального участка реки, протяженной в пространстве, и вместе с тем служащего причиной ее появления. У Пиндара эти слова παύα и κράνα относятся в подавляющем большинстве случаев к географическим объектам (παύα: O. 3.14, P. 1.22, I. 6.23, fr. 30.2; κράνα: P. 1.39, P. 3.69, P. 4.125, P. 4.294, fr. 70.2, fr. 104b, Op. 4.18, fr. 326); впрочем, однажды Пиндар с помощью метафоры «источник бессмертных слов» описывает Гиппокрену в Фивах, но указывает этим на себя как на автора эпиникия (P. 4.299).

2. Глагол ἄρχω / -ομαι в значении «начинать, начинаться» встречается в одах Пиндара 13 раз (включая фрагменты). Он управляет

винительным или родительным падежом, а также инфинитивом в значении «начинать что-либо», или дательным – в значении «начинать с чего». В качестве дополнения ἄρχω / -ομαι у Пиндара выступают следующие слова: ἄρχε <...> ὕμνον N. 3.10; φιλίων δ' ἐπέων ἄρχετο P. 4.30; Ὀμηρίδαι ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' αἰοῖδοι ἄρχονται, Διὸς ἐκ προομίου N. 2.3; Διὸς ἀρχόμεναι N. 5.25; νεκταρέαις σπονδαῖσιν ἄρξαι I. 6.37; ἀρχομένοις ἐλθεῖν P. 1.34; ἀρχομένου (Pass.) δ' ἔργου O. 6.3.

В медиальном залоге без дополнений этот глагол употребляется в fr. 89a1, N. 4.53.

Оставшиеся контексты представляют собой либо спорные места, либо в силу своей краткости не поддающиеся интерпретации: ἅμα πρώτοις ἄρξεται (при чтении в кодексах ῥάξεται) O. 8.54, καὶ πόθεν ἀθαν[άτων ἔρις ἄ]ρξατο, Πα. 6.50, ὅτε Λαομέδοντι πεπρωμένοι ἦρχετο μόριοι κάρυξ, fr. 140a. 67 (41), ἀρχομ[Πα. fr. 7B. 8.

Синонимы этого глагола – два приставочных образования от того же корня: ἐξάρχω и κατάρχω: ἀδυμελεῖ δ' ἐξάρχετε φωνᾷ N. 2.25 и σεμνᾷ μὲν κατάρχει Ματέρει πᾶρ μεγάλα ρόμβοι τυπάνων Δ. 2.8.

Можно заметить, что в большинстве случаев глагол ἄρχω / -ομαι и его синонимы употребляются в пассажах, описывающих либо исполнение песен (N. 2.25, N. 2.3, N. 3.10, N. 5.25, Δ 2.8, 89a1), либо произнесение речей P. 4.30, изречение пророчества O. 8.54 и участие в ритуале I. 6.37. К этому же ряду относится словосочетание ἀρχομένου (Pass.) δ' ἔργου O. 6.3, из метафорического описания исполнения гимна через образ строительства храма.

3. Ряд прилагательных, обозначающих идею начала, истока, таков:

ἀρχαῖος – в большинстве случаев это слово значит «древний, старый» (O. 6.89, O. 10.24, P. 4.106, N. 1.34, N. 11.37, fr. 180.1, fr. 215.6), однако в одном контексте речь, несомненно, идет о повороте судьбы отца адресата эпиникия к данному при рождении и потому изначальному благосостоянию: νῦν δ' αὖτις ἀρχαίας ἐπέβασε Πότμος συγγενῆς εὐαμερίας (I. 1.39);

αἴτιος – «являющийся причиной» встречается в одном контексте: παντὶ μὲν θεὸν αἴτιον ὑπερτιθέμεν (всему бог является началом/причиной) (P. 5.25).

4. В качестве наречия «сперва, сначала», когда подразумевается последовательность действий, употребляются формы от порядкового числительного πρῶτος – πρῶτον: O. 9.44, P. 4.31, N. 3.49, O. 6.88, fr. 30.1, fr. 172.3 (устройство дома, приглашение гостей, возраст, порядок исполнения песни).

Особенности употребления ряда антонимов в структуре ЛСП «начало» не являются предметом данной работы, однако хотелось бы все же обратить внимание вот на какой момент: из всех антонимов, встречающихся у Пиндара, к существительному ἀρχά – τελευτά, τέλος, ἔσχατιά, ἔσχατον, ἄκρον, прилагательному ἀρχαῖος – ἔσχατος, глаголу ἀρχω / -ομαι – ἐκτελέω, τελέω, τελευτάω, καταπαύω, παύω по отношению к поэтическому слову, да и к слову вообще употребляется только глагол καταπαύω «завершать»: τί κάλλιον ἀρχομένοις ἢ καταπαυομένοισιν ἢ βαθύζωνόν τε Λατὼ – ἀεῖσαι³ – fr. 89a.1. То, что он сохранился во фрагменте, говорит о том, что это был, вероятнее всего, не единичный случай употребления, однако общую тенденцию невозможно не отметить. Пиндар предпочитает говорить о начале гимна, песни, но не о его прерывании или конце, в пользу значимости начала исполнения говорит статистика употребления лексем из ЛСП «начало»: в 18 контекстах речь идет именно о начале исполнения пиндаровых произведений, еще 2 указывают на начало речи персонажа в повествовательной части эпиникия. В большинстве остальных случаев речь также идет о маркированных для эпиникия мотивах: славе, родословной победителя, богах, ритуалах, о речных источниках⁴.

³ Букв.: «Что лучше для начинающих или завершающих, чем воспеть Латону с высоким поясом?». В переводе М. Гаспарова: «Запевая ли, замолкая ли, кого помянуть, как не Латону...»

⁴ География также оказывается не безразлична Пиндару, поскольку связана либо с родиной победителя, либо с местом игр, либо с мифом, и источ-

Родство состязаний и написания победной песни не раз обыгрывается Пиндаром: как победитель запрягает колесницу, так и Пиндар «запрягает» песнь ἐγκώμιον ζεῦδαί μελος (N. 1.7)⁵, но если победа на играх – это предел, желанная цель, то песня и ее исполнение представляются как источник и начало славы. В четвертой Пифийской оде, призванной примирить победителя, правителя Кирены Аркесилая IV с вождем оппозиции Дамофилом⁶, Пиндар в последнем стихе называет себя источником бессмертных слов, т. е. надеется, что его произведение положит начало сближению враждующих сторон. Вместе с тем, с точки зрения композиции это положение в эпиникии нетипично для слов рассмотренного ЛСП: Практически все упоминания о начале, причине и т. п. появляются в зачинах пиндаровых од; в десятой Олимпийской оде Пиндар упоминает древний зачин при переходе от центральной мифологической части к заключительному восхвалению победителя. Иными словами, одним из принципов строения оды является совпадение употребления лексики, принадлежащей к семантическому полю «начало», с началом самой оды (или ее части).

ЛИТЕРАТУРА

- Апресян 2000 – Ю.Д. *Апресян*. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Второй выпуск / Под общим руководством ак. Ю.Д. Апресяна. М., 2000.
- Лебедев 2008 – А.В. *Лебедев*. Архэ // *Античная философия: Энциклопедический словарь*. М., 2008.
- Пиндар 1980 – Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Изд-во «Наука», 1980.
- Топоров 2012 – В.Н. *Топоров*. Пиндар и Ригведа. Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. М., 2012.
- Slater 1969 – *Lexicon to Pindar* / Ed. William J. Slater. Berlin, 1969.

ники могут пониматься не только как географические, но и как мифологические объекты.

⁵ Подробнее см. (Топоров 2012).

⁶ О мифологическом повествовании в этой оде см. Примечания в (Пиндар 1980: 422).

Л.И. Акимова (Москва)

ДВА «НАЧАЛА» В ЖИЗНЕННОМ ЦИКЛЕ:
БЕРЛИНСКАЯ АМФОРА МАСТЕРА ДАРИЯ

Ведущей темой античного искусства является тема сотворения мира, тысячи неповторимых вариантов которой созданы его мастерами. Это главный концептуальный момент, но, поскольку памятники искусства являются целостными объектами, они не представляют одно только *начало*; за ним неизбежно следуют две другие составляющие, по Аристотелю: «А целое есть то, что имеет начало, середину и конец» (*Ars Poetica*, b26).

Попытаемся понять, какова роль «начала» в изобразительной системе греков, на примере амфоры мастера Дария в Берлине – выдающегося апулийского художника. Мастерская находилась предположительно в древнем Таренте: все пять вазописных школ Южной Италии и Сицилии были основаны начиная с третьей четверти V в. до н. э. благодаря аттическим мастерам, и отраженная в их погребальных вазах система мышления – в основе греческая.

Берлинская амфора¹ (ил. 1) была создана ок. 350 г. до н.э. Ее форма и конструкция строго продуманы – яйцевидное тулово с шейкой сочетается с зеркально симметричными ножкой и венчиком. В конструктивном смысле «началом» является именно ножка. Но нижняя часть вазы как принадлежащая к сфере «хаоса» не расписана. Рисунки покрывают тулово, шейку и венчик с обеих сторон. Композиция выстроена в два яруса, разделенные посередине горизонтальным поясом, и состоит из четырех эпизодов.

Читаются эти сцены начиная с реверсной, задней стороны, снизу вверх – как создается мир из вод и как прорастает из них Мировое древо, образ которого передан вазой и в форме, и в росписи.

¹ Ранее находилась в частном собрании Швейцарии (Trendall, *Cambitoglou II*, 1982, p. 498, № 49).



1-2 Amphora des Darius-Malers, ehemals Schweizer Kunsthandel

Первая сцена изображает стелу – могильный памятник, знак совершившейся смерти. У стелы мощный профилированный цоколь (намек на актуальность роли Низа) и плоский пилон, обвязанный теней. Она напоминает Мировое древо без «головы» и составляет центр эпизода, темой которого является *конец*, дающий жизнь началу. Слева от стелы (все изображения читаются изнутри вазы, из ее «материнского лона») представлена группа: сидящая на скале женщина с фиалой, стоящий перед ней обнаженный юноша с плащом, с зеркалом в левой руке, и еще один юноша, к стеле лицом, за спиной сидящей: он держит тень и фиалу с венком и его не видит зритель при постановке амфоры анфас. Обособленность этого персонажа и его «женские атрибуты» позволяют видеть в нем символический образ умершего, словно уже получившего достойные дары. Активное действие открывается соседней группой. Здесь, собственно, показано «начало смерти» – юноша, преры-

вая диалог с партнершей, готов повернуться к стеле, на которую указывает рукой. Это эпизод расставания, прекращения функции союза двоих, богини-Матери и Сына-супруга. Символы солнца в виде растительных форм показаны в виде розеток на фоне. По сторонам стелы – две бегущие женщины, которые торопятся вывести умершего в новый жизненный цикл. Они показаны в одних только хитонах, без плащей, и в винтообразных позах – *ноги* обращены к стеле (они как бы оживают первыми), а головы повернуты назад. Обе несут умершему спасительные дары, левая уже ставит на цоколь большую плетеную корзинку, калаф, в которой виден клубок шерсти; правая еще только несет ритуальные вещи – пару теней в левой руке и прямоугольный ларец-кисту с заключенным в ней узким предметом (очевидно, опрокинутым вверх дном алабастром – без венчика), и венец в правой. Разновременность позиций двух женщин – знак того, что спасительная сила исходит *слева*, с «женской» стороны вазы, и лишь затем распространяется на правую, «мужскую».

Несомые дары говорят о том, что душа умершего должна быть помещена в некое *вместилище-лоно* (как клубок шерсти в калаф, а алабастр в кисту), где она пройдет свой цикл реинкарнации. Символом связи с ним тела выступают тени-ленты, а головы – диадема (висит близ стелы): голова и тело в посмертном мире движутся разными путями. Умерший-юноша держит зеркало – как двойника души, но он метафорически «уходит», и функция вещи в реальном мире прекращается. Символически эта *связь двоих* обозначена обвязыванием стелы теней.

Второй эпизод представлен нижней сценой лицевой стороны. Структура его аналогична. В центре стоит храмообразное здание водного источника, крене. Умерший попадает в царство Владычицы вод, причем направление струй воды, льющейся из трех водометов (показаны на пурпурном фоне), указывает на главное лицо ритуала – женщину, возжигающую фимиам, причем у основания фимиатерия виден косо «висящий в воздухе» алабастр, с венчиком; это сосуд для масла, а масло, по Апулею, – «родитель

всякого огня». Следовательно, фимиам (от θυμός ‘дух, дыхание’) выступает в тесном союзе с маслом: зажигается новая, огненная жизнь-душа солнечного бога. Его представляет молодой Пан, сидящий по другую сторону крене, но обращенный лицом к богине. И здесь размыкается его былая связь с брачной партнершей – женщиной справа, несущей кисту-ларец с *парой* стоящих на нем фиал, и цветочной гирляндой в правой руке. Создается новый союз: Пан и богиня у фимиатерия. О близости этих двоих говорит наличие у них похожего атрибута: ветви с привязанной к кроне тенней. Символическая связь, выраженная в первом эпизоде через вещи, здесь выступает образно. Фиала подтверждает функцию Водной владычицы; перед ней помещена двойная диадема, метафорически указывающая на значимость воссоединения *пары*. Сиринга в правой руке Пана намекает на будущую музыку космоса. Фигура сидящей женщины слева, открывающей всю композицию, говорит о том, что процесс регенерации как *брака* актуализирован: она держит в правой руке веер (в форме пальмового листа) – знак оживания души (ветра-дыхания, воздушной среды). Гирлянда цветов у крайней женщины справа свидетельствует о том, что разъятые смертью элементы жизни начинают собираться, составляться вместе, нанизываться на общую ось. Это процесс восстановления Владычицей вод ее паредра-Пана. Он не закончен – Пан, аналогично женщине с веером, сидит в винтообразном повороте к крене; однако, теперь к центру обращены не ноги, а *головы* героев. Но завершение близко – сидящая с веером держит *открытый* ларец, а далее показан (невидимый зрителю en face) Эрот с зеркалом и гроздьем винограда. Он связывает эпизоды со стелой и крене, восстанавливает значимость зеркала как «двойника души» и включает всю «низовую» часть росписи в дионисийский контекст.

Третья сцена – верхний ярус реверса. Представлены три группы героев, лейтмотив композиции – начало взаимодействия двух противоположных космических сил, мужской и женской. В центре помещена группа, как будто сошедшая с аттических надгробий: сидящая Мать и стоящая Дева. Две ипостаси богини-

спасительницы начинают дифференцироваться и вступать в новый союз. Изображенные жестикулируют, жажда *духовного общения*. Разделяются и вступают в духовный союз и богиня-Мать с Сыном-супругом (слева): она сидит на скалистом уступе под зонтиком, он обращается к ней с жестом разговора. Зонтик (*οὐραίσκος* – ‘маленькое небо’) – знак того, что действие происходит в мире тени, в подводной стихии, где бог-солнце возрождается из смерти (Акимова, Кифишин 1990). Правая фигура танцующей девушки с зеркалом, перекликаясь с фигурой Пана с сирингой, говорит о начальной фазе рождения мира. Рядом с ней висит диадема «с ушками», приготовленная для победителя. Мать сидит пока на складном (неустойчивом) стуле, но кисту-лоно уже не держат в руках; опустошенная ранее, она теперь стоит на земле: душа бога-солнца уже воплотилась и выходит в реальный мир. Повсюду видны знаки Мирового древа: и между группами, и в «жемчужной» сени над сидящей в центре, и в самой форме зонтика.

Четвертый эпизод представляет этот выход как *выезд на небосвод* из подземного мира Зевса, квадригой которого правит молодой, безбородый Гермес. Это триумф, означающий победу жизни над смертью, Дня над Ночью: к Зевсу стремительно подлетает Ника с диадемой – знаком царения. Однако, тут же происходит нечто загадочное и странное. На пути вдруг является фигура мощной мужеподобной богини (антипод женоподобного юноши-смертного) – очевидно, Артемиды Гекаты, с зажженными факелами в обеих руках. Разворачиваясь, она угрожает другой колеснице, преградившей путь Зевсу. Повозка пантер развернута боком: кузов ее и стоящий спиной бородатый возница в поножах и шлеме (Дионис? – ср. Trendall, Cambidoglou II, 1982, p. 498, № 49, Pl. 178, 3) видны сзади. Он горизонтально распростирает копьё и щит, защищая пантер от пламени факелов. Их упряжка – не боевая; изображена не сцена гигантомахии, как думали некоторые, а столкновение конной колесницы Света и пантерьей колесницы Тьмы (над ней висит широкая тения – намек на «полог Ночи»), которую устраняет с дороги богиня-Дева, владычица звериной упряжки, судя по наброшенной

на нее шкуре животного и факелам – символам ночного светила. Вместе с тем она останавливает и бег бога-солнца, представленного в двух ипостасях – Отца и Сына (Зевса и Гермеса). Пантеры лишь на время скроются во тьме, поджидая своего часа. Исчезают знаки Мирового древа – их заменяют «луговые» травы и цветы. А помещенные выше с обеих сторон головки богини во флоральном орнаменте – еще один знак «конца», за которым последует новое «опрокидывание» отжившей души внутрь сосуда, в «материнское лоно», для возрождения.

Следовательно, все, что происходило до четвертого эпизода, можно понимать как картину *пренатального* существования души, ее путь от смерти к жизни, а выход в *реальный мир* – как путь от жизни к смерти. В цикле бытия, таким образом, очевидны два «начала», связанные с представлениями о смерти и воскрешении человека по модели бытия солнечного бога.

Рассмотренная роспись – лишь одна из немногих (погребальных южноиталийских ваз известно около 150 тысяч); в целом же эти сосуды с их богатыми мифологизированными композициями составляют грандиозный свод духовных представлений греков о посмертной судьбе души, не уступающих по сложности мысли и красоте выражения космологическим образам Платона. Во всяком случае, это источник, который еще почти совсем не исследован в таковом его качестве – не только в аспекте «начала», но и неизбежно с ним связанных «середины» и «конца».

ЛИТЕРАТУРА

- Акимова, Кифишин 1990 – Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин. О мифоритуальном смысле зонтика // Этруски и Средиземноморье. Язык. Археология. Искусство. Материалы Международного коллоквиума 9–11 апреля 1990 года, ГМИИ им. А.С. Пушкина. (Випперовские чтения XXIII) / Под ред. Л.И. Акимовой. М., 1994. С. 167–244.
- Trendall, Campitoglou II, 1982 – A.D. Trendall, A. Cambitoglou. The Red Figured Vases of Apulia. Vol. II. Oxford, 1982.

Я.Л. Забудская (Москва)

НАЧАЛО ПОВЕСТВОВАНИЯ В ДРАМАТИЧЕСКОМ ЖАНРЕ:
ПРОЛОГИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ТРАГЕДИИ

Греческая трагедия отличается строгой формальной структурой, охарактеризованной уже Аристотелем; однако некоторые элементы этой структуры могут довольно сильно варьироваться. Так, хоровые песни (стасимы) могут быть строфические и астрофические, эпизодии разнятся по объему и по составу (триметры и тетраметры, речи и стихомифии), началом может быть и парод, и пролог. Формальная целостность, таким образом, дробится на части, роль которых в системе целого может быть различной: тот же стасим в трагедиях Эсхила – главный элемент «фронтонной структуры», количественным и содержательным центром которой и является хоровая песнь (Ярхо 1989: 491–494). При этом лирика хора способствует формированию особого трагического хронотопа (Забудская 2001: 58–66), а в драме Софокла и Еврипида обеспечивает формальное членение на эпизодии – «акты» (Забудская 2006: 88–92).

В этом аспекте пролог всегда предстал как структурное явление, не столь сложное ни по форме, ни по функциям. Ранняя («древняя») трагедия начинается с песни хора – парода; в «средней» добавляется монологический пролог; дальнейшая драматизация действия приводит к усложнению формы и дает пролог диалогический. Проблема схематичности в построении трагических прологов была отмечена уже Аристофаном: знаменитый «лекифчик» из «Лягушек» помог Эсхилу одержать победу над Еврипидом благодаря не только обценному словоупотреблению (Whitman 1969: 109–112), но и наглядной демонстрации «механистичности» строения Еврипидовых прологов.

Высмеянное Аристофаном однообразие относится к области стилистики и метрики: обязательный для начала фразы причаст-

ный оборот дает обязательную цезуру после третьего арсиса (Ἄρως κατασχών, πηδᾶ χορεύων, θύων ἀπαρχάς, ἢ δυσγενῆς ὄν), что и позволяет завершать триметр одной и той же фразой ληκῦθιον ἀπόλεσεν. Это, конечно, «формульный стиль навыворот» (ту же технику повторов, но уже целых строк, высмеет и Еврипид у Эсхила (1263–1280)). И, что еще интереснее, последний из примеров не дает возможности для подмены – поэтому у Аристофана Дионис прерывает Еврипида раньше времени. Значит, примеров этого «единоначатия», пусть даже и тонко подмеченных, у Аристофана набралось не так много.

Именно сатира Аристофана, несмотря на предостережения (Commer 1864: 6–7)¹, определила направление изучения начального элемента строения трагедии – как в краткой форме в более общих трудах, так и в специальных исследованиях, и более всего внимания уделялось прологам Еврипида, с подтверждением (или опровержением) мнения о схематическом строении и типовой структуре (Mérider 1911; Pohlenz 1954: 432–437; Erbse 1984; Hamilton 1978: 277–302; Schmidt 1971; Segal 1992: 85–112).

Но дело ведь не только в синтаксисе и стиле. Типичное синтаксическое строение – следствие систематизации информации, подаваемой в предельно сжатой форме. Особенность жанра трагедии эпохи классики – мифориторичность, обращение к достаточно узкому набору мифов – привело к тому, что в обозначении нуждалось не только место действия и основные персонажи, но, зачастую, направление развития сюжета. То есть начало – парод либо пролог – содержали в себе основную часть информативного элемента текста. Пролог-повествование и парод-эмоция в структуре классической драмы создают единое экспозиционное целое, составляя то самое начало, о котором в своем описании трагедии, во многом формальном, говорит Аристотель (1450b 30 ἀρχὴ δὲ ἐστὶν ὃ αὐτὸ μὲν μὴ ἐξ ἀνάγκης μετ' ἄλλο ἐστίν, μετ' ἐκεῖνο δ' ἕτερον πέφυκεν εἶναι ἢ γίνεσθαι «Начало есть то, что само не следует необходимо

¹ Itaque Aristophanis prologorum Euripideorum irrisione uti nobis non licet tanquam fundamento, quo nostrum de eis sententiam fulciamus.

за чем-то другим, а (напротив), за ним естественно существует или возникает что-то другое» (перевод М.Л. Гаспарова)).

В архаическом типе трагедии без пролога информативная функция и эмоция соединялись в пароде – примером этому служат «Персы» и «Умоляющие». В экспозиции «Семерых против Фив» мы видим уже отчетливое разделение: в монологе Этеокла обозначается место действия (Κάδμου πόλιτι 1 и Καδμείων πόλει 9), имена (Ἐτεοκλέης 6) и сюжет; появившийся вестник рассказывает о жеребьевке перед воротами Фив, задавая тем самым будущую коллизию – мотив распределения соперников составит основу «внешнего действия» «Семерых»; первые же слова хора – выражение страха: θρέομαι φοβερὰ μεγάλη ἄχη 78. Пролог «Орестей» – точнее, ее первой части, «Агамемнона» – дает пример предельной четкости в подаче информации – в 40 строках монолога стража обозначены место: στέραις Ἀτρείδων 3, время: ἐκ Τροίας φάτιν 9, и сюжет (с указанием на главную роль Клитемнестры, а не Эгисфа, как это было в эпической версии), в пароде хора – «мифологическая перспектива» (начало похода и предзнаменование) и эмоциональное ее осмысление (αἴλινον αἴλινον εἰπέ, τὸ δ' εὔ νικάτω в переводе Вяч. Иванова «плач сотворите, но благо да верх одержит!» 121, 139, 159). Пролог «Хоэфор» (один из высмеянных Аристофановым Еврипидом) – действительно очень сдержан в своей информативности: Орест не называет ни места, ни собственного имени, ни имени отца, лишь имя Электры в конце его речи содержит конкретное указание на событийный ряд (виден расчет на очевидность контекста). А вот пролог в «Эвменидах» так же очевидно затянут по сравнению с компактными прологами «Агамемнона» и «Хоэфор» – тут и большой монолог Пифии, и диалог Аполлона и Ореста, и тень Клитемнестры, и эмоциональный парод хора. Объяснить это следует, видимо, новизной сюжетной трактовки. Расширенный (120 строк) пролог «Прометея» содержит и информационную часть (далекие рубежи земли 1, имя Гефеста (2) и название Прометея («сын Фемиды» 18)), и эмоциональную – демонстрация жестокости Силы и описание жестокости Зевса, сетования

Прометея и сочувствие хора, и главное – именно в лирической переключке хора и Прометея содержится описание низвержения Прометея в Аид, которым, как считается, завершается трагедия – в финале это описание отсутствует.

В драмах Софокла мы видим отступление от принципа формальной наррации в начале произведения. Диалоги в прологах «Аякса» и «Антигоны» – своего рода «драматизация информации», где не только кратко дается информация в духе «что – где – когда», но и очерчиваются характеры персонажей (диалог Антигоны и Исмены). В «Филоктете», «Царе Эдипе» отмечается отказ от формальной наррации в начале – информация, которая по традиционной схеме приводилась в начале драмы, у Софокла помещена в середине – такими «формальными прологами» оказываются признания Эдипа и Иокасты в середине «Эдипа-царя»². При этом в прологах Софокла значительно усиливается элемент экфрасиса. Еврипид, действительно, придает сообщению информации схематичность: генеалогия (вот он, причастный оборот!) переходит в описание ситуации через формулу $\nu\upsilon\upsilon\ \delta\epsilon, \ \acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon$; в некоторых случаях экспозиция содержит и прямые указания на дальнейшее развитие сюжета («Ипполит», «Гекуба», «Геракл», «Троянки», «Ион»); в схему превращаются и некоторые мотивы Эсхила (начальная гикесия из «Умоляющих» воспроизводится в «Андромахе», «Гераклидах», «Геракле», «Просительницах», «Елене»).

Информационная модель «место – человек – обстоятельства – мифологическая ретроспектива» является основной для формальной драматической наррации, маркирующей начало классической драмы. Следование этому принципу приводит к выводам о «фиксированном схематизме» прологов Еврипида (что неудивительно с учетом большего количестве произведений, а значит, и возможностей для типизации).

Таким образом, начало в классической драме отличается прежде всего сообщением информации, сжатой наррацией, не позво-

² Этот метод «отложенного информирования» описан в (Hulton 1969: 53–57).

ляющей зрителю оставаться в недоумении. Иногда сообщению придается элемент драматизации (диалог как более естественный способ экспозиции используется в «Прометее», «Антигоне», «Аяксе», и особенно интересна «Алкеста», где сопротивление демона смерти Аполлону исключает обещанный финал). Начало может маркироваться дополнительными формальными признаками – алтарь как завязка интриги, указание на начало дня, видимо совпадающее с реальными обстоятельствами постановки и позволяющее, например, идентифицировать «Гекубу» как начало трилогии при отсутствии информации из дидаскалий. Но важнее то, что эффект «механистичности» пролога создается не его строением как таковым (и у Еврипида мы видим достаточное разнообразие при совпадении формальных признаков), а его ролью в структуре целого, парадигматическим, а не синтагматическим, принципом связи этого элемента с остальными частями драмы (собственно действием и эксодом, кратко интерпретирующим произошедшее в морально-этическом аспекте).

В целом, такой принцип начала – общее свойство всей греческой литературы эпохи архаики и классики, тут можно вспомнить и эпические поэмы, и их прозаические аналоги в текстах историков (принцип *in medias res*, интригующий читателя, появляется лишь в литературе эпохи второй софистики – у Лукиана, в «Эфиопике» Гелиодора). Информативная насыщенность пролога, видимо, послужила основой для гипотез эллинистического периода, предварявших тексты классических драм и ставших одной из первых форм филологического комментария.

ЛИТЕРАТУРА

Забудская 2001 – *Я.Л. Забудская*. Типология пространственно-временных отношений в греческой трагедии // Древний Восток и античный мир – IV. М., 2009.

Забудская 2006 – *Я.Л. Забудская*. Драма в пяти актах: об истоках европейских драматургических форм // Индоевропейское языкознание и классиче-

- ская филология – X. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И.М. Тронского. СПб., 2006.
- Ярхо 1989 – *B.H. Ярхо*. На рубеже двух эпох // Эсхил. Трагедии. М., 1989.
- Commer 1864 – *F. Commer*. De prologorum Euripideorum caussa ac ratione. Bonnae, Neusser, 1864.
- Erbse 1984 – *H. Erbse*. Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984.
- Hulton 1969 – *A.O. Hulton*. The Prologues of Sophocles // Greece and Rome (Second Series). Volume 16. Issue 1. London, 1969.
- Hamilton 1978 – *R. Hamilton*. Prologue prophecy and plot in four plays of Euripides // American Journal of Philology. XCIX, 1978.
- Méridier 1911 – *L. Méridier*. Le prologue dans la tragédie d' Eurupide. Bordeaux, 1911.
- Pohlenz 1954 – *M. Pohlenz*. Die griechische Tragödie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2nd rev. ed. 1954.
- Schmidt 1971 – *W.H. Schmidt*. Die Struktur des Eingangs // Die Bauformen der griechischen Tragödie / Hrsg. von Walter Jens. München, 1971.
- Segal 1992 – *Ch. Segal*. Tragic beginnings: narration, voice, and authority in the prologues of Greek drama // Yale Classic Studies. 29. Yale, 1992.
- Whitman 1969 – *H. Cedric. Whitman* ΑΗΚΥΘΙΟΝ ΑΠΟΛΕΞΕΝ // Harvard Studies in Classical Philology, 1969.

А.А. Новохатько (Фрейбург)

НАЧАЛО В ТЕКСТЕ:
О ПРОЛОГЕ ДРЕВНЕАТТИЧЕСКОЙ КОМЕДИИ

В настоящем докладе речь идёт об интерпретации фрагментов древнеаттической комедии и о гипотетической возможности относить определённый фрагмент к конкретным частям комедии, опираясь на языковые индикаторы текста и на параллели из сохранившихся современных фрагменту комедий¹.

Границы пролога (первые двести-триста стихов пьесы) в древнеаттической комедии подвижны, но, говоря формально, пролог начинается с первого стиха пьесы и заканчивается первым стихом выходящего на оркестру хора. В прологе завязывается действие, представляются главные герои, инсценируется комическая тема. Эта комическая тема придаёт особое значение прологу в комедии в сравнении с другими жанрами, ибо впервые представленная в нём, она становится ядром действия пьесы². Прологи комедии имеют две основные функции: сжатое введение в сюжет и привлечение с самого начала полного внимания читателя или зрителя (в театре это было непросто, когда доходило до 17 000 зрителей). Кроме того, пролог даёт решающий толчок действию. Существенно, что

¹ Джефффри Арнотт предпринял попытку классифицировать прологи фрагментарных комедий Менандра, опираясь на классификацию прологов сохранившихся комедий Аристофана (Arnott 1993: 24–29).

² Показательно это сформулировано у К.-Д. Коха: „Der Prolog ist in der Komödie nicht nur umfangreicher, sondern auch, dramaturgisch gesehen, im Sinne einer gespielten (d.h. einer nicht *erzählten*) Handlung noch wichtiger und folgenreicher als in der Tragödie (in der ja der Handlungszusammenhang stets lange vor dem Einsetzen der Bühnenhandlung begonnen hat); denn im Prolog wird ja der Kern der folgenden Handlung gelegt – nämlich das komische Thema, das zugleich oft den eindrucksvollsten Effekt des ganzen Stückes darstellt“ (Koch 1968: 133).

каждая комедия в прологе содержит повторяющиеся в дальнейшем по ходу действия структурные элементы и мотивы³.

Пролог позволяет судить об интерпретации, постановке, восприятии пьесы. Какими техническими приёмами пользуется драматург, чтобы привлечь и удержать внимание зрителя? Первый технический приём визуален и беззвучен: актёр выходит на сцену, но ещё не открывает рта. К примеру, комедия Аристофана «Женщины в народном собрании» начинается с появления в темноте женщины, переодетой в мужчину, с привязанной бородой и горящей лампадой в руке. Античные драматурги, которые часто были как авторами, так и постановщиками собственных пьес, активно пользовались таким визуальным приёмом. Второй приём вербальный, и обычно первые слова провоцируют удивление, изумление, шок зрителя, а тем самым вновь острое привлечение внимания. Комедия Аристофана «Мир» открывается диалогом двух рабов, из первых же стихов которого следует, что они замешивают смрадный корм для огромного навозного жука. Комедиограф пользуется целой палитрой средств, чтобы текст прологов поддерживал вербальное и/или визуальное удивление: инновативная лексика, смешение различных регистров, идентификация адресата или реципиента или же просто сюжетный элемент. Следующей задачей будет удержание внимания зрителя: разглашение тайны, разворачивание сюжета и так далее.

Анализ одиннадцати сохранившихся комедий Аристофана (примерно одна четвёртая часть его корпуса) позволяет сделать вывод, что обычно пролог начинается с оживлённого диалога или же с монолога приблизительно от двадцати до сорока стихов, за которым следует оживлённый диалог. Очевидная цель «разогрева» публики легко достигается с визуальным (движениями тела, жестами), ситуативным, вербальным юмором (шутками, пародиями, вульгаризмами и проч.), затем следует разъяснение сюжета.

У прологов возможны вариации. Иногда в диалог время от времени по крупницам вносится информация, разъясняющая сю-

³ См. подробное исследование таких элементов и мотивов пролога у Геррита Клосса (Kloss 2001: 238–285).

жет. Один персонаж задаёт другому вопрос: *хочешь разъяснить публике ситуацию?* За вопросом следует развёрнутое разъяснение сюжета. Другая вариация – отсутствие информативного диалога или монолога. По обрывочным фразам, образам и отсылкам зритель должен догадаться, что происходит.

Таким образом, во фрагментарно сохранившемся тексте любого рода информативные индикаторы могут (но, конечно, не должны!) относиться к прологу. Рассмотренные ниже примеры поясняют этот тезис.

Характерным элементом пролога является непосредственное обращение к публике или косвенное упоминание зрителя с эффектом активного вовлечения зрителя в действие с самого начала. Таких примеров в комедии Аристофана много. Приведём здесь прямое обращение к публике из пролога к комедии «Мир». Раб объясняет зрителям завязку: *ὁ δεσπότης μου μαίνεται καινόν τρόπον, οὐχ ὄντες ὑμεῖς, ἀλλ' ἕτερον καινόν πάνυ* («Мой хозяин сходит с ума по-новому, *не так, как вы*, а по-другому, по-новому») (54–55)). Позже в том же прологе Тригей обращается к зрителям: *ὑμεῖς δέ γ', ὑπὲρ ὧν τοὺς πόνοὺς ἐγὼ πονῶ, μὴ βδεῖτε μηδὲ χέζεθ' ἡμερῶν τριῶν* («*Вы же, ради которых* я беру на себя эту тяжёлую ношу, не пускайте ветры и не испражняйтесь три дня») (150–151)). В комедии Страттида «Македонцы или Павсаний» также содержится прямое обращение к публике: *πολλῶν φλυάρων καὶ ταῶν ἀντάξια, οὗς βόσκεθ' ὑμεῖς ἔνεκα τῶν ὠκυπτέρων* («Это стоит всей болтовни и павлинов, которых *вы выращиваете* из-за их перьев») (fr. 28 PCG)). Такое обращение в сочетании с характерным для пролога размером ямбического триметра указывает на возможную принадлежность к прологу.

Другое обращение к публике, более конкретное, содержит конструкцию «я разъясню вам» / «я изображу зрителю» и также встречается в прологах Аристофана (ср. *βούλει τὸ πρᾶγμα τοῖς θεαταῖσιν φράσω*; «хочешь, я *разъясню положение дел зрителям?*») (Всадники 36), *φράσω γὰρ ἤδη τὴν νόσον τοῦ δεσπότης* «я вот сейчас *расскажу* о болезни хозяина») (Осы 87), *ἐγὼ δὲ τὸν λόγον γε τοῖσι παιδίσι*

καὶ τοῖσιν ἀνδρίοισι καὶ τοῖς ἀνδράσι καὶ τοῖς ὑπερτάτοισιν ἀνδράσιν φράσω «я разъясню фабулу детям, подросткам, мужчинам и пр.» (Мир 50–53))⁴. Когда подобная конструкция встречается во фрагментарно сохранившемся корпусе, правомерно поставить вопрос, не относится ли конкретный фрагмент к прологу. Например, сохранился фрагмент из комедии Платона «Военный союз» (*Symmachia*) ἐγὼ γὰρ ὑμῖν ἦν φράσω «если же я вам разъясню» (fr. 165 PCG) или же фрагмент из комедии того же Платона «Гипербол» (*Hyperbolos*) ἐγὼ δ' ὑμῖν τὸ πρᾶγμα δὴ φράσω «я же разъясню вам положение дел» (fr. 182, 6 PCG). Подобные формулировки могли предварять сжатое разъяснение фабулы комедии.

Индикаторами информативного пролога являются также маркированные отсылки к временному промежутку и к текущему моменту или же пространству. Трагедия «Агамемнон» Эсхила начинается с монолога дозорного, разъясняющего зрителям ситуацию на сцене: θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν πόνων, φρουρᾶς ἔτειας μῆκος, ἦν κοιμώμενος στέγαις Ἄτρειδῶν ἄγκαθεν, κυνὸς δίκην «Молю богов от службы этой тягостной меня избавить. Год уже в дозоре я, лежу на крыше, словно верный пес цепной» (1–3, пер. С.К. Апта). Раб Ксанфий в прологе к «Осам» Аристофана сообщает рабу Сосию: φυλακὴν καταλείβειν νυκτερινὴν διδάσκειαι «учусь прекращать ночной дозор» (2). В комедии Алкея «Эндимион» (*Endymion*) некий подобный стражник жалуется: ὅτι ἔσχεδὸν τι μῆνας ἔγγυς τρεῖς ὄλους φρουρῶ τὸν Ἐνδυμίωνα «ибо я уже почти целых три месяца охраняю Эндимиона» (fr. 10 PCG). Указатель времени позволяет предположительно отнести фрагмент к прологу.

Примеров маркированного обозначения пространства также немало, когда в информативной части пролога зрителю разъясняются сценические атрибуты, присутствующие материально или в воображении. У Аристофана в прологе комедии «Женщины на

⁴ О многозначном глаголе φράζειν, передающем реципиенту знаковость объекта, жеста, слова, см. исследование Деборы Стейнер (Steiner 1994: 16–26). Этот глагол необходим в драматическом прологе, *демонстрируя* зрителю происходящее.

празднестве Фезмофорий» Еврипид спрашивает своего спутника: ὀρᾶς τὸ θύριον τοῦτο; «Видишь *вот эту* дверцу?» (26), а в «Осах» упомянутый уже раб Ксанфий объясняет зрителям: ἔστιν γὰρ ἡμῖν δεσπότης, ἐκείνοσι ἄνω καθεύδων, ὁ μέγας, οὐλὶ τοῦ τέγους «Есть у нас господин, он спит *вон там наверху*, под крышей» (67–68). Дейксис τὸ θύριον τοῦτο и усиленный дейксис ἐκείνοσι ἄνω, сопровождающиеся, может быть и соответствующим жестом, привлекают внимание зрителя. Плохо сохранившийся фрагмент комедии Страттида «Кинесий» (*Kinesias*), возможно, также содержал дейксис, хотя именно он здесь и является конъектурой: σκηνὴ μὲν <ἦδε> τοῦ χοροκτόνου Κινησίου «<вот> палатка хороубийцы Кинесия» (fr. 16 PCG), что наводит на мысль о сообщении о палатке поэта Кинесия в информативной части пролога. Дейксис выступает, таким образом, необходимым элементом своего рода временного и пространственного привязывания зрителя к действию пьесы.

При работе с фрагментарно сохранившимся текстом всегда есть опасность увлечься и начать строить фантастические гипотезы, однако, как следует из приведённых примеров, иногда определённые повторяющиеся мотивы, маркированные формулы, клише, языковые индикаторы во фрагментах древнеаттической комедии позволяют относить их к прологу.

ЛИТЕРАТУРА

- Arnott 1933 – *W. G. Arnott*. Comic openings // Intertextualität in der griechisch-römischen Komödie / Hg. von N.W. Slater und B. Zimmermann, 14–32. Stuttgart: M&P. Verlag für Wiss. und Forschung, 1993.
- Heß 1953 – *S. Heß*. Studien zum Prolog in der attischen Komödie. Diss., Heidelberg: Heidelberg, 1953.
- Kloss 2001 – *G. Kloss*. Erscheinungsformen komischen Sprechens bei Aristophanes. Berlin; New York: de Gruyter, 2001.
- Koch 1968 – *K.-D. Koch*. Kritische Idee und Komisches Thema: Untersuchungen zur Dramaturgie und zum Ethos der Aristophanischen Komödie. Bremen: Verlag Friedrich Röver, 1968.
- PCG – *Poetae Comici Graeci* / Ed. R. Kassel et C. Austin. Vol. 1–8. Berlin; New York, 1983–.

- Rodríguez 1997 – *I. Rodríguez Alfageme*. La structure scénique du prologue chez Aristophane // *Aristophane: la langue, la scène, la cité* / Éd. par P. Thiery et M. Menu, 43–65. Bari: Levante editori, 1997.
- Russo 1987 – *C.F. Russo*. Il prologo e il proto comico // *Dioniso*, 57, 1987.
- Steiner 1994 – *D.T. Steiner*. The tyrant's writ: myths and images of writing in Ancient Greece. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1994.
- Whittaker 1935 – *M. Whittaker*. The comic fragments in their relation to the structure of old Attic comedy // *The Classical Quarterly*, 29, 1935, № 3/4.

Т.Ф. Теперик (Москва)

ПОЭТИКА НАЧАЛА В СТРУКТУРЕ КНИГИ:
«ЭНЕИДА» ВЕРГИЛИЯ

Книга в структуре эпической поэмы фактически выполняет роль главы, поэтому слово «книга» не должно вводить в заблуждение: в эпосах античности – и в «Аргонавтике» Аполлония Родосского, и в «Фиваиде» Стация, и в «Фарсалии» Лукана, как и в «Энеиде» Вергилия, книга выполняет, в общем, ту же функцию, что и песни в гомеровских поэмах. Отличия связаны с тем, что если гомеровские поэмы поделены на песни в более позднюю в сравнении со временем их создания эпоху, эллинистическую, то в исследуемых случаях деление на книги осуществляется уже самим автором. Поэтому и количество их в произведениях так варьируется: их может быть четыре, как у Аполлония Родосского, или 12, как у Вергилия, или 10, как у Лукана, и т. д. Поскольку все эти поэмы – письменные, то отбор художественных средств, а также структура и композиция текста уже не столь тесно связаны с ориентацией на его устное воспроизведение, как это характерно для поэм Гомера. Таким образом, восприятие такой поэмы как результат прежде всего письменной, а не устной традиции, появившейся уже в эпоху книги, а не искусства аэдов, не могло не учитываться автором при создании композиции своего произведения (хотя ориентация на гомеровский эпос всегда имела значение, особенно для Вергилия (Гаспаров 1994: 139)). Тем не менее, все гомеровские мотивы, сохранённые автором «Энеиды», переосмыслены с позиций поэтики римского классицизма.

Например, вступление в первой книге «Энеиды» – это традиционный эпический зачин, по гомеровскому образцу, с его обращением к Музе, с авторским присутствием в тексте и т. д. Это вступление, по мнению М. фон Альбрехта, связано со «всеми силовыми линиями поэмы» (Альбрехт 2004: 739), по форме (*cano*) отсылая к начальным строкам гомеровских поэм, но по сути обозначая но-

вую, в сравнении с ними, тему, так как в начале поэмы вводится мотив, акцентированный словом *arma* (оружие), часто понимаемым в более широком плане – как «битвы», «сражения», хотя для передачи этих понятий в латинском языке были и другие слова (например, *pugna* или *proelia*). Конечно, латинское *arma* может иметь более общее значение, но важно, что именно мотив оружия, мотив доспехов (а не войны как таковой), введенный в самом начале поэмы чрезвычайно важен и для её содержания в целом. Однако, как правило, оружие рассматривается, в связи с конкретикой, например, в связи со щитами Ахилла и Энея, точнее, с изображениями на этих щитах (Grandsden 1998: 86). Несмотря на глубокие концептуальные различия в этих изображениях, мотив оружия и доспехов героя имеет в «Энеиде» вполне самостоятельный смысл, не сводимый к рецепции гомеровской традиции. Например, в «Энеиде» оружие уже не только один из признаков эпической доблести, оно связано и с внутренним миром героя. Это подчеркивается неодинаковым отношением к оружию (и к боевым действиям) антагонистов поэмы, один из которых оказывается жестоким и агрессивным, находящим в войне удовольствие, другой – сражающимся в силу необходимости и способным на милосердие (Теперик 1997: 28). Можно сказать, что различные черты характера человека на войне проявляются и через его отношение к оружию, поскольку для одного персонажа оно, в том числе и доспех врага, в первую очередь, – предмет гордости и любования, в то время как для другого – всего лишь необходимое для ведения войны средство¹. Поэтому когда персонаж воспринимает оружие не столько с функциональной точки зрения, сколько как элемент славы, желанный трофей, это может привести его к гибели, как это и происходит не только с юными троянцами Нисом и Эвриалом, но и с самим царём рутулов Турном, который и воплощает в поэме первую концепцию оружия. Так, он не забывает надеть на решающий для него поединок доспех убитого им друга Энея, Палланта, однако собственный меч загадочным образом забывает, что и будет стоить ему

¹ Анализ глубинных отличий между позициями Энея и его антагонистов дан в книге (Топоров 1993).

жизни, так как меч, который ему по этой причине пришлось взять у своего возницы, окажется непрочным. Акцент на этих деталях лишний раз убеждает в том, что «у Вергилия нет мелочей» (Гаспаров 1995: 345), и мотив, зарождающийся в самом начале поэмы, из ее первого слова, актуализируется затем в важнейших частях сюжета. Начало поэмы, состоящее из 12 строк, является своеобразным вступлением ко всему её тексту, и это становится понятно из того, что следом идет иная, собственно нарративная часть (*Urbs antiqua fuit*, Aen. I, 13). Происходит, таким образом, смена точки зрения на события: речь уже идет не об истории Энея, а об истории Карфагена. Эти истории позже переплетутся, но как именно это произойдет, читатель пока не знает, поэтому смена события держит его в напряжении.

Так ли обстоит дело в других книгах? Например, можно ли и в них по формальным или содержательным признакам выделить такой элемент, как «начало»? Как оно сочетается с последующей частью текста? Если самым началом является первая строка каждой из книг, то есть ли общие элементы текста «после начала»?

К примеру, *первая* книга заканчивается просьбой Дидоны, обращенной к Энею, рассказать о Троянской войне, *вторая* – описанием того, как Эней, оставляя Трою грекам, уходит в горы. *Третья* книга завершается смертью отца Энея, Анхиза, *четвертая* – смертью Дидоны, *пятая* – смертью кормчего Палинура, в конце *шестой* книги Эней покидает царство смерти. В конце *седьмой* книги дается экфрасис успехов амазонки Камиллы, в конце *восьмой* – экфрасис щита Энея, в конце *девятой* описывается спасение Турна от неминуемой смерти, *десятая* глава завершается смертью царя этрусков Мезенция. В конце книги *одиннадцатой* описано построение войск перед решающим сражением, в конце *двенадцатой* – смерть Турна. Нетрудно заметить, что конец каждой из книг – это вариации трех смежных мотивов – смерти², войны и оружия, при-

² О значении темы смерти в «Энеиде» писал еще Скалигер, отмечая, что в поэме, при все многообразии описанных в ней смертей, нет единообразия в их изображении (Скалигер 1980: 62).

чем в четных книгах они звучат мощнее, они более драматичны и теснее сплетаются друг с другом, в согласии с тем, что и сами четные книги – более напряженные, драматичные, а нечетные – более «спокойные», нарративные (Тахо-Годи 2008: 187).

Какими же событиями наполнены вступления к книгам? Если в *первой* книге вступление вместе с просьбой автора, обращенной к Музе, поведать о причине гнева Юноны выполняет функцию пролога ко всей поэме, после чего, собственно и начинается тема Карфагена, то *вторая* книга начинается как бы с предисловия самого Энея к его обширному рассказу о взятии Трои, где говорится о его собственных эмоциях в связи с этим событием. Ключевое слово, маркирующее этот переход, от вступления к рассказу – *incipiam* («я начну», Aen., II 13), и подобные «пороги», «границы»³, обозначающие такую смену, то есть отделяющие начало от последующего контекста, есть в каждой из книг. Так, вступление в *третьей* книге, опять-таки начинается с описания эмоций (lacrimans) Энея, покидавшего Трою, но заканчивается, как и в первой книге, сменой места действия (Terra procul, Aen., III 13), начало *четвертой* книги описывает эмоциональное состояние Дидоны после беседы с Энеем, «порог» здесь – указание на смену времени (Aurora dimoverat umbram, Aen., IV, 6). Глава *пятая* начинается с описания чувств, с которыми Эней покидает Карфаген, после чего дается прямая речь Палинура (Aen., V, 13). *Шестая* начинается с изображения радости троянцев, обретающих землю после долгого плавания, вслед за этим идет уточнение места (Роща Гекаты, Aen., VI, 13). *Седьмая* глава открывается авторским обращением к Кайете, покойной кормилице Энея, цель которого, кроме всего прочего, состоит и в том, чтобы объяснить название кайетской гавани⁴, которую Эней после совершения погребальных обрядов покидает (*portumque reliquit*), – так осуществляется очередная

³ Разумеется, «порог» в данном случае – чисто рабочее понятие, не претендующее на терминологическую полноту.

⁴ Прием александрийской поэтики, воспринятый Вергилием у Аполлония, географические экскурсы у которого имеют целью объяснить читателю современные названия.

«смена кадра» (Aen., VII, 7). В начале *восьмой* книги описывается воодушевление спешащих на помощь Турну италийских войск, а после новой «смены кадра» в центре событий оказывается уже Эней (Aen., VIII, 17). В начале *девятой* книги описывается, как Ирида, пользуясь отсутствием Энея, побуждает Турна напасть на лагерь троянцев. Здесь «порог» заключается в смене места героини, а именно, в возвращении Ириды на Олимп (Aen., IX, 14). В начале *десятой* книги Юпитер примиряет вражду (*discordia*) богов, избавляя их от страхов (*metus*) относительно будущего обоих народов, после его обращения к ним начинается диалогическая часть, в разговор вступает новый персонаж, Венера (Aen., X, 17). Начало *одинадцатой* книги построено на контрасте чувств – с одной стороны, печального Энея, приносящего жертвы за своих погибших соратников богу Марсу, с другой – радующихся победе его друзей, к которым он обращается с речью (Aen., XI, 16). *Двенадцатая* книга начинается с описания чувств, владеющих Турном, который осознает, что войска ждут его смертельного поединка с Энеем. Здесь «порог» – его речь, обращенная к царю Латину (Aen., XII, 11).

Таким образом, с речи персонажа книга никогда не начинается, ей обычно предшествует краткая, от 6 до 17 строк, преамбула. Даже если речь, начатая в предыдущей книге, в новой книге продолжится, рассказу персонажа будет предшествовать текст, характеризующий не столько сами события, сколько *отношение* к ним рассказчика. Например, если *вторая* книга начинается с признания Энея в том, что воспоминания о прошлом причиняют ему несказанную боль (*infandum dolorem*), то начало его рассказа об этом прошлом маркировано словом *incipiam*. Именно это – характер эмоций персонажа, его радость, печаль, гнев и т. д. – отличают содержание начального элемента в структуре книги от финального. Если финальную часть условно можно обозначить как трагическую, поскольку речь, как правило, идет о чьей-то смерти, либо о несущем смерть оружии, то начальную можно считать лирической, поскольку она в большей степени связана с чувствами персонажей, богов и людей (Рубцова 1980: 66). Поэтому когда «начало» в книге заканчивается,

это всегда видно по происходящим изменениям – либо места, либо времени, либо персонажа, либо художественного приёма.

С какой целью начало книги фокусирует внимание не на самих событиях, а на отношении к ним, на владеющих персонажем чувствах? Скорее всего для того, чтобы обеспечить интерес к дальнейшему нарративу, который предваряется «начальными вставками» с определенной художественной целью. Именно об этом говорит контраст между финальными и начальными частями: если в финальных представлены основные сюжетные линии поэмы, по которым можно составить впечатление о её содержании, то назначение начальных частей иное. Как бы замедляя движение, они должны настроить читателя на определенный лад, «задать тональность» новой теме, поэтому небольшой отрезок начала книги, являясь композиционным швом между различными частями эпического сюжета, с его непрерывной последовательностью, обеспечивает эту связь, связь между прошлым и будущим. Если в конце книги изображены серьезные, большей частью трагические события, то благодаря началу новой книги происходит как бы «сужение кадра», фокусировка на чем-то менее значительном, но важном для дальнейшего сюжета. Как будто бы эпическая «камера», останавливаясь на, казалось бы, не столь великом моменте, задает новую тональность.

В двухчастном построении поэмы (в первых шести книгах, ориентирующихся на «Одиссею», показано больше путешествий, чем войны, во второй – наоборот) также отражен этот принцип. Во второй половине поэмы такие элементы как 1) конец предыдущей книги, 2) начало новой книги, и 3) его продолжение сочетаются более динамично и разнообразно, и это касается и сюжетов, и приемов, и смены места, и персонажного состава. Иными словами, на войне события происходят быстрее, чем в странствиях.

Но если поэма Вергилия – результат письменного, а не устного творчества, эпохи книжной культуры, а не искусства аэдов, почему роль начала в структуре книге оказывается такой выразительной? Как нам представляется, именно поэтому, то есть именно потому, что «Энеида» – порождение эпохи не устного словесного творче-

ства, а авторского искусства. Аэды и рапсоды могли, исполняя песни, начинать с любой части сюжета, с какой хотели, и те места, где александрийцы провели разделения, им могли видаться иначе. Но в эпоху чтения письменного текста композиция имеет другое значение. Поэтому части эпической поэмы, то есть её книги, должны быть самодостаточными, их структура должна быть ясной и четкой, учитывая, что публичные рецитации отдельных книг тоже не были редкостью (достаточно вспомнить, что и сам Вергилий читал одну из книг своей поэмы Августу и его приближенным). Так что если вся поэма была предназначена для чтения, то отдельная книга могла стать объектом устного исполнения, значит, части её должны были соответствовать и публичной риторике, которой Вергилий также отдал дань (Аверинцев 1988: 27). Таким образом, для того чтобы такой приём как интродукция, в его поэтическом эквиваленте, зазвучал в композиции «Энеиды», причин было достаточно. В дальнейшей эпической традиции сплав риторических приёмов с поэтическими будет еще сильнее, но для нашей темы важно, что это сочетание поэзии и риторики проявилось уже в начальных эпизодах каждой из книг поэмы Вергилия.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1989 – *С.С. Аверинцев*. Внешнее и внутреннее в поэзии Вергилия // Поэтика древнеримской литературы. Жанры и стиль. М., 1989.
- Альбрехт 2004 – *М. ф. Альбрехт*. Вергилий // *М. ф. Альбрехт*. История римской литературы в 3-х томах. Т II. М., 2004.
- Гаспаров 1994 – *М.Л. Гаспаров*. Поэзия и проза – поэтика и риторика // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- Гаспаров 1995 – *М.Л. Гаспаров*. Вергилий, или поэт будущего // *М.Л. Гаспаров*. Избранные статьи. М., 1995.
- Рубцова 1989 – *Рубцова Н.А.* Люди и боги в стилистике «Энеиды» // Поэтика древнеримской литературы. Жанры и стиль. М., 1989, С. 53–68.
- Скалигер 1980 – *Скалигер, Юлий Цезарь*. Поэтика (Пер. с лат. Н.А.Федорова) // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980.
- Теперик 1997 – *Т.Ф. Теперик*. Отношение к смерти и типология характеров в «Энеиде» Вергилия // Филологические науки. № 4. М., 1997.

Тахо-Годи 2008 – *А.А. Тахо-Годи*. Хтонические мотивы в «Энеиде» Вергилия как один из принципов стиля // *А.А. Тахо-Годи*. *Varia historia: Античность и современность*. М., 2008.

Топоров 1993 – *В.Н. Топоров*. Эней – человек судьбы. М., 1993.

Grandsden 1998 – *K. W. Grandsden*. *Virgil: The “Aeneid”*. Cambridge, 1998.

Емилија Црвенковска (Скопје)

ГРЧКОТО *ἀρχή* И НЕГОВИТЕ ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИ ПРЕВОДНИ ЕКВИВАЛЕНТИ

ІСКОНИ БЋАШЕ СЛОВО І СЛОВО БЋАШЕ
ОТЪ БОГА І БОГЪ БЋАШЕ СЛОВО

Јов, I, 1

Во почетокот беше зборот и зборот беше од Бога и Бог беше збор – значи во почетокот беше Бог. Самиот ‘збор’ во јазичното сознание на средновековниот човек бил персонифициран поим кој се сооднесувал со идејата за Бога (Вендина 2002: 13). Во концептот на восприемање на Бога со очите на средновековниот човек се јавува почетокот. Ова е основниот концепт на христијанството кој го врзува Бог – создателот на сите нешта, воопшто со зборот *почеток*. Тој концепт може да се следи врз основа на преведувачката постапка користена во црковнословенските текстови.

Во Институтот за македонски јазик „Крсте Мисирков“ од Скопје веќе подолго време се работи врз „Речникот на црковнословенскиот јазик од македонска редакција“ (РЦЈМР). Паралелно со старословенската се создаваше и грчка картотека којашто веќе е објавена во „Речникот на грчко-црковнословенски лексички паралели“ (РГЦЛП). Од овој речник може да се проследува богатството на словенски еквиваленти за преводите на определени грчки зборови, со што доаѓа до израз вистинското богатство на црковнословенскиот јазик и исклучително разработената преведувачка техника на средновековните писари. Корпусот на РЦЈМР

го сочинуваат библиски и литургиски текстови, односно текстови што биле составен дел од христијанскиот црковен обред во средновековието на Балканот.

Од РГЦЛП се следат преводните еквиваленти на грчкото *ἀρχή* застапени во дваесетина ракописи, од XII до XV век, од македонската редакција на црковнословенскиот јазик: *владзѣѣствие, владзѣѣство, власть, законъ, зачало, зачаткъ, краи, кзнась, начало, началникъ, началнъ, начаткъ, областъ, поконъ, сила, старѣшинство, чась*.

1. Грчката именка *ἀρχή* се реализира во две основни значења: 1. почеток, зачеток и 2. власт, владеење, поглаварство, началство (Андријевска 2014: 60). Вообичаени словенски еквиваленти што се поврзуваат со првото значење се лексемите со коренот *чл-*: *зачало, зачаткъ, начаткъ*. Второто значење вообичаено се преведува со лексемите: *владзѣка, владзѣѣство, власть, начало, област* (Андријевска 2014: 63).

2. Некои од преводните еквиваленти се објаснуваат преку нивната етимолошка врска. Така, овдека во синонимна врска се наоѓаат зборови што се, навидум, антоними, како, на пр. *краи* наспрема *зачало, зачаткъ, началнъ, начаткъ*. Можната интерпретација се јавува преку етимолошки врски на одделни корени. ‘Крајот’ се поврзува со ‘почетокот’ зашто каде што нешто (некоја нишка) започнува, таму, всушност, и завршува¹. Етимологијата на праслов. **копъ*² ‘конец, зачеток’, се поврзува со праслов. **čęti* ‘зачне’, конечот се поврзува со *крај*³. Во овој контекст може да се толкува и

¹ „...во грчкиот јазик зборот *ἀρχή* може да означува ‘крај, завршок’ на пр. кај јаже, синцир и сл. Во анализираните текстови во двата контекста каде што се наоѓа овој збор се работи за четирите краишта на платно: *ѣко плащаницѣ велиѣи на четири краѣ висѣщѣ съ вѣбѣсе* (Андријевска 2014: 61)“

² Кон овој корен се однесуваат и некои атрибути на Бога: „Б. је творец неба и земље, Промислилац Васионе, *исконско*, вечно, духовно и бестелесно начело (СМ 32)“

³ Праслов. **крај* е сродно со **krojiti* ‘сече, крои’ и првично значи ‘она што е исечено’. Поимот најнапред се конкретизирал во ‘конец, раб’ и од тоа преку ‘меѓа’ понатаму се развил во ‘омеѓено подрачје, држава’, па во ‘населено место’ (ЕС; SES).

употребата на лексемата *чѣсть* ‘дел’⁴. Во СС одредницата конѣ упатува на *ископи*, за кое во разни текстови се среќаваат синонимите *испрѣва*, *наѣало* (вз *наѣало*). Ваква етимолошка врска може да се следи и во однос на лексемите *законѣ* и *поконѣ*.

3. Покрај основните значења што ги имало грчкото *ἀρχή*, како и оние за коишто постои етимолошка врска со основните корени во коишто е содржано значењето на почетокот, повеќето од останатите зборови од нашиот корпус немаат јасна синонимна врска со значењето ‘почеток’. Барајќи ја врската што ги обединила да се јават токму во контекст на грчкото *ἀρχή*, доаѓаме до една можна интерпретација, а тоа е одразот на средновековната слика на светот во јазикот на средновековниот човек, односно неговата јазичната концептуализација (Вендина 2002).

Според сознанијата за перцепцијата на сликата на светот кај средновековниот човек (Вендина 2002) може да се најде еден заеднички именител за речиси сите преводни еквиваленти на грчкото *ἀρχή* за коишто нема друго логичко објаснување. Всушност, концептот на Бог како почеток на сè. Низа од овие лексеми биле суштински атрибути за Бога, како **почеток**, **власт**, **сила**, **закон**⁵ и сл.

Почеток – Почетокот на сè е Бог, тој е семоќен, неговата моќ нема ни почеток ни крај, тој е вечен (*вѣзначѣлнѣнѣ*, *вѣсздрѣтътънѣ*).

Власт – Бог е севладика и седржител на светот: *вѣсѣвладыка*, *вѣсеомѣзи*, *вѣседрѣжитѣль*. Бог има власт над сè што суштествува на земјата, значи – над животот и смртта. Власта во сознанието на средновековниот човек се сооднесувала со идејата за владеење, овластување. Семантичкиот развој на овој збор покажува дека владеењето било пред сè територијално област⁶ –

⁴ *рѣка раздѣлѣеть са на .д. чѣсти*, каде што станува збор за четирите дела (крака, реки) на кои се разделува реката што излегува од Едем (Андријевска 2014: 62). Всушност, четирите крака може да се интерпретираат како четири краја или почетоци.

⁵ Понатаму толкувањата ги даваме според Вендина 2002.

⁶ Прслов. *ob(v)olstь ‘подрачје под еден владетел’ е изведено од *ob ‘об, околу’ и *volsti ‘владее’; се поврзува со и.-е. корен *ǵal- ‘да биде моќен’ (SES).

властъ. Владеењето давало сила и таа сила се сметала за дар од Бога. Општата идеја за власт се предава со лексемите: властъ, владѣиѣствоѣ, владѣиѣство. Во овој контекст може да се смести и лексемата кѣнашь од нашиот материјал која е употребена во смисла на власт⁷.

Сила – Најсилен од гледна точка на средновековниот човек бил, се разбира Бог, тој му ја давал силата на човекот. Зборот властъ не укажувал само на место ‘област, крај’ туку имал и значење ‘власт, моќ, сила’. Поимот на власта во јазичното сознание на средновековниот човек бил тесно поврзан со поимот на сила.

Закон – Освен социјалните закони постоел Вечен Закон чиешто име било Бог. Оваа поврзаност на законот со Бог е најсилно изразена и во називите Стар и Нов Завет (вѣтъѣхѣи законъ, новѣи законъ).

Преводните еквиваленти на грчкото ἀρχή во црковнословенските ракописи стануваат синоними во еден контекст определен од културна семантика на старословенскиот јазик, односно до теоцентричниот принцип на средновековната култура.

ЛИТЕРАТУРА

- Андријевска 2014 – Н. Андријевска. Преведувачката техника согледана преку преведувањето на ἀρχή и ἀπαρχή // Кирилometодиевистика 8. Скопје, 2014. С. 59–68.
- Вендина 2002 – Т.И. Вендина. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.

КРАТЕНКИ НА КОРИСТЕНИТЕ РЕЧНИЦИ

- ЕС – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Т. I – / Ред. О.Н. Трубачёв. М., 1974–.
- РГЦЛП – Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели / Ред. М. Аргировски, Н. Андријевска, А. Ѓуркова. Скопје, 2003.

⁷ Именката кѣнашь е употребена во контекстот: заповѣдаеть же кѣнашь земъ и властемъ да вразоуматъ са чюдесѣи, што се однесува на власта на земните цареви и судии (Андријевска 2014: 63).

- РЦЈМР – Речник на црковнословенскиот јазик од македонска редакција / Гл. ур. З. Рибарова, ред. Л. Макаријоска, З. Рибарова, Р. Угринова-Скаловска. Т. I. Вовед, а–в, Скопје, 2006; Т. II, св. 8–9, Скопје, 2008; св. 10, Скопје, 2009; св. 11, Скопје, 2013–.
- СМ – Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001.
- СС – Старославјанский словарь (по рукописям X–XI веков) / Ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова. М., 1994.
- SES – *M. Snoj. Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana, 1997.

Keiko Mitani (Tokyo)

„НАЧЕЛО ПРЕМУДРОСТИ...”

I JUŽNOSLAVENSKI PRIJEPISI PRIČE

SLOVO AKIRA PREMUDROGA

1. Ktitorski dokument poznat pod nazivom „Karejski tipik” čije se autorstvo pripisuje Rastku Nemanjiću ili Sv. Savi, nastao g. 1199., počinje citatom psalma CX.10: **Начело прѣмудрост(и стра)х(ь гедн)ъ разоумъ же благъ всѣмъ творе(щимъ...)**¹. Psalmi se ubrajaju u najranije biblijske prijevode na slavenski jezik, te su bili preko srednjovjekovlja vrelom za književne djelatnosti najšireg opsega, posebice u svijetu Slavia Orthodoxa (cf. Macrobert 1998: 921). Slučaj svetosavskog tipika svjedoči upravo o poznavanju i praksi citiranja psalama kod pravoslavaca na balkanskim prostorima već od najranijeg vremena.

Navedena sentencija nalazi se također u jednom srpskom prijepisu priče *Slovo Akira premudroga* (SAP). Prijepis (dalje B53)² je znatno skraćena verzija, potječe iz 1570. g., a spomenuta je izreka umetnuta na početku dijela, gdje Akir svome ‘sestričiću’ (nećaku) Anadanu daje razne pouke mudrosti: сыну мои анадане **начело премудрости стр<a>ха г<o>с<подь>не. и разумъ бл<аго>гл<агольнъ> творещимъ е. С<y>ну мои ан<a>дане аще хоцшеши бити премударь буди мльчеливь...** (Станковић 1980: 222). Poslije ovoga slijedi niz roučnih izreka koje zauzimaju gotovo polovicu čitave priče slavenske redakcije SAP.

2. SAP, priča porijeklom iz antičkog Bliskog istoka, iz vremena prije 500. pr. Kr., prevedena je na slavenski jezik najvjerojatnije u 12. ili 13. st. i prenosila se u brojnim rukopisima u ruskoj i južnoslavenskim književnostima (Григорьев 1913; Дурново 1915). Već u antičkom

¹ Karejski tipik: <http://www.monumentaserbica.com/>; Primjerice, u Pogodipovu psaltiru čita se: Начяло прѣмждрости страхъ гѣнь. Разоумъ же блѣгъ всѣмъ творящимъ ѣа (Jagić 1907: 552)

² Očuvan u Narodnoj Biblioteci Srbije u Beogradu pod signaturom Rs 53, v. Станковић 1980.

tekstu ispisanom na papirusima formiran je osnovni okvir pripovijesti koji se sastoji od priče o asirskom veziru Akiru i njegovu posvojenom sinu Anadanu, i od niza očevih pouka upućenih sinu (Conybeare 1898; Lindenberger 1983). Dodavanjem ovome okviru raznih folklorističkih epizoda poznatih narodima širom svijeta i dopunjavanjem moralnim i didaktičkim poukama, oblikovala se najprije u židovskim, a zatim u kršćanskim kulturnim sredinama priča složenih sižea. Ovakva je višeslojna organizacija teksta zasigurno utjecala i na prevoditelje i prepisivače slavenskih redakcija SAP, što se reflektira na različite promjene pronađene manje-više u svakom rukopisu, od dodavanja ili ispuštanja riječi i izraza, čak i cijeloga odlomka, do znatnih pomicanja pojedinih dijelova teksta. U tom bi se smislu sentencija „начело премудрости...” u B53 mogla protumačiti kao prepisivačevo dodavanje, nastalo u ovom rukopisu, zbog asocijacije Akirovih pouka sa sadržajem psalama. Zapravo Sav29³, najstariji među svim slavenskim rukopisima, a ni kasniji bugarski (ili srpski) prijevopi, ne sadrže ovu sentenciju: u Sav29 odgovarajući pasus počinje: С<и>ноу мою Ана<д>анане вса все (!) наказаниу послоушамы мене (Кузидова 2010: 499); NBKM309⁴: Сънимаи г<осподе>вы моемоу с<и>ноу мои Анадане и всаком оученію готовъ буди... Međutim, pažljiva usporedba prijevopa nastalih na balkanskim prostorima pokazuje da sentencija u prijevopu B53 nije jedina potvrda, nego je ista sentencija potvrđena još u nekim rukopisima. Riječ je o hrvatskoj redakciji SAP.

3. SAP je u slavenskom podneblju bila poznata pretežno među pravoslavicima, ali je dospjela i do katoličke Dalmacije, gdje je nastala hrvatska redakcija u tri prijevopa: najstariji u Petrisovu zborniku iz 1468., napisan glagoljicom (Jagić 1868; Badurina-Stipčević 2013, 2015) (dalje P)⁵, ćirilički rukopis, uključen u zbornik *Libro od mnozieh razloga* iz 1520. (Rešetar 1928) (L), i najmlađi u latiničkom zborniku I. Derečkaja iz g. 1622. (Hercigonja 2002) (D). U njima je navedena izreka potvrđena: (P) sinu moi Anadane **prvo načelo prēmudrosti est' strah' g(ospodъ)нь**. Po tom' budi skor slišati...; (L) наипарво сину мои

³ Rukopis očuvan u Manastiru Savine u Crnoj Gori; v. Кузидова 2010.

⁴ Rukopis iz početka 16. st., očuvan u Narodnoj biblioteci „Sveti Ćirilo i Metodije” u Sofiji.

⁵ U ovom su radu citati iz P zasnovani na tekstu Badurina-Stipčević 2015.

Анадане парво ти почело приемудрости страхъ гдна бога потом буди...; (D) Sinu moj Anadame (sic), **Pervi početak mudrosti jest strah gospodinov**. Potom budi...

Podudarnost citiranja istog psalma, iako nije cjelovito, na istom mjestu u tri prijepisa kao i u B53 ne može biti slučajna, već je odraz postojanja predložka iz kojega su potekli. Toj tvrdnji ide u prilog još nekoliko podudarnosti u ovim prijepisima, a nedvosmislen je i siguran primjer u kojemu je zapisan datum u Anadanovu pismu: Nezahvalan posvojenik Anadan smislio je spletku protiv svoga oca Akira, kako bi on propao, te priprema lažna pisma, gdje je datum presudnog događaja naznačen '25. augusta'⁶. U B53, međutim, uočava se: да будешъ на полю одорскимъ <...> **ѣї. дньнъ. мѣсеца марга**. Isti se datum čita u hrvatskoj redakciji: (P) ...gotov' budi **.e. (=6) dan' miseca marča** na poli na Odorskom'; (L) ...буди готовъ **петнаисте дни миесеца марча** на полу на одорскомъ; (D) ...budeš **na šesti dan miseca marčja** na pol[j] u na Vdovskom.

Bez sumnje su ovi prijepisi imali zajednički predložak u kojemu je mjesec август zamijenjen s мартом/merčem te dan 25. s 15. Različita čitanja datuma objašnjavaju se time da je Derečkaj shvatio Petrisov **.e.** kao brojevnu oznaku za '6' u skladu s glagoljičkim sustavom i tako ga prepisao, dok je pisac ćiriliskog L zasigurno uočio u predložku **.ѣї.**, onako kao se čita u B53, te ga je reproducirao slovima. P, najstariji među ovima, ili pogrešno ili namjerno, zapisao je samo **.e.** bez **.i.** (deset).

Ovdje navedeni, kao i neki drugi podaci, svjedoče da tri rukopisa hrvatske redakcije i B53 zajedno proizlaze iz zajedničkog predložka, za koji možemo smatrati da je postojala zapadna podredakcija južnoslavenkih rukopisa SAP.

4. Slavske riječi koje se odnose na značenje 'početak' (ruski *начало*) tvorene su na nekoliko načina: od korijena praslavenskih *čę- i *kon- (< IE. *ken, *kon; ЭССЯ 4: 109) tvorili su se putem afiksacije, primjerice, staroslavenske imenice *начало, зачало, поконь*, te glagoli *начати, зачати, почати*, itd. U srpsko-bosansko-hrvatskim područjima glagolski oblik sa prefiksom *po-*, t.j. *početi* postao je standardni, potis-

⁶ V. npr. Григорьев 1913, Барсов 1886, Lourié 2013.

nuvši druge forme⁷, među imenicama također *početak* (< *po-čet-ъкъ*) postao je uobičajeni oblik. Neposredni refleks staroslavenske imenice *начало*, *načelo*, gubio je značenje INITIUM te se upotrebljava jedino u značenju PRINCIPIA. Leksičke inačice za ‘početak’, *načelo* – *počelo* – *početak* u našim prijevopisima, dakle, odražavaju povijesne promjene uobičajenih oblika za oznaku ‘početak’ u srpsko-bosansko-hrvatskim idiomima, s jedne strane, a s druge strane svjedoče o različitim odnosima pojedinih prepisivača prema prethodnim verzijama.

B53, prijevopisom ‘начело премудрости’ u skoro neizmijenjenoj formi od vremena svetosavskog spisa, svjedoči o prepisivačevoj vjernosti prema predlošku te o sklonosti očuvanju starije forme. Ista je izreka, međutim, u toku prepisivanja dobila pridjev ‘prvo’ kako bi nastao perifrastični iskaz ‘prvo načelo = prvi početak’, možda zbog toga što je anonimni prepisivač želio istaknuti značenje ‘INITIUM’. Ova je struktura prenesena u hrvatsku redakciju, u svakom prijevopisu u drukčijem obliku; P je naslijedio ovu novotvorenu frazu iz predloška, i time pokazao vjernost prema prethodnim verzijama, dok su L i D, u skladu sa strategijom po kojoj je prepisivanje bilo više usmjereno prema tome da bude razumljivo čitateljima, zamijenili *načelo* s oblicima koji su prepisivačima i primateljima prijevopisa bili uobičajeni.

Naše razmatranje o prenošenju izreke „начело премудрости...” u SAP ukazuje na to da je prepisivački rad u srednjovjekovlju bio djelatnost u kojoj su prenositelji teksta, suglasno svojim strategijama prepisivanja i u odnosu na jezične i društvene uvjete u kojima su djelovali, birali riječi i izraze, balansirajući između očuvanja starijih oblika i prihvaćanja novijih alternativa.

LITERATURA

Badurina-Stipčević 2015 – V. Badurina-Stipčević. Priča o premudrom Akiru u hrvatskoglagoljskom Petrisovu zborniku (1468) // Hrvatsko glagoljaštvo u europskom okružju. Zbornik radova. Zagreb: Staroslavenski institut, 2015 (u tisku).

⁷ Primjerice, čakavski *načet*, *začet* (ČDL 586, 1350), gradišćanskohrvatski *začeti*, *načeti*, ali posljednji u značenju ‘zarežati’ (GHNR 323).

- Badurina-Stipčević 2013 – *V. Badurina-Stipčević*. Priča o premudrom Akiru // Hrvatska srednjovjekovna proza I. Zagreb: Matica Hrvatska, 2013.
- Conybeare 1989 – The Story of Aḥiqar, from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions / By F.C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis. London: C.J. Clay and sons, 1898.
- ČDL – *M. Hraste, P. Šimunović, R. Olesch*. Čakavisch-deutsches Lexikon, I. Köln: Böhlau, 1979.
- GHNR – Gradišćanskohrvatsko-hrvatsko-nimški rječnik / B. Finka, R. Katičić (gl. ur.). Zagreb; Eisenstadt, 1991.
- Hercigonja 2002 – *Eduard Hercigonja*. Priča o premudrom Akiru (Historia de sapientissimo Achioire). Hrvatska književna bašitna. 1. 2002.
- Jagić 1868 – *V. Jagić*. Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. Zagreb, 1868.
- Jagić 1907 – *V. Jagić*. Psalterium bononiense: interpretationem veterem slavicum cum aliis codicibus collatam, adnotationibus ornatam, appendicibus auctam. Vindobonae: Gerold & Soc., 1907.
- Lindenberger 1983 – *J.M. Lindenberger*. The Aramaic proverbs of Ahiqar. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Lourié 2013 – *B. Lourié*. The Syriac Aḥiqar, Its Slavonic Version, and the Relic of the Three Youths in Babylon. Slověne, № 2, 2013.
- MacRobert 1998 – *C.M. MacRobert*. The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century // J. Krašovec (ed.). Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998.
- Rešetar 1926 – *M. Rešetar*. Наука примудрога Акира // Libro od mnozijekh razloga: dubrovački ćirilski zbornik od g. 1520. Beograd: Srpska kraljevska akademija, 1926.
- Барсов 1886 – *Е.В. Барсов*. Акир премудрый во вновь открытом сербском списке XVI в. // Чт. ОИДР. Кн. III. 2. 1886.
- Григорьев 1913 – *А.Д. Григорьев*. Повесть об Акире Премудром // Чт. ОИДР 1913. Т. 1.
- Дурново 1915 – *Н.Н. Дурново*. К истории повести об Акире. Материалы и исследования по старинной русской литературе. I. Чт. ОИДР, 1915.
- Кузидова 2010 – *И. Кузидова*. Преписът на Повестта за Акир Премъдри в ръкопис № 29 от манастира Савина (около 1380 г.) Йовчева, М. (отг. ред.). Пъние мало Гевргию. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов. София, 2010.
- Станковић 1980 – *Р. Станковић*. Слово Акира премудрог (препис из 1570/80. године) // Археографски прилози. Београд, 1980.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1977. Вып. 4.

Grace E. Fielder (Tucson)

THE *THESAURUS* OF DAMASKENOS STUDITES:
A BEGINNING OF A BALKAN THESAURUS?

My paper explores as one possible “beginning” the publication in 1557–1558 of the *Thesaurus* of Damaskenos Studites in Venice and its subsequent diffusion and development as a vernacular genre throughout the Balkans. Damaskenos Studites himself was born in Thessaloniki, so he could justifiably be regarded as a Balkan author. *Thesaurus* was originally a collection of 36 religious and didactic texts to be used in religious services and it is not clear to what extent these texts were authored by or compiled by Damaskenos Studies. Although first translated into Old Church Slavonic, these texts were later re-translated and reinterpreted into vernacular Balkan Slavic from the Greek original rather than from the OCS translations (Петканова-Тотева 1969). Moreover, the original content of *Thesaurus* was continually revised and supplemented with other material, so that one could argue that the Balkan Slavic *damaskin* miscellanies came to constitute a genre in and of themselves, something beyond merely translated text to transculturated text that reflects the geolinguistic variation of Balkan Slavic. A critical characteristic of the *damaskin* genre, I will argue, is its routinization in the Romaic or Orthodox community. Britain (2010: 70) advocates for a “spatially informed dialectology” pointing out that interaction *creates* spaces, relating interactional dialectological approaches (networks, communities of practice) to sociogeographical ones – routines (and their function in system preservation and renewal), places, regions, boundaries.

I would like to suggest that a reexamination of the *damaskiny* miscellanies as part of the routinized multilingual interactions of the Balkans during the period of the Ottoman Empire could yield significant insights into our understanding of the Balkans as a geolinguistic space.

LITERATURE

- Britain 2010 – *D. Britain*. Conceptualizations of geographic space in linguistics // A. Lameli, R. Kehrein, S. Rabanus (eds.), *Language and Space: An International handbooks of linguistic variation*. Vol. 2. *Language Mapping*. Berlin: De Gruyter Mouto, 2010. P. 69–97.
- Петканова-Тотева 1969 – *Д. Петканова-Тотева*. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII–XVIII век. София: «Наука и изкуство», 1969.

БАЛКАНЫ И БАЛКАНИСТИКА

Я З Ы К

Jack Feuillet (Paris)

NATURE ET OBJET DE LA LINGUISTIQUE BALKANIQUE¹

Depuis une vingtaine d'années, les monographies sur les langues et la linguistique balkaniques se succèdent, de manière ininterrompue. Cet intérêt ne laisse pas d'être étonnant. Le profane peut être surpris qu'on étudie des langues en les regroupant sous une étiquette géographique, alors que la tradition est de se servir d'une classification génétique. Et une autre question se pose sur la prolifération d'études consacrées aux langues balkaniques: que peut-on dire de nouveau puisque les faits traités sont les mêmes? N'y a-t-il pas danger de se répéter et d'épuiser ainsi les voies de la recherche? Et une question subsidiaire n'est pas moins importante: pourquoi créer une discipline à l'intérieur de la linguistique, alors que les langues considérées peuvent être traitées dans le cadre de la romanistique, l'hellénistique et la slavistique? En quoi sont-elles si différentes des autres pour qu'on les réunisse et fasse d'elles un domaine de recherches spécifique qui ne se retrouve pas pour d'autres langues?

Répondre ou tenter de répondre à ces interrogations, c'est bien sûr justifier l'existence de la linguistique balkanique, mais aussi assurer ses fondements épistémologiques. En effet, les critiques n'ont pas manqué de s'abattre sur le concept de *Sprachbund* («union linguistique»), émanant même de ceux qui font profession de cette discipline. Par conséquent,

¹ Эксцерпт из недавней книги: *Jack Feuillet*. Linguistique comparée des langues balkaniques. Paris, 2012. P. 13–14, 261, 266.

les enjeux sont importants, et l'affirmation de certains principes de base nécessite une argumentation bien étayée.

Le paradoxe de regrouper et d'étudier des langues sous un concept géographique, alors qu'on sait que les dites langues relèvent de groupes différents dont les membres peuvent être dispersés et éloignés des autres, n'est qu'apparent. Certes, les langues balkaniques appartiennent à la grande famille indoeuropéenne, mais comme elles représentent des rameaux différents, il n'y aurait pas plus de raisons de les traiter ensemble qu'il n'y en aurait à le faire pour le hittite, le sanskrit ou le celtique par exemple, si elles ne possédaient pas un certain nombre de traits communs qui ne peuvent être le fruit du hasard. Les langues balkaniques illustrent l'interdépendance des langues qui se trouvent en contact et qui forment une union d'un type particulier. Les pays balkaniques eux-mêmes constituent une unité de civilisation dans la mesure où le mode de vie était semblable (société pastorale pratiquant la transhumance) et où l'histoire a gravé la même empreinte (occupation ottomane de la fin du moyen âge au XIX^e siècle). Fondées à une certaine époque dans un moule commun, les nations balkaniques ont gardé de cette période de nombreuses caractéristiques qui se reflètent non seulement dans leur mode de vie, mais aussi – et c'est cela le plus étrange – dans leurs idiomes. Ces similitudes ont été relevées dès la première moitié du XIX^e siècle et, même si les explications proposées alors ne sont plus guère prises en compte aujourd'hui, il n'en est pas moins vrai qu'elles n'ont jamais cessé d'être étudiées et commentées, ce qui a permis la constitution d'une discipline autonome, la linguistique balkanique. Ce sont l'histoire, les tâches de cette discipline et les données externes des langues composant l'union qui seront d'abord étudiées. Mais il est évident que le présent ouvrage est avant tout une description systématique des langues balkaniques selon les exigences de la linguistique moderne.

C'est la première fois qu'est proposée une *Linguistique comparée des langues balkaniques*. Il y a dans le titre de l'ouvrage deux faits qui peuvent étonner le lecteur. Le premier est qu'on a coutume de dire «grammaire comparée». Si l'on utilise un autre terme, c'est pour marquer

la rupture avec la grammaire comparée telle qu'elle est pratiquée depuis le début du XIX^e siècle et que l'on subsume maintenant sous l'étiquette de « néo-grammairienne ». Cette rupture concerne avant tout l'optique (c'est-à-dire la méthodologie) dans laquelle sont appréhendés les faits: il ne s'agit plus de considérer des phénomènes isolés (ce que l'on appelle l'approche «atomistique»), mais des systèmes où tout se tient, selon la formule de Saussure et de Meillet. C'est pourquoi l'on part du principe que les différences méritent autant d'attention que les ressemblances. D'autre part, l'attribution de «comparée» à la description de langues qui n'appartiennent pas au même groupe n'a jamais été faite. On la justifiera en disant que rien, *a priori*, n'empêche de comparer des langues d'origine différente. Si la grammaire comparée s'est faite uniquement sur la base de langues génétiquement apparentées, la linguistique comparée peut se montrer plus audacieuse et novatrice. C'est à la fin de la démarche qu'on pourra porter un jugement de valeur sur l'entreprise qui a été tentée ici et qui, tel l'oiseau de Minerve, ne trouve sa justification qu'à la tombée du jour.

* * *

Malgré des bases théoriques assez mal assurées, malgré les critiques des adversaires de la notion de *Sprachbund* et malgré le scepticisme très souvent manifesté envers les recherches de type aréal, la linguistique balkanique a manifesté une grande vitalité et a démontré qu'elle avait une réalité incontestable. Les divers chapitres ont montré de profondes ressemblances entre les langues de l'union, et ce serait une erreur scientifique de penser que les traits communs sont l'effet du hasard.

Quelques voix se sont élevées, dont celle d'un spécialiste incontesté de la discipline, Norbert Reiter, pour que la linguistique balkanique ne reste pas repliée sur elle-même, car elle risque de se scléroser. Il faut qu'elle s'intègre dans un ensemble plus vaste, qui ne peut être que l'eurolinguistique. Que penser de ce changement d'orientation? Ces nouvelles voies doivent-elles être explorées pour redonner un second souffle à la linguistique balkanique qui traverse depuis quelque temps déjà une crise d'identité ? Ou au contraire risque-t-elle de perdre sa

spécificité en se noyant dans un magma trop général? Tels sont les enjeux qui ne manquent pas de se poser. Tout tourne finalement autour de la notion de *Sprachbund*. Ce dont a souffert la linguistique balkanique, c'est de son isolement. En effet, les tentatives pour déterminer d'autres unions linguistiques (danubienne, baltique, eurasiennne) ont plus ou moins échoué, car les traits communs n'étaient en rien comparables à ceux des langues balkaniques. Il semble donc que la solution soit à chercher dans une aire plus vaste. On défendra ici la thèse que l'espace balkanique représente une aire mixte, une espèce de zone transitoire entre l'occident et l'orient.

* * *

Si les langues balkaniques forment une union linguistique, c'est parce qu'elles sont les seules à posséder *en même temps* dans un espace géographique déterminé un certain nombre de traits communs: c'est l'argument que l'on oppose généralement à ceux qui remettent en cause le concept de *Sprachbund* ou à ceux qui mettent en avant le grand nombre de différences entre les langues balkaniques. Si l'on se place sur un plan plus général comme nous avons essayé de le faire, on constate que les traits communs ne sont pas pour la plupart inconnus des autres langues européennes. Mais cela a permis également de montrer la spécificité de certains phénomènes, et par là de relever ce qui était vraiment original. La typologie est l'étape nécessaire pour une étude en profondeur qui doit par la suite s'élargir à une analyse sémantique, qui demeure le but ultime.

Helmut W. Schaller (Munich)

REMNANTS AND REPRESENTATIVES OF OLD SUBSTRATE
AND NEW ADSTRATE LANGUAGES

The present Balkan states share an area with a historical heritage dating back to first human settlement. During the first millennium of the modern era, the influence of Rome in the territories in and around the Balkans, which the Roman Empire had conquered, carried on the development of different civilizations on the Balkans. There is no actual agreement whether the languages spoken before Greek were Indo-European and more or less related to Ancient Greek. But Ancient Greek, of course, was not the oldest language spoken in Greece and in the Aegean area. The recorded Palaeo-Macedonian linguistic material consists of no more than 140 words. But about 200 proper names of Macedonian persons, nobles and warriors, are found in various texts of this time. Illyrian tribes spread across almost the whole Balkan peninsula, they were pagans and therefore numerous Illyrian and Albanian names are derived from the names of plants, animals and some kinds of superstition. The knowledge of Thracian, Dacian and Illyrian is not very extensive, they are languages for which no literacy was ever developed. But there are also names with an Indo-European background, e.g. Albanian *Skutari*, *Shkodër* is to be compared with Lithuanian dialectal *skudriús* with the meaning “sharp-edged”, corresponding to the landscape, or “Καρπάτης ὄρος”, Carpathian mountains, the name for mountains is to be compared with Indo-European *korpa with the meaning ‘rock’, there is also the name *karpis* of a river in Dacia, to be compared with Albanian *karpë* with the same meaning.

The Slavic speakers migrated to the Balkan peninsula in the 6th century. They came to the area of Romania, Albania, Greece and finally reached the Peloponnese, where we find a considerable number of toponyms with Slavic background. The Romance speakers on the Balkans entered recorded history during the 12th century. It was the

Roman province of Dacia, which was conquered and colonized by the Roman emperor Trajan in 106 and abandoned by his successors in 271. With the Roman withdrawal the area dropped out of recorded history, but there were noticeable migrations of Goths, Huns, Avars, Bulgars, Magyars and even Mongols.

There is no other area within and outside Europe, where so many different linguistic and political influences became efficient, as on the Balkan peninsula. There are the so-called “onomastic languages / onomastičeskie jazyki” like Thracian, Dacian and Illyrian. Starting with the languages spoken today in the Balkans we find Slavic, Romance, Albanian, Greek toponyms, but also Turkish with some geographic denominations. In the Rumanian toponymy we find some Old Bulgarian denominations, but also a considerable number of Thracian, Dacian and Illyrian names. Beside Old German geographic denominations there is a strong Turkish influence, but also Old Bulgarian names are found in Greece and Albania.

Toponyms are in contrast to personal names one of the most important sources for investigation into the history of human settlement, especially, if there are no written texts. The continuance of toponyms varies. The most continuant names, of course, are the denominations of rivers. The conservation of toponyms varies, especially the names of those rivers, which pass through larger areas, e.g. “Danube”, Old Bulgarian *Dunavъ*, Slowene *Dunaj*, Gothic *Donawī, Avestan *danu-‘river’. The names of rivers sometimes are more important than the names of settlements, because villages or towns may have been destroyed by enemies, but not forgotten are the names of the rivers. Thus the names of waters or also mountains or landscapes as a testimony seem sometimes more important than those of human settlements. But there is also the name of the whole region “Balkan”, the Turkish word for Balkan, ‘mountains’, corresponding to antique *Αἴμος*, *Haemus*, Middle Greek *Zvyós*, in Bulgarian *Stara Planina*.

There must be found a classification of Balkan toponyms which looks into linguistic characteristics as there are phonetic or morphological changes. The different geographic names in the Balkan peninsula can be

traced back to most different languages, not only to languages which are spoken today in this area, but also to the oldest, only partially transmitted languages, as there are Illyrian, Dacian and Thracian. Beside phonetic and morphological changes of the names in discussion, the “folk etymology” has to be regarded as a factor of forming toponyms, e.g. *Herakleia* was understood by the Turkish conquerors as *Erikler*, the Turkish plural of *erik* with the meaning of ‘plum’ or ‘plum tree’. Another example for “folk etymology” is *Driano pole*, a field of cornel cherry trees instead of “Adrianopol”, *Ἀδριανούπολις*.

Starting with the manifold components of the present “Balkan-sprachbund” including South Slavic languages Macedonian, Bulgarian and dialects of Serbian, Rumanian with its Balkan representatives Dacorumanian, Megleno-Rumanian, Aromunian and Istro-Rumanian, Albanian and Modern Greek, we have to regard above all three periods, which have shaped the stock of geographic names in the Balkan peninsula, especially the form of these toponyms:

1. The old Balkan substrate languages, Thracian, Dacian and Illyrian with geographic names in historical sources, but also as remnants in the stock of geographic names, e.g. “Dalmatia”, tracing back to the Illyrian *dalmion*, to be compared with Albanian *dele*, *delme* ‘sheep’. There is also the Illyrian word *mal* ‘mountain’, which is found in many late and modern toponyms, e.g. *Malesheva*. Many names of Bulgarian rivers were taken over from substrate languages, e.g. *Osām* from Thracian *Asamus*, *Niľava* from Thracian *Navissos*. In the Dacian area we find toponyms with *-dava*, *-dana* or *-daba* ‘town’, in contrast to the Dacian names in the Thracian area we find toponyms with *-para*, *-bria*, *-diza* and *-deva*, also with the meaning of ‘town’, e.g. *Pulpudeva*, the old name for Plovdiv. The area of Dacian and Thracian substrate languages is approximatly the same of present Rumania and Bulgaria.

2. The adstrate languages of the Balkan peninsula were Greek and Latin, perhaps also South Slavic, which have formed partially the stock of names to the south and to the north of a borderline, named “Jireček-line” from west to east in the Balkan peninsula, e.g. Elensko, Ursulica in the Bulgarian region of Pirdop. But there are also Slavic

elements in the toponymy of non-Slavic Balkan countries, e.g. *Zagori*, *Zagorion* in Greece, corresponding Slavic *Zagor'е*, a settlement 'behind a mountain'.

3. Turkish as a language of the Balkan peninsula, not belonging to the "Balkan Sprachbund", also left traces in the Balkan toponymy, e.g. *Karaorman* 'black forest' or *Arnautlar* 'Albanians', 'Albanian settlers'.

LITERATURE

- Duridanov 1963 – *I. Duridanov*. Illyrische Flussnamen in Serbien // Балканско езикознание. 6. София, 1963. S. 101–117.
- Duridanov 1974 – *I. Duridanov*. Probleme der Ortsnamenforschung und der historischen Geographie der Balkan-länder // Actes du XIe congrès international des sciences onomastiques 1. Sofia, 1974. S. 273–280.
- Georgiev 1961 – *V. Georgiev*. La toponymie ancienne de la peninsula balkanique et la these mediterrannée. Sofia, 1961.
- Kissling 1965 – *H. J. Kissling*. Die türkische geographische Nomenklatur auf dem Balkan als Erkennungsmittel für die Südosteuropaforschung // Zeitschrift für Balkanologie. 3. Munich, 1965. S. 126–142.
- Krahe 1964–1965 – *H. Krahe*. Die Sprache der Illyrier. 1–2. Band 1: Die Quellen. Wiesbaden, 1964–1965.
- Pudić 1964 – *I. Pudić*. Alt(ost)germanische Ortsnamen in den Balkansprachen // Die Kultur Südosteuropas, ihr Geschichte und ihre Ausdrucksformen. Wiesbaden, 1964.
- Reichenkron 1966 – *G. Reichenkron*. Das Dakische. (Rekonstruiert aus dem Rumänischen). Heidelberg, 1966.
- Vasmer 1941 – *M. Vasmer*. Die Slaven in Griechenland. Berlin, 1941.
- Дуриданов 1976 – *И. Дуриданов*. Езикът на траките. София, 1976.
- Заимов 1970 – *Й. Заимов*. Болгарские географические названия в Албании XV века // Studia Balkanica. 1. София, 1970. С. 179–194.

Ronelle Alexander (Berkeley)

WHERE DIALECTOLOGY BEGINS:
VILLAGE SPEECH IN CONTEXT

Dialectology is an advanced and sophisticated discipline, in which Slavic countries in particular have made great achievements. These include dialectal dictionaries, individual descriptions of local dialects, scholarly investigations of specific dialectal phenomena, and above all, dialect atlases. Dialectal data are of value in both typological and diachronic studies. Dialectology has even provided the model for a successful representation of the close relationship among Slavic languages in atlas format, the All-Slavic Linguistic Atlas (OLA).

With all these resources at hand, dialectology has no lack of data. Yet there is one way in which dialectologists are at a disadvantage as opposed to linguists who study standard languages, especially their own. Namely, speakers of standard languages are always available for listening tests and the elicitation of informant judgments. But the dialectologist has only his or her notes, or the tapes made on a particular field trip. Consequently even those dialectologists who regularly work in the field are at a certain distance from their data once they return. And of course everyone else who consults any print dialectology source is at a much greater remove. Furthermore, since a central goal of dialectology is the study of diversity over a broad region, one must stand even further back in order to perceive the broader picture.

Yet everyone knows that linguistic analysis begins with language itself – with sounds, words, and sentences spoken in the communicative context. For dialectology, where data must by definition be obtained in the field from informants who have maintained the traditional inherited archaic forms of speech, the question of context is even more important. Here what matters is not only that sounds and words be spoken within the context of natural spontaneous discourse. It is also critical that this discourse take place within the speaker's own native environment,

within the traditional culture of the village with which this speech style (or “dialect”) is associated. All dialectologists know this, of course; it is an axiom of field work. But how does the dialectologist recover the experience of that speech context after leaving the village? And how can s/he communicate this to everyone else – other dialectologists, linguists who work only with standard languages, or the general public?

We are fortunate to live in an age where access to digitalized sound recordings is now readily available. Taking advantage of this fact, I have set up an interactive database centered around audio recordings made in the village context. This database, entitled *Bulgarian Dialectology as Living Tradition*, presents 177 segments (or “texts”), representing 68 villages from across the entire landscape of the Republic of Bulgaria (and drawn from a large archive of field recordings made together with Bulgarian colleagues over a period of nearly thirty years). The segments were selected with two basic criteria in mind: each should illustrate the most salient features of the dialect in question, and each should constitute a well-formed instance of discourse that gives some insight into traditional life or worldview. Texts are otherwise unedited, with the aim of providing not only data of dialectal phonology, morphology and syntax, but also instances of natural conversation.

Texts are presented in transcription (both in Cyrillic, according to conventions of Bulgarian dialectology, and in a modified IPA transcription) and in English translation. Texts are divided into lines, which are numbered for the purposes of data retrieval, and each line is provided with a time code which allows one to locate the relevant point in the accompanying audio file. Each individual word or unit of speech – each “token” – is annotated (or “tagged”) at three different levels. The first set of tags gives basic grammatical information and an English gloss. The second set of tags gives the standard Bulgarian lemma associated with the dialectal form; if there is no recognizable standard form, or if the dialectal word is used with a markedly different meaning, then a “dialectal lexeme” is created, and marked as such. The third set of tags gives information of interest at various levels of linguistic structure. Most of these tags, though phrased in synchronic

terms, describe the results of diachronic processes and index the traits normally catalogued in dialect descriptions. This set of tags also allows the indexing of syntactic and lexical phenomena of interest.

The purpose of these tags, of course, is to allow users to search the database for items of interest at these various levels. The lexical tags allow the user to see all the possible phonetic implementations, within the corpus of these 177 texts, of any one lemma; and the other tags allow one to group together data about other facts of linguistic interest. By this grouping, one is able to obtain the sort of “bird’s eye view” of dialect diversity that one sees in an atlas. The coverage is admittedly much more modest, and – since the data were gathered according to the conversational method and not by elicitation – much less systematic than in an atlas.

What is important, however, is that any one token located through such a search can immediately be tracked back to the full and natural context in which it was spoken. Each token is marked for the text within which it occurs: the name of the text and the line number within that text allow one to locate the exact point within the transcribed segment, and the time code associated with that line allows one to locate the exact point within the accompanying audio recording.

Each text can be viewed in four different “displays”, all of which maintain the same basic organization of numbered lines. The first, called Token display, provides the line (in modified IPA transcription), interlinear glosses, time codes, and an English translation which attempts to render not only the content but also the style of the original, so as to convey the flavor of the situation. The second, called Line display, gives only the original line and the English translation; this makes it much easier to read each text for content only. The third, called Cyrillic line display, is for the Bulgarian academic audience accustomed to reading dialect texts in the notation used in Bulgaria; this includes only the line itself plus the time codes. The fourth, called Lexeme display, is similar to Token display except that standard Bulgarian lexemes replace the interlinear glosses. The audio track is available as an accompaniment to all four displays.

The URL of the website is [<http://bulgariandialectology.org>]. Basic information about the project is available now, including a set of screenshots illustrating the organization of the data and the functioning of the search mechanisms. Actual texts will be released to the public gradually after each has been fully annotated, and after each has also been provided with the more traditional scholarly commentary (prose descriptions of the specific local dialects represented by these texts). It is expected that the first set of texts – which provides a cursory sampling of the dialectal diversity within Bulgaria – will be released in late 2015. Data preparation and entry will continue as long as needed, and additional sets of texts will be released when the material has been fully entered, annotated, and verified.

The advantages of this research tool are obvious. The most basic one is also the most intangible: it allows everyone who was not present at the moment of recording in the village to experience that moment as fully as possible. It also helps to demystify dialectology, both for the general public and for linguists who work exclusively with standard languages; and it gives an additional level of access for those dialectologists who, though accustomed to working with data over a broad span of variation, may have had relatively little contact with dialectal speech in its natural context. On a more pragmatic and scientific level, the availability of actual audio recordings allows users to listen directly to the recordings, as many times as they wish, either to verify our transcriptions for themselves, or to utilize the material for their own analyses (or both).

Another advantage of the site is that the digital interface was developed using the open-source content management system “Drupal”, which means that the format is easily reproducible. We plan to produce documentation of the entire process involved in the construction of this project. Thus, although our website is limited to material recorded within the Republic of Bulgaria, we hope that other Balkan linguists may one day emulate the model and produce similar collections of dialectal material from closely (or not so closely) related Balkan languages.

Finally, I stress the use of the plural pronoun “we” in the above. Although the idea of presenting the material in this format is my own,

the enterprise – as in all dialectological work – is a collective effort. For the construction of the database and further development of site design, I am indebted to Quinn Dombrowski and Cammeron Girvin in Berkeley, and for the data themselves, I am indebted to my Bulgarian colleagues, above all Vladimir Zhobov and Georgi Kolev, who organized the field trips, who did the in-depth research necessary to choose the correct sites, and who, having listened to the entire corpus of field recordings, made both the selections of texts and the initial transcriptions. The overall supervision and the subsequent stages of data preparation are my responsibility, but for data entry I have been aided by a talented group of undergraduate students at UC Berkeley.

In sum: we use modern technology to return to the beginnings: access to speech in the original village context.

Н.Н. Казанский (Санкт-Петербург)

ОБОЗНАЧЕНИЕ НАЧАЛА ДЕЙСТВИЯ
В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ¹

Начало в древнегреческом языке обозначается в первую очередь словом ἀρχή, в котором отчетливо выделяется суффикс *-skʰ-, глагольное происхождение которого не вызывает никаких сомнений.

Деление основы ἀρχ- на корень *H₂er- и суффикс *-skʰ-, представленный во многих языках, фактически общепринято, а широкая представленность суффикса *-skʰ- в индоевропейских языках привела к тому, что последние обобщающие публикации (например, J. Hewson 2014: 201–202) рассматривают по преимуществу именно этот, морфологический способ образования инхоативов, специально отмечая, что суффикс *-skʰ- обычно встречается только в формах презенса и имперфекта, а в аористе и перфекте отсутствует.

При этом совсем не принимаются во внимание иные способы выражения данного грамматического значения, такие как imperfectum de conatu, когда глагол, стоящий в форме имперфекта, отчетливо передает значение начала действия. Это значение засвидетельствовано не только в латыни, но и в древнегреческом. До определенной степени о нем можно говорить как о типологически тривиальном явлении, объединяющем многие языки Европы. Так называемый инхоатив (imperfectum de conatu) представлен во французском, в немецком, в английском, что предполагает общую для всех этих языков модель, при которой длительное действие может включать в себя специально подчеркнутую начальную точку.

Сочетание точечного действия с длительным может подчеркивать либо начало, либо завершение действия. Тем самым принятое в общем языкознании аспектуальное противопоставление **продол-**

¹ Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 13-04-00023а «Морфологическая структура и семантика глагольных форм в индоевропейских языках».

жительность vs. точечность, заимствованное из грамматик славянских языков в начале XX века, нуждается в уточнении: действие, представленное в качестве отрезка между двумя временными точками, и действие, в котором эти точки безразличны, в одинаковой мере представляет собой исключение. Это правило, вероятно, следует понимать как точечность начала / точечность конца действия при длительности самого действия. Естественно, что выделение начальной точки при этом оказывается более частотным, и это нашло отражение в грамматическом термине *imperfectum de conatu*; заметим, что принятое в последнее время терминологическое новшество *инхоативы / инцептивы* также указывает в первую очередь на начало действия.

Итак, морфологический способ (такой как суффикс *-sk'-) для выражения начала действия может конкурировать с грамматическим и даже лексическим, тем более, что уже в архаической греческой поэзии хорошо представлена идея членения действия, включая начало, конец и промежуток, который может быть обозначен как середина между началом и концом:

Ἦ ἄνα, Λητοῦς υἱέ, Διὸς τέκος, οὐποτε σεῖο
 λήσομαι ἀρχόμενος οὐδ' ἀποπαύόμενος,
 ἀλλ' αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἔν τε μέσοισιν
 ἀείσω·σὺ δέ μοι κλυθὶ καὶ ἐσθλὰ δίδου. (Theognis, 1–4)

В приведенных стихах Феогида дважды, причем разными лексическими способами, выражено начало (*ἀρχόμενος* ‘начиная’ и *πρῶτον* ‘сперва’), конец (*ἀποπαύόμενος* ‘завершая’ и *ὑστατον* ‘напоследок’) и середина (*ἔν τε μέσοισιν*). Все эти этапы действия: начальное и конечное (понимаемые как точечные действия), а также время, длящееся между этими двумя точками начала и конца, являются близким аналогом тому, что мы наблюдаем в области грамматики, в частности, недостаточно четкой дифференциации в употреблении форм имперфекта и аориста, свойственной гомеровскому эпосу.

ЛИТЕРАТУРА

Hewson 2014—*J. Hewson*. Inchoatives/inceptives // Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics. Vol. 1–3 / General editor Georgios K. Giannakis, assoc. editors Vit Bubenik, E. Crespo, Chr. Golston, A. Lianeri, S. Luraghi, St. Matthaios. Leiden; Boston: Brill, 2014. Vol. 2.

Zlatka Guentchéva (Paris)

LE DÉBUT DU PROCESSUS:
INGRESSITIVITÉ ET INCHOATIVITÉ

C'est un fait connu que la notion de changement renvoie au passage d'un état à un autre, passage qui peut se manifester brusquement ou se présenter comme une succession d'états signalant un processus en train de se développer.

Pour de nombreux linguistes, l'opposition aspectuelle fondamentale est la distinction entre état et événement (Galton 1976, Thelin 1990, Karolak 1997); pour d'autres, elle est fondée sur la trichotomie état / événement / processus (Comrie 1976, Desclés 1976, Lyons 1977, Mourelatos 1981, Chung & Timberlake 1985, Bach 1986, entre autres). En accord avec ces derniers, nous avons argumenté que les oppositions aspectuelles ne peuvent être clairement appréhendées si l'on ne retient pas le concept de processus qui, indispensable pour appréhender certains phénomènes linguistiques, est l'un des trois concepts fondamentaux qui structurent nos représentations mentales (Desclés 1976; Desclés & Guentchéva 1995). Si l'on accepte qu'un énoncé représente une situation qui est verbalisée selon un certain point de vue, une même situation peut être verbalisée comme dénotant une situation stable (état), une évolution en cours (processus) ou un événement transitionnel entre deux états (Desclés 1989). Contrairement à l'état qui se caractérise par *une absence totale de changement*, c'est-à-dire par des phases identiques entre elles (*Детето сну, седу...*), le processus est la manifestation de changements successifs d'états qui impliquent une évolution temporelle (*тича (из двора)* 'courir (dans la cour)', *реже хляб* 'couper du pain' / *пее една стара българска песен* 'chanter une vieille chanson bulgare, / *мие пода* 'laver le sol' / *чисти стаята* 'nettoyer la chambre'...). L'état ne peut donc avoir ni un instant initial, ni un instant final¹ et s'actualise

¹ Si l'état avait un instant initial ou un instant final, il ne pourrait pas être analysé comme stable, car les instants indiqueraient un changement par rapport aux états qui précèdent ou qui suivent.

donc sur *un intervalle ouvert* dont les deux bornes (à gauche et à droite) en sont exclues: $\bullet\text{---}[\bullet$. Un état non permanent est borné par deux événements, l'un qui fait entrer dans l'état, l'autre qui en fait sortir: ces deux événements ne sont pas pris en considération. En revanche, un processus qui est présenté en train de se développer implique l'instant initial nécessaire au changement pour indiquer le début du processus. En intégrant "les différentes phases en un tout dynamique qui se développe avec l'évolution temporelle" (Gonseth 1964), le processus donc évolue à partir l'instant initial nécessaire au changement (c'est-à-dire à partir de la discontinuité initiale du processus). Le *processus est de fait inaccompli* et s'actualise sur *un intervalle temporel fermé à gauche et ouvert à droite* (c'est-à-dire sans dernier instant d'accomplissement puisqu'i est inaccompli): $[\bullet\text{---}\rightarrow]$. Tout processus qui est interrompu au cours de son développement ou ayant atteint un terme, engendre un événement (тича по улицата 'il a couru dans la rue'; *ряза хляб* 'il a coupé du pain' / *наряза хляба* 'il a coupé le pain'...). L'événement est l'indication d'un passage (pas nécessairement ponctuel) d'un état à un autre et appréhendé avec un début et une fin; il s'actualise sur *un intervalle temporel fermé à gauche et à droite*: $[\bullet\text{---}\bullet]$.

Certains linguistes considèrent généralement que le début d'un processus n'est pas une notion linguistiquement pertinente car, d'une part, le changement initial ne serait pas signifié et / ou saillant et que, d'autre part, le début d'un processus resterait souvent inaccessible pour l'énonciateur qui, en construisant un intervalle de référence, ne présenterait que ce qui est «montré/perçu» sur l'axe temporel (Gosselin 1996: 76 sq.). C'est ainsi qu'on admet généralement que l'opposition aspectuelle entre verbes imperfectifs et verbes perfectifs reposerait sur la façon dont le temps perçu s'inscrit dans l'intervalle de la représentation sémantique: avec un verbe imperfectif le temps perçu serait "nécessairement inscrit dans un intervalle temporel ouvert, c'est-à-dire tel qu'on ne peut en percevoir les bornes", alors qu'avec un verbe perfectif, l'intervalle serait présenté avec des bornes qui sont des éléments de discontinuité temporelle (cf. pour le russe, Martinowsky 1994: 839). Une telle conceptualisation soulève plusieurs problèmes. D'abord, du point de vue cognitif, les représentations des phénomènes

aspectuels, analysés sous forme d'intervalles d'actualisation, ne sont pas nécessairement en coïncidence à celles des phénomènes perçus. Ensuite, il serait difficile de décrire des énoncés très proches bien que distincts sémantiquement comme:

- (1) a. *Градовете пустеят* 'Les villes sont désertées' (processus)
 b. *Нивата пустее* 'Le champ est désert' (état)

Bien que le processus soit saisi comme inaccompli à un certain repère temporel, il s'agit d'une situation évolutive qui se caractérise par un instant initial (le début de l'évolution) dont toutes les phases ultérieures voisines ne sont pas présentées comme équivalentes (Desclés 1989). Si, dans la représentation associée à un processus, on exclut l'instant initial, on voit mal comment on peut distinguer l'état du processus ou encore qu'un verbe évolutif comme *ниша* peut fonctionner comme un "évolutivo-résultatif" (au sens de Maslov 1959: 193) s'il n'a pas d'instant initial. Prenons les deux exemples suivants:

- (2) a. *Те [сладките впечатления] се подновяват, ... но аз старея и белея*
 'Elles [les douces impressions] se renouvellent ... mais je vieillis et je blanchis' (MC 1883, kn. 4, 21, cité in: *Речник на Българския език*, т. 1, с. 557)
 b. <...> *белеят се като бели птици забрадките на жътварките*
 (Й. ЙОВКОВ, *Индже*)

Il est clair que l'évolution exprimée par un énoncé comme (2a) implique un début qui n'est pas spécifié dans le temps mais qui est sous-jacent et doit être logiquement pris en compte. Les situations dénotées par *старея* 'je vieillis' et *белея* 'mes cheveux blanchissent' (litt. je blanchis) sont donc conceptualisées comme des changements de degré par rapport aux états successifs de vieillesse et de l'apparition de cheveux blancs respectivement; ils sont représentés sur un intervalle fermé à gauche et ouvert à droite. Si l'on remplace *старея* 'je vieillis' et *белея* par respectivement *остарявам* 'je deviens vieux' et *побелявам* ('litt. devenir avec des cheveux blancs), le changement en cours est orienté vers un état (être vieux) et (avoir les cheveux blancs). En revanche, en

(2b), la situation dénotée par la forme pronominale *белеят се* indique une stabilité et elle est donc conceptualisée comme un état actualisé sur un intervalle temporel ouvert à gauche et à droite. Le recours à des diagrammes bi-dimensionnels permet de représenter la différence de signification entre ces trois notions:

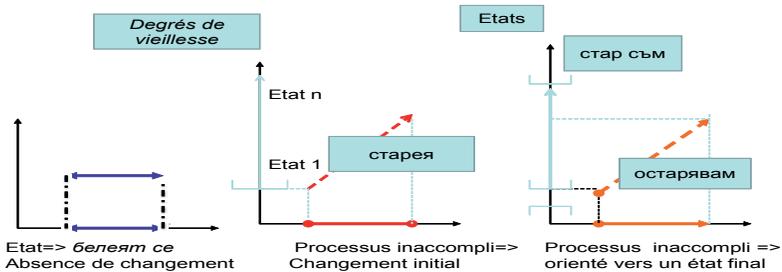


Fig. 1. Etat et processus inaccompli

Dans la mesure où tout processus inaccompli implique un changement initial et que tout changement se caractérise par le passage d'un état à un autre, il est possible de rendre saillant soit l'instant initial de changement, soit la phase de commencement de ce changement. Le début d'un processus ne constitue donc pas un simple partage qui séparerait la situation antérieure du processus qui suit. La zone transitionnelle peut être elle-même décomposée en plusieurs parties. Le début peut se développer sur une zone transitoire soit pour indiquer explicitement la borne initiale gauche à partir de laquelle se développe le processus (orienté ou non vers un état final), soit pour marquer l'achèvement de la transition (la borne droite) qui devient alors un événement, ce dernier capte la phase de commencement du processus. Cet événement marque une frontière entre l'état antérieur et la phase ultérieure où le processus se développe pleinement (phase de continuité). On peut établir ainsi une distinction entre *l'ingressivité* indiquant explicitement la borne initiale du processus et *l'inchoativité* signalant la phase de commencement

dont l'achèvement conduit à la phase de continuité du processus. On peut illustrer cette distinction par les deux exemples suivants dont la représentation est donnée par les diagrammes (Fig. 2):

- (3) a. Тя *запява* една стара българска песен. (ingressif)
 'Elle se met à chanter une vieille chanson bulgare'
 b. Тя *запя* една стара българска песен (inchoatif)
 'Elle a commencé à chanter une vieille chanson bulgare'
- (4) a. Слушай ! Гората *защумява*. (ingressif)
 'Ecoute! La forêt se met à bruisser'
 b. Гората *защумя*. (inchoatif)
 'La forêt a commencé à bruisser'

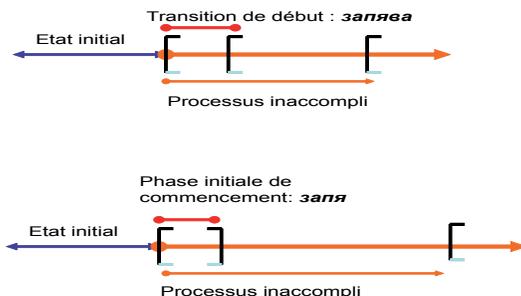


Fig. 2. Ingressivité et inchoativité

On sait depuis bien longtemps que les modes d'action ne constituent pas un système homogène en ce qui concerne les propriétés sémantiques et syntaxiques des classes verbales et que leur interaction avec l'aspect est fort complexe (Maslov 1959; Bondarko 1971). C'est donc à juste titre qu'Ivanchev (Bondarko 1971: 61–62) pointe sur la double nature de l'inchoatif en bulgare et qu'il opère une distinction, dans le groupe des verbes préfixés par *за-*, du type *запява/запявам*, *заплета/заплитам*, entre la représentation processuelle exprimée par l'imperfectif *запявам* et une représentation de sa phase de commencement exprimée par le perfectif *запява*. Le mode d'action dit intensif (exprimé par le préfixe

раз-) peut également marquer, comme le souligne Ivanchev (Ibid.: 63), soit le début comme résultat d'une "évolution supposée de l'action", soit la phase de commencement pendant laquelle l'action s'intensifie. On peut ainsi opposer:

- (5) a. *Огънят се разгаря* 'Le feu prend/ commence à prendre'
- b. *Огънят се разгоря* 'Le feu a pris'
- c. *Огънят гори.* 'Le feu marche'

Toutes ces distinctions pourraient être mieux captées dans une théorie générale des lieux abstraits que nous ne présentons pas ici par manque de place.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Бондарко, А.В., 1971. Виды глагола и способы действия в русском языке, *Русский язык в национальной школе*, 2.
- Chung, S. & A. Timberlake, 1985. Tense, aspect and mood. In: Tim Shopen (ed.), *Language typology and syntactic description*, t. 3, p. 202–258.
- Comrie, B., 1976. Aspect. An introduction to the study of verbal aspect and related problems. Cambridge: Cambridge University Press.
- Desclés, J.-P., 1976. Description de quelques opérations énonciatives, in J. David et R. Martin (eds.): *Modèles logiques et niveaux d'analyse linguistique*, Paris: Klincksieck, p. 213–242.
- Desclés, J.-P., 1989. State, Event, Process and Topology, *General Linguistics* 3/29, The Pennsylvania University Press, University Park and London, p. 159–200.
- Desclés, J.-P., et Z. Guentchéva, 1995. Is the notion of Process necessary? (a fundamental distinction process in progress and state of activity), in P.-M. Bertinetto, V. Bianchi, J. Higginbotham & M. Squartini (eds). *Temporal Reference, Aspect and Actionality*, Vol. 1: Semantic and Syntactic perspectives, p. 55–70. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Galton, H., 1976. The main function of the Slavic Verbal Aspect, Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts.
- Gonseth, F., 1964. *Le problème du temps*, Neuchâtel: Editions du Griffon.
- Gosselin, L., 1996. *Sémantique de la temporalité en français. Un modèle calculatoire et cognitif du temps et de l'aspect*. Louvain-la-Neuve: Duculot.
- Ivanchev, Sv., 1971. Problemi na aspektualnostta v slavjanskite ezici, Sofia: Bălgarska Akademija na Naukite.
- Йовков, Й., 1927. Индже, Старопланински легенди, София.

- Karolak, St., 1997. Le temps et le modèle de Reichenbach. *Études cognitives* 2, Warszawa: Instytut Slawistyki. Polska Akademia Nauk, p. 95–125.
- Lyons, J., 1977. *Semantics*, Vol. I et II, Londres; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- Martinowsky, G. 1994. La topologie temporelle du russe contemporain, *Revue des Etudes Slaves*, t. 66 (4), p. 839–841.
- Maslov, J.S., 1959. Glagol'nyj vid v sovremennom bolgarskom literaturnom jazyke (značenie i upotreblenie), in S.B. Bernštejn (ed.): *Voprosy grammatiki bolgarskogo literaturnogo jazyka*. Moscou Izd-vo AN SSSR, p. 157–312.
- Mourelatos, A.P.D., 1978. Events, Processes, and States, *Linguistics and Philosophy* 2, p. 415–434. Repris in Ph. Tedeschi & A. Zaenen, 1981: *Syntax and Semantics (Tense and Aspect)*, 14, New York; London: Academic Press, p. 91–102.
- Речник на Българския език. 1977. София: Българска Академия на Науките, т. 1.
- Thelin, N.B., 1990. *Towards a Theory of Aspect, Tense and Actionality in Slavic*, *Studia Slavica Upsaliensia*, 18, Uppsala.

Ф.А. Елоева (Санкт-Петербург)

НОВОГРЕЧЕСКИЙ АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПЕРФЕКТ –
MY END IS MY BEGINNING
(НЕОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ГРАММАТИКАЛИЗАЦИЯ
ИЛИ НЕПОЛНАЯ ДЕГРАММАТИКАЛИЗАЦИЯ?)

Перфект – неустойчивая, причудливая, оваянная флером эвиденциальности, созданная из несовместимых, казалось бы, компонентов видовременная форма весьма напоминает наделенную странным обаянием античную химеру.

Талми Гивон выдвинул тезис, в соответствии с которым «при прочих равных условиях кодируемый опыт легче хранить, обрабатывать и передавать, если код максимально изоморфен [формально подобен] этому опыту» (Givón 1982).

Можно утверждать, что обе рассматриваемые в докладе формы греческого перфекта лишь отчасти изоморфны грамматическому значению перфекта. Древнегреческий перфект представляет собой синтетическую форму с редупликацией (κέκτημαι «я (приобрел и) имею»), новогреческий аналитический – необычное образование, представляющее собой конструкцию глагол ἔχω + инфинитивная форма, предположительно сочетающая аористную основу с окончанием презентного инфинитива (ἔχω αλοκτήσει «я приобрел»; ἐὼς βρῆσιν ἔχω φαγεῖν, ср. англ. I have food to eat (John 4: 32)).

В классическом греческом эта конструкция означала возможность или вероятность, и употреблялась в модальном значении, но уже с I в. н. э. данная конструкция используется в футуральном значении. Первоначально она может быть отнесена к нижним социальным регистрам языкового употребления, но в период позднего средневековья (1100–1500) и ранненогреческий периоды (1500–1700) шкала ее использования сдвигается уже к среднему и высокому регистрам (Janssen 2013).

М. Янссен проанализировала заново большое количество средневековых текстов (в рамках проекта по созданию грамматики среднегреческого языка, над которым работает группа исследователей под руководством Д. Холтона в Кембридже) и показала, что примеры, на которые опирались ученые, утверждавшие, что аналитический перфект появился в среднегреческом языке еще в XIII в., основаны на неверных прочтениях рукописей и не отражают реальную картину. Янссен утверждает, что первые достоверные примеры использования перфекта засвидетельствованы только в переводе «Дон Кихота», датированном, предположительно, 1720 годом. Интересно, что все ранние примеры использования перфекта (конец XVII в.) относятся к ареалу, где и сейчас используется перфект (север Греции, а также Албания, Македония, Трансильвания, Валахия).

Таким образом, описываемая конструкция в греческом появляется в письменных текстах к концу XVII в. в центральной части Балканского полуострова и северной материковой части Греции, именно в тех регионах, где и сегодня распространен перфект (при том, что в большинстве диалектов греческого он отсутствует). Естественно было бы предположить влияние языковых контактов, но греческий – единственный язык, который использует в перфекте инфинитивную форму. Очень вероятно, что перфект заполнил морфологическую лакуну новогреческого языка, однако это произошло очень поздно, уже после образования греческого государства (1830).

Для нашего рассуждения существенно, что аналитический новогреческий перфект отличается от классического презентного или собственно перфекта, представленного аналитической посессивной конструкцией: презенс вспомогательного глагола «иметь» + причастие смыслового глагола (Сичинава 2008: 739). Интересно, что новогреческий перфект изначально не имел значения результата, которое вычитывается из посессивной аналитической конструкции типа– «я имею это написанным».

В новогреческом засвидетельствована форма, идеально соответствующая классической перфектной посессивной конструкции,

ср.: έχω την επιστολή γράμμενη, ‘имею письмо написанным’, έχω το σπαθί μου ματωμένο ‘имею меч окровавленным’. Интересно, что эта форма так и не подверглась грамматикализации. Глагол έχω ‘имею’ не превратился в шифтер, а сохранил свою лексическую семантику. Причастие согласуется с дополнением, конструкция допускает интерполяцию наречия. Ср.: το έχω καλά γράμμενο ‘я написал это хорошо’.

Довольно неожиданно данная конструкция традиционно трактовалась исследователями как исконно греческая, (при том, что она совпадает с балканской и романской моделью аналитического перфекта) в то время как έχω + инфинитив воспринималась как результат романского влияния. Вплоть до конца XVIII в. греческие грамматики приводят только перфектную посессивную конструкцию (έχω + причастие), а έχω + инфинитив отсутствует (Μανωλέσσου 2012).

Новогреческий аналитический перфект неоднократно являлся объектом исследования. Авторы, как правило, высказывают предположение о постепенном ослаблении связи перфекта в новогреческом с понятием текущей релевантности. Создается впечатление, что в течение последних десятилетий форма перфекта становится все менее и менее употребительной. При этом семантический потенциал перфекта также сужается – из четырех, традиционно выделяемых типов перфекта – результативного, экспериенциального, перфекта наличной ситуации (стативного) и иммедиатного (perfect of recent past, ‘hot news’ perfect) – новогреческий перфект сохранил только форму экспериенциального и, отчасти, стативного, инклюзивного перфекта. Значимым представляется невозможность перфекта передавать семантику «hot news», воспринимаемую обычно в качестве своеобразной визитной карточки перфекта. Перфект становится все менее употребительным, уступая место аористу.

Представляется, что в современном греческом мы имеем дело с трансформацией семантики перфекта, когда он начинает означать давно прошедшее время, с одной стороны, и приобретает значение «текущей релевантности» весьма широкого спектра, с другой.

В этих условиях можно говорить о постепенном размывании грам-
мемы новогреческого перфекта, поскольку она, как представляется,
на синхронном срезе не вполне удовлетворяет такому свойству
грамматической категории как обязательность (Плунгян 2011: 30).

Параллельно с этим имеет место интересное явление «реге-
нерации перфекта», появления новых перфектных форм в резуль-
тате гиперкоррекции. Речь, как кажется, идет о трансформации
перфекта в ситуации диглоссии, когда при наличии двух норм, и
постоянном давлении и высоком престиже книжного языка мы
сталкиваемся с «возвращением» в узус, казалось бы, исчезнувших
форм – это касается и отдельных лексем и целых категорий. Это
явление, как кажется, напрямую связано с эстетической функцией
языка (выделенной наряду с другими Романом Якобсоном), при-
чем для греческого, где мы имеем дело с уникальной ситуацией
актуальности осознаваемой носителями длительной письменной
традиции, можно постулировать ситуацию контроля письменной
традиции над нормой.

ЛИТЕРАТУРА

- Givón 1982 – *T. Givón*. Tense-aspect-modality: the creole proto-type and beyond // Tense-aspects: between semantics and pragmatics / P. Hopper (ed.). Amsterdam, 1982.
- Horrocks 2010 – *G.C. Horrocks*. Greek. A History of the Language and its Speakers, 2nd ed. Chichester and Malden, MA 2010. P. 297, 300–301, 387.
- Janssen 2013 – *M.C. Janssen*. Perfectly absent: the emergence of the Modern Greek perfect in Early Modern Greek // *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 37, Issue 2, p. 245–260. Centre for Byzantine and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 2013.
- Μανωλέσσου 2012 – *Ι. Μανωλέσσου*. ‘Μεσαιωνική γραμματική και μεσαιωνικές γραμματικές’ // Πρώτη νεοελληνική δημόδης γραμματεία. Πρακτικά του 6ου Διεθνούς Συνεδρίου Neograeca Medii Aevi (Ioannina, 29 Sept. – 2 Oct. 2005) / Γ.Κ. Μαυροματις, Ν. Αγιωτις (eds.). Heraklion, 2012.
- Елоева 2011 – *Ф.А. Елоева*. Diglossie après diglossie. Случай современной Греции // Лингвистика от Востока до Запада. В честь 70-летия В.Б. Касевича. СПб., 2011.

- Плунгян 2011 – В.А. Плунгян. Введение в грамматическую семантику: грамматические значения и грамматические системы языков мира. М., 2011.
- Сичинава 2008 – Д.В. Сичинава. Связь между формой и семантикой перфекта: одна неизученная закономерность // Динамические модели: Слово. Предложение. Текст: Сб. ст. в честь Е.В. Падучевой / А.В. Бондарко, Г.И. Кустова, Р.И. Розина (ред.). М., 2008.

А.Ю. Русаков (Санкт-Петербург)

АЛБАНСКИЕ СВЕРХСЛОЖНЫЕ ВРЕМЕНА: СОСТАВ ФОРМ,
ДИАЛЕКТНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ, УПОТРЕБЛЕНИЕ¹

1. *Состав форм.* Албанскому языку свойственна чрезвычайно разветвленная перфектная система с наличием двух плюсквамперфектов (имперфектного и аористического), а также сверхсложных времен (ССФ), распространенных в диалектах (см. ниже), но встречающихся, хотя и ограниченно, и в литературных текстах² (см. Таблицу 1).

Системе албанского перфекта присуща своего рода рекурсивность, позволяющая порождать формы, подобные перфекту III и плюсквамперфекту III (образованные с помощью перфекта II и плюсквамперфекта II вспомогательного глагола, соответственно). Такие формы не отмечаются в стандартных грамматиках и большинстве диалектных описаний, но встречаются в диалектной речи и иногда появляются в текстах на литературном языке.

ССФ встречаются также:

в конъюнктиве:

<i>të</i>	<i>kem</i>	<i>pasë</i>	<i>bërë</i>
КОН.	иметь.НАСТ.КОН.1ЕД.	иметь.ПРИЧ.	делать.ПРИЧ.
<i>të</i>	<i>kisha</i>	<i>pasë</i>	<i>bërë</i>
КОН.	иметь.ИМП.1ЕД.	иметь.ПРИЧ.	делать.ПРИЧ.
<i>të</i>	<i>kem</i>	<i>qenë</i>	<i>bërë</i>
КОН.	иметь.НАСТ.КОН.1ЕД.	есть.ПРИЧ.	делать.ПРИЧ.
<i>të</i>	<i>kisha</i>	<i>qenë</i>	<i>bërë</i>
КОН.	иметь.ИМП.1ЕД.	есть.ПРИЧ.	делать.ПРИЧ.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-04-00581 «Корпусные исследования балканских языков»..

² Об ареальном распространении ССФ в языках Евразии см., прежде всего (Сичинава 2007; 2013: 125–166).

Таблица 1. Формы прошедшего времени в албанском языке*

	Активный залог	Неактивный залог
Аорист	<i>bëra</i> делать.АОР.1ЕД	<i>u bëra</i> РЕФЛ делать.АОР.1ЕД
Имперфект	<i>bëja</i> делать.ИМП.1ЕД	<i>bëheshia</i> делать.ИМП.ПАСС.1ЕД
Перфект	<i>kam</i> иметь.НАСТ.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>jam</i> быть.НАСТ.1ЕД. делать.ПРИЧ.
Плоскquam перфект	<i>kisha</i> иметь.ИМП.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>isha</i> быть.ИМП.1ЕД. делать.ПРИЧ.
Аорист II	<i>rata</i> иметь.АОР.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>qeshë</i> быть.АОР.1ЕД. делать.ПРИЧ.
Перфект II	<i>kam</i> иметь.НАСТ.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>kam</i> иметь.НАСТ.1ЕД. быть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.
Плоскquam перфект II	<i>kisha</i> иметь.ИМП.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>kisha</i> иметь.ИМП.1ЕД. быть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.
Аорист III	<i>rata</i> иметь.АОР.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>raia</i> иметь.АОР.1ЕД. быть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.
Перфект III	<i>kam</i> иметь.НАСТ.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>kam</i> иметь.НАСТ.1ЕД. быть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.
Плоскquam-перфект III	<i>kisha</i> иметь.ИМП.1ЕД. делать.ПРИЧ.	<i>kisha</i> иметь.ИМП.1ЕД. быть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

*ССФ выделены заливкой.

в кондиционале:

do të ket *pasë* *bërë*
БУД. КОН. иметь.НАСТ.КОН.1ЕД. иметь.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

do të kisha *pasë* *bërë*
БУД. КОН. иметь.ИМП.1ЕД. иметь.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

do të ket *qenë* *bërë*
БУД. КОН. иметь.НАСТ.КОН.1ЕД. есть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

do të kisha *qenë* *bërë*
БУД. КОН. иметь.ИМП.1ЕД. есть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.;

в адмиративе:

paskam *pasë* *bërë*
иметь.АДМ.НАСТ.1ЕД. иметь.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

paskësha *pasë* *bërë*
иметь.АДМ.ИМП.1ЕД. иметь.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

paskam *qenë* *bërë*
иметь.АДМ.НАСТ.1ЕД. есть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.

paskësha *qenë* *bërë*
иметь.АДМ.ИМП.1ЕД. есть.ПРИЧ. делать.ПРИЧ.;

Встречаются также случаи ССФ конъюнктива-адмиратива (о системе албанских наклонений см. (Breu 2010; Buchholz, Fiedler 1987: 133–153)).

2. ССФ: *время и место*. В первом значительном албанском письменном памятнике – «Служебнике» Гьона Бузука (1555) – мы встречаем 7 случаев употребления перфекта II и 10 плюсквамперфекта II (все формы неактивные). В произведениях албанских писателей XVII века – П. Буди и П. Богдани – имеются 19 ССФ в активном и неактивном залогах, см. (Schumacher, Matzinger 2013: passim; Mulaku 2012: 459–461).

Материалы Диалектологического атласа албанского языка (ADGjSh 2007), также как и многочисленные диалектологические описания свидетельствуют о том, что ССФ присутствуют практически во всех гегских диалектах, в большинстве переходных диа-

лектов, а также в некоторых ляберийских говорах (южнотоскская диалектная зона).

3. *ССФ: значение.* Сколько-нибудь детальное описание значения ССФ до сих пор отсутствует, большинство грамматик и диалектных описаний ограничиваются утверждениями о том, что действия, передаваемые ССФ, относятся к отдаленному прошлому и/или происходят до другого действия в прошлом. Наиболее точное описание значения ССФ мы находим в (Buchholz, Fiedler 1987), где указывается, что перфект II «signalisiert eine weit entfernte Vergangenheit; das Moment der Doppelzeitigkeit tritt dabei in den Hintergrund», в то время как плюсквамперфект II «[v]or allem dient ... zum Ausdruck einer 3.-n. Vergangenheit», см. также ценное замечание в (Fiedler 2004: 379, Ann. 46) о «прерванном предшествовании» («unterbrochene Vorzeitigkeit»), выражаемом перфектом II в современном гегском.

4. *ССФ: пилотное корпусное исследование.* На базе Албанского национального корпуса (содержащего на момент проведения работы примерно 16 млн. словоупотреблений) было проведено небольшое корпусное исследование албанских ССФ³ (см. Таблицу 2).

Надо отметить, что – согласно корпусным данным – СКФ являются весьма редкими формами. Для сравнения стоит привести количественные данные по другим перфектным формам, представленным в корпусе. Так мы имеем около 240 тысяч случаев употребления перфекта индикатива (обоих залогов), примерно 42 500 случаев употребления плюсквамперфекта индикатива и 2300 случаев употребления аориста II (аористического плюсквамперфекта).

Подробный анализ встречающихся в Корпусе ССФ см. в (Rusakov 2015). Здесь мы приведем лишь часть материала, относящегося к формам перфекта II активного залога и некоторые общие выводы.

³ Текстовая база Корпуса включает в настоящее время литературные, публицистические, научные, официально-деловые, религиозные тексты, созданные в основном в последние десятилетия XX – начале XXI в.

Таблица 2. Дистрибуция ССФ в Албанском национальном корпусе

Перфект II активного залога	23
Перфект II неактивного залога	85
Плюсквамперфект II активного залога	55
Плюсквамперфект II неактивного залога	21
Аорист III неактивного залога	1
Плюсквамперфект III неактивного залога	1
Перфект II неактивного залога конъюнктив	2
Плюсквамперфект II активного залога конъюнктив	1
Плюсквамперфект II неактивного залога конъюнктив	1
Перфект II неактивного залога кондиционал	2
Плюсквамперфект II неактивного залога кондиционал	2
Перфект II активного залога адмиратив	3
Перфект II активного залога адмиратив	1
Плюсквамперфект II неактивного залога адмиратив	3
Плюсквамперфект II неактивного залога конъюнктив-адмиратив	2

4.1. Большинство случаев употребления *перфекта II активного залога* могут быть рассмотрены в рамках понятия «неактуального прошедшего» (прекращенная ситуация, аннулированный результат и т. п., см. Сичинава 2013: 135–143):

- (1) «*Unë kam pasë qenë dikur i këtij mendimi, i kësaj shkrimje të të dy dialekteve*»
 Я иметь.НАСТ.1ЕД. иметь.ПРИЧ. есть.ПРИЧ. когда-то АРТ.
 этот.РОД.М.ЕД. мысль.РОД.М.ЕД. АРТ. этот.РОД.Ж.ЕД.
 слияние.РОД.Ж.ЕД. АРТ. АРТ. два диалект.РОД.МН.

‘Когда-то и я придерживался этого мнения о слиянии двух диалектов’
 (R. Ismajli).

Подобным образом могут быть интерпретированы 14 примеров из Корпуса.

Имеются один или два примера экспериенциального употребления перфекта II:

- (2) «*Shumë libra e romane kam pasë*
 много книги и романы иметь.НАСТ.1ЕД. иметь.ПРИЧ.
kënduar për këtë periudhë që natyrisht
 читать.ПРИЧ. о этот период который естественно
plotësonin kulturën time dhe më
 дополнять.ИМП.3МН. культура.Ж.ЕД.ВИН. мой.Ж.ЕД.ВИН. и Я.ВИН.
forconin urrejtjen për tiranët
 усиливать.ИМП.3МН. ненависть.Ж.ЕД.ВИН. к тираны

‘Я в то время прочитал много книг и романов (так! – *A. P.*), которые, конечно, обогатили мою культуру и усилили ненависть к тиранам’ (*E. Hoxha*).

Мы имеем тут как будто бы пример так называемого «ностальгического экспериенциального перфекта», см. (*Сичинава 2013: 140*), значение которого очень близко неактуальному прошедшему. Заметим, что этот пример может быть трактован и как случай прекращенной ситуации: возможно, Энвер Ходжа перестал читать «книги и романы».

Оставшиеся примеры демонстрируют значение, очень близкое значению нетаксисного плюсквамперфекта:

- (3) «*E di se edhe poeti Hysniqemal Merxhani*
 и знать.НАСТ.1ЕД. что и поэт Х. М.
ka pasë shkruar para gjysmë
 иметь.НАСТ.1ЕД. иметь.ПРИЧ. писать.ПРИЧ. перед половина
shekulli një vjershë për sytë
 век.ОТЛ.ЕД. один стихотворение для глаз

‘Я знаю, что поэт Хюсникемаль Мерджани также написал полвека назад визуальное стихотворение’ (*Газета «Koha», 2011.12.28, 2011*).

4.2. Некоторые выводы:

1. ССФ чрезвычайно редки в современном албанском, тем не менее они существуют и имеют свою собственную сферу употребления.

2. Базируясь на корпусных данных мы можем выявить две оси оппозиций внутри этой грамматической подсистемы:

А) Между подсистемами перфекта II и плюсквамперфекта II, при этом формы первой подсистемы демонстрируют, прежде всего, значения неактуального прошедшего (прекращенная ситуация, аннулированный результат и т. п.), формы второй подсистемы обладают значениями плюсквамперфектного типа (таксисными и нетаксисными), семантический оттенок неактуального прошедшего имеет, возможно, эпифеноменальный характер. Таким образом, албанские данные соответствуют типологическим представлениям о значениях ССФ в других языках, см. (Сичинава 2013: 125–164).

Б) Между подсистемами активного и неактивного залогов, формы второй подсистемы могут функционировать как неактивные параллели к формам «простых» перфекта и плюсквамперфекта, соответственно.

3. В целом эти формы не употребляются обязательным образом, когда имеется необходимость выразить соответствующее значение. Так, перфект второй не является основным грамматическим средством для выражения значения неактуального прошедшего, выражающегося более часто «обычным» плюсквамперфектом. В этом отношении ССФ напоминают албанские формы опатива и – *mutatis mutandis* – адмиратива.

ЛИТЕРАТУРА

- Сичинава 2007 – Д.В. Сичинава. Два ареала сверхсложных форм в Евразии: славянский плюсквамперфект между Западом и Востоком // Ареальное и генетическое в структуре славянских языков. Материалы круглого стола. М., 2007. С. 77–89.
- Сичинава 2013 – Д.В. Сичинава. Типология плюсквамперфекта. Славянский плюсквамперфект. М., 2013.
- ADGjSh 2007 – J. Gjinari, B. Beci, Gj. Shkurtaj, Xh. Gosturani. Atlasi dialektologjik i gjuhës shqipe. 1. Napoli, 2007.
- Breu 2010 – W. Breu. Mood in Albanian // Mood in the Languages of Europe / B. Rothstein, R. Thieroff (eds.). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2010. P. 447–472.

- Buchholz, Fielder 1987 – *O. Buchholz, W. Fiedler*. Albanische Grammatik. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1987.
- Fielder 2004 – *W. Fiedler*. Das albanische Verbalsystem in der sprache des Gjon Buzuku (1555). Pristinë: ASHAK, 2004.
- Mulaku 2012 – *R. Mulaku*. Gjuha e shkrimeve të vjetra shqipe: shek. XV–XVIII. Prishtinë: Instituti albanologjik i Prishtinës, 2012.
- Rusakov 2015 – *A. Rusakov*. Albanian Supercompound Verb Forms: a Corpus-based Study. In print.
- Schumacher, Matzinger 2013 – *S. Schumacher, J. Matzinger*. Die Verben des Altalbanischen. Belegwörterbuch, Votgeschichte und Etymologie. Wiesbaden: Hararsowitz, 2013.

М.С. Морозова (Санкт-Петербург)

FILLOJ SË BËRI:
АБЛАТИВ ОТГЛАГОЛЬНОГО ИМЕНИ
В КОНСТРУКЦИЯХ С ФАЗОВЫМИ ГЛАГОЛАМИ¹

Формы типа *së bëri* исторически представляют собой неопределенный аблатив единственного числа отглагольных имен действия среднего рода (NOM.SG.INDF *të bërë* ‘делание, дело, действие’, от *bëj* ‘делать’ – ABL.SG.INDF *së / të bëri*)². Как в ранних письменных источниках, так и в текстах на современном литературном албанском языке у этих форм можно отметить две основные функции.

Во-первых, беспредложный аблатив типа *së bëri* употребляется в сочетаниях с глаголами *pëlcas* ‘взрываться, лопаться; надрываться (со смеху), изнемогать (от жары)’, *vdes* ‘умирать’, *ngordh* ‘издыхать, околевать, умирать (груб.)’, *ngrij* ‘мерзнуть’, *shkulem* ‘быть охваченным (радостью, горем; тж. умирать со смеху)’, *ngjirem* ‘охрипнуть’ и некоторыми другими в функции обстоятельства причины (помимо этого, в беспредложном аблативе со значением причины в современном албанском языке употребляются только существительные *vapë* ‘жара, жар’, *gaz* ‘радость, веселье’, *uri* ‘голод’ и отадъективные артиклевые существительные *të ftohtë* ‘холод’, *të nxehtë* ‘жара’; в старых албанских текстах употребление беспредложного аблатива существительных для выражения различных обстоятельственных значений, включая значение причины, было более распространенным явлением). При этом формы

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ 14-04-00581 «Корпусные исследования балканских языков».

² Форма *së* – архаичная аблативная форма препозитивного артикля (в ИГ и с артиклевыми существительными) для существительных ед. ч. мужского и среднего рода, а также для мн. ч. всех трех родов (Demiraj 1988: 338-340). В современном албанском в перечисленных случаях употребляется форма *të*, тогда как *së* сохраняется в «застывших» аблативных формах отглагольных и отадъективных имен среднего рода типа *së bëri*, *së nxehti*.

типа *së bëri*, как правило, могут свободно замещаться предложными группами с тем же значением, которые в современном языке более частотны:

vdesin së qeshuri = *vdesin nga të qeshurit* = *vdesin nga e qeshura* ‘они умирают со смеху’;

u lodha së prituri = *u lodha nga pritja* ‘я устал от ожидания’³.

Во-вторых, после фазовых глаголов формы типа *së bëri* употребляются в позиции дополнения. В современном албанском языке в конструкциях с фазовыми глаголами, наряду с формами типа *së bëri*, зачастую употребляются безартиклевые существительные в accusative («классическое» прямое дополнение при переходном глаголе), обозначающие действие/процесс, и в подавляющем большинстве случаев – формы конъюнктива глаголов с тем же значением:

zemra pushoi së rrahuri = *zemra pushoi të rrahë* ‘сердце перестало биться’;

mbaroi së lari rrobat = *mbaroi larjen e rrobave* = *mbaroi të lan-te / lajë rrobat* ‘он(а) закончил(а) стирать одежду / стирку одежды’;

mbaroi së lari = *mbaroi të lahej / lahet* ‘он(а) закончил(а) мыться’⁴.

Выполненный М.А. Габинским статистический анализ употреблений формы типа *së bëri* в выборках текстов на албанском языке, созданных в период до 1940-х гг., и текстов, написанных

³ Аналогичным образом ведут себя перечисленные безартиклевые и отадъективные артиклевые существительные: *plasa vape* = *plasa nga vapa* ‘я изнемог от жары’, *ngordha të ftohti* = *ngordha nga të ftohtit* ‘я околел от холода’.

⁴ В редких случаях формы типа *së bëri* могут употребляться в составе ИГ с именами действия, образованными от фазовых глаголов: *pas mbarimit së ekzistuari* ‘после прекращения существования’, *pas mbarimit së lexuari* (= *pas mbarimit të leximit*) ‘после окончания чтения’.

в 1940–1960-е гг., показал, что именно «некаузальное» употребление с фазовыми глаголами является для этой формы наиболее типичным контекстом и, кроме того, становится в албанском языке все более частотным (Габинский 1967: 105).

Наше исследование употребления форм типа *së bëri* и функционально тождественных им форм конъюнктива с фазовыми глаголами в современном албанском языке было выполнено на материале Албанского национального корпуса объемом около 20 млн. словоупотреблений (http://web-corpora.net/AlbanianCorpus/search/?interface_language=ru), с привлечением при необходимости иных материалов, находящихся в свободном доступе в Интернете. Статистический анализ распределения изучаемых форм в Албанском корпусе осуществлялся с учетом типа текста (художественные, нехудожественные, газетные) и его региональной привязки (албаноязычные тексты, созданные авторами из Албании, Косово, Македонии). Была отмечена, в частности, более высокая частотность форм типа *së bëri* в текстах косовской газеты *Zëri* ('Голос') и македонской албаноязычной газеты *Koha* ('Время') по сравнению с текстами *Gazeta Shqiptare* ('Албанская газета'), выходящей в Албании, а также с большинством не-газетных текстов, в которых выбор чаще делался в пользу конъюнктива. Употребление конъюнктива в конструкции с фазовыми глаголами в современном литературном албанском языке, как показывает статистика, остается значительно более частотным, чем употребление в этой конструкции аблатива отглагольного имени типа *së bëri*.

Формы типа *së bëri* способны сочетаться с любыми инхоативными (*filloj, nis* 'начинать(ся)', *rifilloj* 'начинать(ся) заново' и т.д.), континуативными (*vazhdoj, vijoj* 'продолжать(ся)'), терминативными глаголами (*mbaroj, sos* 'заканчивать(ся)', *përfundoj, kryej* 'заканчивать(ся), завершать(ся)', *pushoj* 'переставать, прекращать(ся)', *ndal, ndaloj, praj* 'останавливать(ся)', *(r)resht* 'прекращать(ся), останавливать(ся)', *lërej* 'прекращать(ся), оставлять', *dështoj, ndërpres* 'прекращать(ся), прерывать(ся)', *shuaj* 'гасить, угасать; переставать', *ngopet* 'насыщаться, удовлетворять-

ся⁵). Наиболее частотным, как неоднократно отмечалось и в работах прошлых лет, является употребление с терминативными глаголами⁶. Сочетания фазовых глаголов с формами типа *së bëri*, равно как и с соответствующими формами конъюнктива, могут употребляться в контекстах с показателями нарушенного ожидания (наречия *akoma* ‘уже; еще’, *ende* ‘еще’); при наличии отрицания выражается кунктативное значение (‘еще не, так и не’):

- (1) *Jam bërë hanëme, kur akoma nuk kisha mbaruar së rrituri.*

Я стала женой, когда еще не стала взрослой (букв. ‘не закончила расти’).

(Ilir Levonja, “Një dasmë dhe një dashuri”)

- (2) *Miqtë ende s’kishin mbaruar së ardhuri.*

Друзья еще не перестали **прибывать**.

(Ismail Kadare, “Gjenerali i ushtrisë së vdekur”)

Отличительной особенностью форм типа *së bëri* является своеобразная «лабильность», позволяющая им образовывать две конструкции с различной актантажной структурой, «активную» (3) и «пассивную» (4). Финитная глагольная форма (конъюнктив) с тем же лексическим значением в этих конструкциях с необходимостью употребляется в форме активного или неактивного залога, соответственно:

- (3) *Kështu Zoti i shpërndau mbifaqen e tërë dheut dhe ata pushuan së ndërtuari qytetin. (= ata pushuan të ndërtojnë qytetin)*

И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали **строить** город.

(Dhjata e vjetër, Zanafilla, përkthimi i Shoqërisë Biblike e Shqipërisë)

⁵ Выражает значение, тождественное русской приставке *на-* в *насмотреться, накричаться*.

⁶ См. (Габинский 1967: 94–105; Buchholz, Fiedler 1987: 170). В албанской Академической грамматике форма типа *së bëri* упоминается только в употреблении с *mbaroj, pushoj* (Gramatika 1996: 187)..

- (4) *Drejtues të fondacionit kanë vendosur të përkrahin ndërtimin e shtëpisë, e cila ka filluar së ndërtuari në muajin gusht të këtij viti. (= ...e cila ka filluar të ndërtohet)*

Руководители фонда решили поддержать строительство дома, который начал **строиться** в августе этого года.

(“Zëri”, 2013.10.17)

В употреблении с инхоативными фазовыми глаголами конструкции с конъюнктивом и конструкции с формой типа *së bëri*, в зависимости от видо-временного значения глагольной формы и наличия аспектуально релевантных обстоятельств, могут выражать: начало актуального единичного действия (5), начало итеративно повторяющегося неактуального действия (6), начало узואльно повторяющегося действия (7). В целом эти конструкции демонстрируют параллелизм значений, основное различие заключается только в частотности употребления.

- (5a) *BKUK në Prishtinë është vepër e arkitektit kroat Andrija Mutnjakoviç dhe ka filluar së punuari në vitin 1982.*

Национальная и университетская библиотека в Приштине является работой хорватского архитектора Андрия Мутняковича. Она начала **работать** в 1982 году.

(“Koha ditore”, 2012.04.05)

- (5b) *...unë kam filluar të punojë që nga shtatori...*

...я начал **работать** с сентября

(<https://www.translate.com>)

- (6a) *Është e vështirë të dish ku të fillosh së vizituar thesaret historike me të cilat krenohet Egjipti.*

Трудно определить, с чего начать **посещать** сокровищницы истории, которыми гордится Египет.

(www.albpress.org)

- (6b) *...Përveç kësaj familja ka filluar të dëgjojë edhe zhurma të çuditshme.*

...Кроме этого, семья начала **слышать** также странные звуки.

(www.topalbaniaradio.com)

- (7a) ...*duke filluar së dëgjuari Erën që fryn në Shqipëri...*
 ...начиная **слушать** Ветер, который дует в Албании...
 (<http://www.forumishqiptar.com>)
- (7b) *Djali im ka filluar të dëgjojë muzikë të çuditshme.*
 Мой сын начал **слушать** странную музыку.
 (<https://www.facebook.com>)

Отмечено, что для выражения начала изменения интенсивности, темпа или пространственной характеристики («адвербиальное начинательное значение» (Недялков 1987: 187)) более предпочтительна конструкция с конъюнктивом, а не с формой типа *së bëri*:

- (8) *Mirëpo, pas zbutjes së Beogradit, sidomos pas miratimit të Ligjit për Amnisti, shqiptarët e atjeshëm filluan të ktheheshin më lirshëm në shtëpitë e trojet e tyre.*
 Однако, когда Белград смягчился, особенно после принятия Закона об Амнистии, албанцы начали **более свободно возвращаться** отсюда в свои дома и на свои земли.
 (Koha.mk, 2013.10.20)

ЛИТЕРАТУРА

- Габинский 1967 – М.А. Габинский. Возникновение инфинитива как вторичный балканский языковой процесс (на материале албанского языка). Л., 1967.
- Недялков 1987 – В.П. Недялков. Начинательность и средства ее выражения в языках разных типов // Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. Л., 1987.
- Падучева 2004 – Е.В. Падучева. Динамические модели в семантике лексики. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Плунгян 2011 – В.А. Плунгян. Введение в грамматическую семантику. Грамматические значения и грамматические системы языков мира. М., 2011.
- Храковский 1987 – В.С. Храковский. Семантика фазовости и средства ее выражения // Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. Л., 1987.

- Buchholz, Fiedler 1987 – *O. Buchholz, W. Fiedler*. Albanische Grammatik. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1987.
- Demiraj 1988 – *Sh. Demiraj*. Gramatikë historike e gjuhës shqipe. Prishtinë: Rilindja, 1988.
- Gramatika 1996 – Gramatika e gjuhës shqipe / Domi M. (Kryered.). Vëllimi II. Sintaksa. Tiranë, 1996.

Max Wahlström (Helsinki)

THE ELUSIVE BEGINNINGS OF BALKAN SLAVIC CASE LOSS:
TWO MYTHS

The development of the Bulgarian and Macedonian languages is characterized—in contrast to the other Slavic languages—by an almost total loss of case inflection. The most important developments leading to case loss can be dated roughly to a period between the 11th and 16th centuries. The lack of more specific datings for the changes that contributed to case loss often stems from the type of written evidence available: While there are several manuscripts created during the assumed period of the loss of case inflection, the texts either do not reflect the changes in the spoken language or only do so indirectly. Nevertheless, while searching for the first occurrences of the symptoms of case loss, scholars have sometimes overlooked the difficulties posed by the textual evidence, which has resulted in over-optimistically early datings of changes in the spoken language. These potentially erroneous datings also cause problems for the study of the role of Balkan Slavic within the Balkan linguistic area.

In this paper, I address two common assumptions about the written sources. First, I discuss the role of the so-called *Cserged Prayers* as evidence for spoken Bulgarian of the 12th and 13th centuries, and, second, I evaluate critically the often reported increase in the use of the preposition *кѣ* with the dative to mark addressees of communication in Middle Bulgarian and Macedonian manuscripts. In both cases, I argue for a cautious approach to the interpretation of the written evidence: The *Cserged Prayers* should not be regarded as representing a linguistic situation from several centuries previously, and the increase in the use of the preposition *кѣ* must be seen in terms of the translation tradition of the Greek source texts.

The loss of case inflection is partly explained by sound changes that rendered several case forms homonymous. Although these sound

changes were by no means unique in the Slavic world, in Bulgarian and Macedonian, unlike in the other Slavic languages, the increased case syncretism was not countered by reparatory analogies to re-establish the lost case distinctions. Instead, the Balkan Slavic languages resorted to analogical constructions and pronominal doubling. Many features of these novel strategies are similar to those displayed by other Balkan languages that, together with the Balkan Slavic languages, form the Balkan linguistic area. Yet, in Balkan Slavic, the majority of these changes are not observed until the 17th century in the so-called Damascene manuscripts.

The Slavic inhabitants of a village called Bolgárcserged in Hungarian, or Cergău Mic in Romanian, were the descendants of Bulgarians who were forced to move from northwestern Bulgaria to Transylvania in the 13th century (Miletič 1987 [1896–1900], 101–111). The *Cserged Prayers* are a small set of 19th century copies of earlier manuscripts, consisting of Protestant Lutheran hymns and other texts translated from German. The manuscripts display many characteristics of advanced case loss. The relative isolation of the Cserged Bulgarians from the other speakers of Bulgarian has led many scholars to assume that the *Cserged Prayers* give a *terminus ante quem* for these changes in the spoken language: the time of the expatriation of the Cserged Bulgarians in the 13th century (Bernl̃tejn 1948, 233; Svane 1961, 235). Yet what is often overlooked is Lubomir Miletič's (1987 [1896–1900], 116) note that the translations were based, at the earliest, on a hymnal first published in 1680, thus giving a 500-year period between the translations and the era whose linguistic situation they are often said to represent. To account for the case loss in the language of the Cserged Bulgarians, the possibility of a common drift must be taken into account (for the concept of drift, see Joseph 2013).

While searching for the signs of case loss, several researchers have noted a growing tendency to mark addressees of communication with *kb* and the dative, instead of the bare dative, in post-Old Church Slavonic (OCS) manuscripts, which is taken as an indication of an increase in analyticity of spoken Balkan Slavic (see, e.g., Steinke 1968, 89). However, based on, among others, Thomason's (2006) and Rusek's (1964) research,

I demonstrate that the variation between these constructions is attested in OCS too, with the reason being the word-for-word translation of the *prós* + accusative construction in Greek. In addition, in light of dialectal evidence and the Damascene literature, it is highly unlikely that the usage of *кѣ* and the dative represented an intermediary phase in the spoken language. Therefore, this structure is not a precursor of the construction with the preposition *na* which later replaced some major functions of both the dative and the genitive. However, some of its use in the manuscripts may be explained by an increase in formulaicity, which is also known to mask ongoing changes in the language.

REFERENCES

- Bernštejn, Samuil Borisovič. 1948. *Razyskanija v oblasti bolgarskoj istoričeskoj dialektologii. Tom 1, Jazyk Valašskih gramot XIV–XV vekov*. Moscow: AN SSSR.
- Joseph, Brian D. 2013. Demystifying drift. In Martine Robbeets & Hubert Cuyckens (eds.), *Shared grammaticalization: With a special focus on the Transeurasian languages*, 43–66. Amsterdam: John Benjamins.
- Miletič, Ljubomir. 1987 [1896–1900]. *Izsledovanija za bǎlgarite v Sedmigradsko i Banat*. Sofia: Nauka i iskustvo.
- Rusek, Jerzy. 1964. *Deklinacja i użycie przypadków w triodzie Chłodowa: Studium nad rozwojem analityzmu w języku bułgarskim*. (Prace komisji słowianoznawstwa 5). Wrocław: Polska akademija nauk.
- Steinke, Klaus. 1968. *Studien über den Verfall der bulgarischen Deklination*. Munich: Otto Sagner.
- Svane, Gunnar. 1961. O sintaksičeskom primenenii bolgarskogo člena v XVIII veke. A. Čergedskie teksty. *Scando-Slavica* 7. 233–251.
- Thomason, Olga. 2006. *Prepositional Systems in Biblical Greek, Gothic, Classical Armenian, and Old Church Slavic*. (University of Georgia PhD thesis: Athens, GA). https://getd.libs.uga.edu/pdfs/thomason_olga_a_200605_phd.pdf (23 April 2013).

Eric H. Prendergast (Berkeley)

OBJECTS IN THE BALKAN BEGINNING:
SYNTACTIC DISLOCATION AND THE SUBORDINATION
OF CASE TO DISCOURSE AND PHRASE STRUCTURE

Common among the features identified with the languages of the Balkan Sprachbund is the collapse of nominal Case into a three-way distinction between Nominative, Accusative, and Dative/Genitive (Sandfeld 1926; 1930, Schaller 1975) accompanied by an elimination of declensional Case morphology in common nouns (MacRobert 1982). This paper considers an alternative perspective on this famous Balkanism by examining the effect of sentential ‘beginnings’ on direct objects in three core Balkan languages: Macedonian, Albanian, and Aromanian. While neutral declarative sentential word order throughout the Balkan languages is Subject–Verb–Object, discourse-driven scrambling allows speakers to pre-pose the object to a position before the verb as a grammatical strategy for achieving discourse aims. Pre-posed objects may bear markers for case (Albanian definites), but they do not have to (Albanian indefinites, Macedonian, Aromanian). Nonetheless, the phenomenon of Balkan clitic doubling brings the structural Accusative case of these nominal constructions to expression through number and/or gender agreement between an Accusative clitic and the object noun. Balkan clitic doubling is a complex phenomenon – under some circumstances, it is facultative and discourse-driven; under other circumstances, it is a grammatically necessary part of sentence structure without which sentences are rejected as ill-formed – and the precise constraints that govern object doubling clitics vary between Albanian, Macedonian, and Aromanian (Friedman 2008). Nonetheless, in all three languages it may be observed that pre-posed objects, structurally-marked by their dislocation to the perceptually-privileged beginning of the sentence, the domain of ‘old information’ (DeLancey 2001, Gernsbacher 1990, Kim, Lee, & Gernsbacher 2004; Erteschik-Shir 2007), trigger unusual and

significant manifestations of object doubling. Based on the syntax of pre-posed objects and the phrasal nature of case expression in Albanian, Aromanian, and Macedonian, I argue that these core languages share (i) a subordination of Case expression to discourse context and (ii) phrasal, rather than fusional exponents of Case, corresponding Balkan syntactic developments that may be motivated from the conjectured social dynamic of Balkan language contact (Lindstedt 2000, Ilievski 2007).

WORKS CITED

- DeLancey, Scott. 2001. "Lectures on functional syntax," *Notes for the Summer School of the Linguistic Society of America held at the University of California at Santa Barbara*. <http://www.uoregon.edu/~delancey/sb/LECTI-9.DOC>
- Erteschik-Shir, Nomi. 2007. *Information structure: The syntax-discourse interface* (Vol. 3). Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Victor A. 2008. "Balkan Slavic dialectology and Balkan linguistics: Periphery as center." In *American Contributions to the Fourteenth International Congress of Slavists*. Bloomington, IN: Slavica.
- Gernsbacher, M.A. 1990. *Language Comprehension as Structure Building*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Ilievski, Petar. 2007. "The Balkan linguistic league: Past, present, and future." *Prilozi* 32(1): 19–28.
- Kim, S.-I., Lee, J.-H. and M.A. Gernsbacher. 2004. "The Advantage of First Mention in Korean: The Temporal Contributions of Syntactic, Semantic, and Pragmatic Factors." *Journal of Psycholinguistic Research* 33(6): 475–91.
- Lindstedt, Jouko. 2000. "Linguistic Balkanization: Contact-induced change by mutual reinforcement." *Studies in Slavic and General Linguistics* 28: 231–246.
- MacRobert, C.K. 1982. "The Balkan Type of Linguistic Contact" in *Papers in Slavonic Linguistics I*, ed. J. Ian Press. Birmingham: Department of Modern Languages, University of Aston.
- Sandfeld, Kristian. 1926. *Balkanfilologien: En oversigt over dens resultater og problemer*. Copenhagen: Bianco Lunos.
- . 1930. *Linguistique balkanique. Problèmes et résultats (Collection linguistique publiée par la Société de la Linguistique de Paris 31)*. Paris: Klincksieck (nouveau triage 1968).
- Schaller, Helmut Wilhelm. 1975. *Die Balkansprache: Eine Einführung in die Balkanphilologie*. Heidelberg: Carl Winter.

Т.В. Цивьян (Москва)

ПРЕДЛОЖЕНИЯ К «БАЛКАНСКОМУ ТЕЗАУРУСУ»:
ДЕЙКТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ

«Балканские чтения 13» построены на теме *начала*. *Начало* предстает *разным* и в *разном*: лексема – термин – концепт; текст, словесный и несловесный (сочетающий разные коды – визуальный, акустический, предметный и т. д.), но одновременно и *единым*, как своего рода *signum primum*, или «знак открывающий». Такой ракурс вводит *начало* во владения семиотики с ее классифицирующей (прежде всего) ролью. *Начало* закладывает порядок: оно *открывает* и тем самым выстраивает сотворение мира, сотворение человека; оно *открывает* миру человека, а человеку – мир.

Обсуждение принципов (*начал*) «Балканского тезауруса» предполагает, прежде всего, обсуждение остающегося дискуссионным вопроса *Balkanologia, Quo Vadis?* (заданного Н. Рейтером еще в 1981 г.), но начать его, как представляется, целесообразно с определения (хотя бы приблизительного) принципов самой структуры тезауруса.

Специфика балканистики, изучающей разное в едином и единое в разном, синхронию в проекции на диахронию и *vice versa*, пространство с птичьего полета и пространство, суженное до точки, «искони» и *hic et nunc*, «многонародную личность» (Н.С. Трубецкой) и индивида, приводит к разнообразию взглядов, методов, тем, иногда почти оппозиционному. Теория языковых союзов и языковых контактов более чем актуальна, и так же актуальна «Балканская лингвистика» К. Сандфельда; инициировавшая цепь книг с тем же или сходным названием. По сути, на протяжении более чем ста лет составляется кумулятивная, т. е., по определению, бесконечная, «балканская грамматика», одна на всех и многоликая. Новые теоретические предложения и новые повороты стимулируются, среди прочего, тем, что собрания конкретного материала не-

прерывно обновляются и пополняются. Балканистика продолжает оставаться дисциплиной *in processu*, и это поддерживает заложенную в ней особую творческую энергию. При этом в балканистику а priori заложена полемичность, «балканский темперамент» передается балканистам с их бурными спорами о предмете исследования, вплоть до его отрицания (ср. хотя бы вечную тему балканизмов).

Как сочетать весь этот *громокипящий кубок* в предполагаемом и предлагаемом здесь «Балканском тезаурусе»? Как объединить принципы, принятые в *Realencyclopädie Pauly-Wissowa* (и под.), с принципами теоретических штудий, в которых захватывается неограниченно широкий круг проблем, привязанных к балканскому времени и пространству? Штудий, в которых борются центробежные и центростремительные силы?

Главное – смело *начать*!¹

Начать можно с дейксиса. Анализ дейксиса в грамматической структуре балканского языкового союза (БЯС) кажется в этом отношении весьма перспективной темой. В основу анализа в данном случае положен коммуникативный аспект (предполагаемый стимул формирования БЯС)². Дейктические элементы и конструкции можно рассматривать в качестве «коммуникативного каркаса» грамматики БЯС. Тогда бюлеровское *ich – hier – jetzt*, учитывающее *я – пространство – время*, будет определять и самоидентификацию индивида, и его диалог с *du* или *sie*, т. е. *начало/основу* коммуникативного акта, притом как с одним, так и с несколькими собеседниками – от (двуязычного) диалога к (многоязычному) полилогу, вполне *балканская* ситуация.

В современной когнитивистике, где дейксису отводится весьма важное место, главное внимание уделяется синтагматике, т. е. разбо-

¹ Вооружившись, среди прочего, недавним опытом – МДАБЯ.

² Эту тему мы собираемся представить на ближайшем Конгрессе балканистов в Софии (2015); в болгарских изданиях публикуются и наши предшествующие работы – о дейксисе в системе болгарского глагола и о балканских партикулах=«звуковых жестах» в кругу понятия «эмфатического дейксиса», или «дейктической эмфазы».

ру конкретной ситуации на уровне дискурса, текста, предложения. Соответственно «протагонистами» становятся *партикулы* (в современном понимании термина, введенном в оборот Т.М. Николаевой): «дейктические частицы», одно-двухсложные «словечки», или форманты, показатели граммем (конечно, не только они, ср., хотя бы, дейкис, пронизывающий глагольные категории – вид, время, наклонение; хотя обслуживается он, по большей части, теми же партикулами). На них держится синтаксический каркас высказывания/ текста, они «выстраивают» ситуацию, в которой происходит само- и взаимоотождествление персонажей–участников *балканского* (см. выше) диалога/полилога, они в большой степени обеспечивают успешную коммуникацию. Приходят ли партикулы в синтагматику из парадигматики, или уходят в парадигматику из синтагматики³ – в данном случае это представляется несущественным. Главное, что балканские языки выработали чрезвычайно интересную и разветвленную дейктическую систему, захватывающую и формальный, и семантический уровень и, не в последней степени, вносящую свой вклад в «поэзию грамматики». Тенденция к аналитизму в именной и глагольной парадигме, развитие системы артиклей и предложных конструкциях, аналитическое образование степеней сравнения, местоименная реприза, среди прочего, ритмизирующая текст, так же, как и живописный «балканский набор» междометий, его расцвечивающий, и т. п., да, собственно, почти весь основной список балканизмов, так или иначе, включает партикулы.

И если мы остаемся в рамках БЯС (как в диахронии так и в синхронии), то не стоит ли рассматривать дейктическую систему БЯС как некий *над-балканизм* – со всеми вытекающими отсюда следствиями?

³ Отдаем себе отчет, что здесь возникает проблема курицы и яйца, но поскольку она имеет два решения, постольку у нас есть право выбора – учитывать оба направления.

Анастасия Петрова (Велико Търново)

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ДИАХРОННАТА ПРЕДОПРЕДЕЛЕНОСТ НА ФРАЗЕОЛОГИЧНАТА СЕМАНТИКА

Фразеологията е област, която отразява особеното „пречупване” на реалния свят в човешкото съзнание. В нея много отчетливо се проявява антропоцентричността на езика, сложната мрежа от субектно и етнокултурно ориентирани представи, образи, концепти и културни модели. Активното изследване на когнитивно-дискурсивните фактори за протичането на този процес възвръща актуалността на проблема за съотношението между синхронния и диахронния подход в анализа и откроява факта, че проучването на механизма на вариативност, езикови изменения и направляващи ги регулярни тенденции предоставят неизползван пълноценно ресурс за обяснение на синхронните езикови явления.

За съвременната лингвистика синхронията и диахронията са различни методологически аспекти (перспективи) в анализа. Акумулираният опит в областта на фразеологията убеждава, че двете гледни точки трябва да бъдат „примирени”, а не вкарвани в „непримирима антиномия”, защото диахронният факт има дял във формирането на синхронния (Косериу 1963: 326). Съвременното разбиране на езиковото явление се осъществява с внимание към връзките му както с други елементи в исторически формиралата се система, така и с предходни и следващи негови състояния.

Осъществената вече „теоретична среща” на двата подхода (по сполучливия израз на Л.П. Дронова (Дронова 2009: 116–123)) е предопределена от няколко детайла, свързани със самата природа на фразеологизма. От една страна, за говорещия фразеологичната единица безспорно е синхронен факт, защото нейният съдържателен план е „синхронизиран” (Косериу 1963: 342) с когнитивната реалност на носителя на езика. Основателно когнитивно и лингвокултурологично ориентиранията изследвания се фокусират върху

синхронния пласт и най-късно активираните мотивационни връзки, защото само те са от значение за колективното езиково съзнание при тълкуването на фразеологичната семантика (вж. интересните наблюдения в Пиирайнен 1997: 92–93). От друга страна, фразеологичната единица не възниква изведнъж и с първата употреба на свободното словосъчетание, а се установява в езика постепенно. В този бавен процес семантиката – деликатно преплита в метафоричното взаимодействие на двата вербално-образни комплекса както съвременни, така и стари пластове от знания. Освен това, активното вариране на фразеологизма в речта е свързано с непрекъснато „обиграване” на образа и изграждане на контекст, в който произвеждащото значение при всяка употреба изплува отново, за да стане фон на актуалното. Съвместяването на диахронната характеристика (представена от *вътрешната форма*) и синхронната характеристика (*фразеологическото значение*) създава особена усложненост (двуплановост) и допълнителни оттенъци в семантиката, които предизвикват семантичната динамика, раждаща експресията на израза. Оттук и натрапчивото усещане у изследователя, че без диахронен подход решаването на въпроса за фразеологичната семантика, вариативността и тъждеството би било невъзможно.

В.М. Мокиенко основателно определя това „семантично колебание” като движение към неутрализация на опозицията *синхрония – диахрония* (Мокиенко 2013: 74–82). То се усеща особено силно при единици, в основата на които лежи забравено културно знание. Повод за размисъл в тази посока предоставя корпусът от широко разпространени идиоми, метафоризиращи чрез образа на насекомо различни понятия за вътрешни състояния и настроения на човека (‘глупост’, ‘безумие’, ‘упорство’, ‘лекомислие’, ‘каприз’, ‘опиянение’, ‘гняв’, ‘коварство’, ‘тайни помисли’, ‘смелост’, ‘хитрост’, ‘ум’, ‘състояние преди смъртта’, ‘магьосническо знание’, ‘тежки тягостни мисли’ и др.). Те изглеждат като „фрагменти от текст, отнасящ се към митологията на висшето знание” (Терновская 1984), срв. следните балкански примери: бълг. *пускам муха* (*мухи, бръмбар, бръмбари*) в *главата* на някого, диал. *турям бълха в ухото* ‘внушавам на някого някаква неприятна, натрапчива мисъл, която почва да

го вълнува, тревожи'; ср. *турити* некое *бубу* у *главу*, *метнути* (*пущити*) некому *бубу* у *уво* (*ухо*) 'казвам някому нещо, което го обезпокоява'; гр. *βάζω ψύλλους στ' αυτιά* 'подстрекавам' и др.¹ Изразите носят митологични следи, свързани с ентомологичната символика на *душата*. Вярата във въздухообразна природа на душата подтиква въображението да я види въплътена в летящо същество (пеперуда, муха, пчела, птица и под.), по определен начин свързано със света на мъртвите (Шевалие, Геербрант 1996: 272–273; Мифы народов мира 1988/2: 188). Тези изрази потвърждават извода, че когато съвременното съзнание осъществява метафоричното проектиране, то не се стреми към «правилен» буквален прочит, затова фреймът източник, осигурил изходните когнитивни структури за метафоричното проектиране, може да очертае и нереална картина (насекомо, влязло в главата на човека). Създаденият от Д. Доброволски и Е. Пирайнен изследователски апарат (*когнитивно моделиране*) (Dobrovol'skij, Piirainen 2005: 169–170) позволява улавянето и описанието на извършените от съзнанието когнитивни операции (вид концептуално *смесване*) над хетерогенните структури от знание, които биха изглеждали приблизително по следния начин:

а) макар в действителност да е невъзможно да се пусне насекомо в главата на някого, можем да си представим подобна картина;

б) насекомото в главата е чуждо тяло, което се движи бързо и предизвиква неприятно усещане;

в) насекомото в главата може да се асоциира с натрапчива мисъл, която безпокои, смущава и тревожи.

При анализа на «изплувалия» визуален (синхронен) образ се откроява интересна картина. В съдържателния план на знака е кодирана информация не само от взаимодействието на прякото и актуалното значение, но и от активирането на богат образен потенциал (различен във всеки дискурс). Устойчивият израз е акумулирал знания за определени стереотипи от миналото, но съвременното съзнание не активира тази информация, защото първоначалният

¹ Примерът е заимстван от (Dobrovol'skij, Piirainen 2005: 169–170). Моделът е изследван подробно в славянските и балканските езици (Терновская 1984; Петрова 2003).

образ, „възбудил” израза (*душата* в образа на *муха*), е вече забравен. Говорещият използва при интерпретацията на идиома наличното знание, а ентомологичната лексема играе ролята на „промеждутъчно звено” между това знание и „забравената” информация. „Когнитивният запас” на израза е видоименен и „достроен” интуитивно в съответствие със съвременната картина на света (срв. Феоктистова 1999: 175–178).

Семантиката на фразеологичния знак е многослойно образувание. В процеса на съществуването си в речевата дейност на колектива фразеологизмът се изменя и актуализира, но това не му отнема свойството да бъде относително устойчив във времето и пространството микротекст, функциониращ като системно организирано цяло. Измененията в реализацията на фразеологичния знак са подчинени на стремежа постигнатото състояние на равновесие между различните пластове информация да се пресъздава отново и отново от носителите на езика. Това го поддържа жив, обезпечава неговата непрекъснатост и функциониране, запазва системата от възможности и го съхранява един и същ и отвъд рамките на синхронията. Фразеологията отвежда категорично до извода за “интегрирана синхрония”, в която функционирането на езика (и всяка единица в него) съвпада с езиковите изменения (Coseriu 1980: 136, 144; цит. по: Келлер 1997: 221). Синхронното състояние на всяка фразеологична единица се отличава с динамика, гъвкавост и адаптивност при всяка употреба. То може да бъде разтълкувано само с комплексното прилагане на синхронни и диахронни методи.

Резултатите от постоянното нарушаване на „идеалния” синкретизъм между *синхронията* и *диахронията* в процеса на речева употреба и в хода на развитие на единицата са формулирани от В. Мокиенко: колкото по-конкретна е представата, заключена в буквалното значение, толкова по-интензивно е противоречието между буквалното и актуалното значение и оттам – по-силна е експресията; колкото повече асоциации и представи се наслояват в знаковата семантика, толкова диахронната предопределеност на единиците е по-осезаема (Мокиенко 1980: 163–172; Мокиенко 2013: 74–82). Практическите резултати от „срещата” на синхронния и диахрон-

ния подход са свързани с разкриване на мотивацията на единицата, основна задача пред съвременния фразеологичен анализ.

ЛИТЕРАТУРА

- Дронова 2009 – *Л.П. Дронова*. Синхрония и диахрония: отложенная встреча? // Вестник Томского государственного университета. Филология. Томск, 2009. № 3 (7).
- Келлер 1997 – *Р. Келлер*. Языковые изменения. О невидимой руке в языке / Пер. с нем. и вступ. ст. О.А. Костровой. Самара, 1997.
- Косериу 1963 – *Э. Косериу*. Синхрония, диахрония и история. Проблема языкового изменения / Пер. с исп. И.А. Мельчука // Новое в лингвистике. Вып. 3. М., 1963.
- Мифы народов мира 1988 – Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 1–2.
- Мокиенко 1980 – *В.М. Мокиенко*. Славянская фразеология. М., 1980.
- Мокиенко 2013 – *В.М. Мокиенко*. О семантическом единстве синхронии и диахронии во фразеологии (Водой не разольёшь) // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Ред. кол. М.Л. Ковшова, В.В. Красных, А.И. Изотов, И.В. Зыкова. М., 2013. Вып. 46.
- Петрова 2003 – *А. Петрова*. Езиковата метафора и балканската картина на света (върху материал от семантичното поле ‘отрицателни емоции’ в балканските езици). Велико Търново, 2003.
- Пиирайнен 1997 – *Е. Пиирайнен*. „Область метафорического отображения” – метафора – метафорическая модель (на материале фразеологии западно-мюнстерландского диалекта) // Вопросы языкознания. М., 1997. № 4.
- Терновская 1984 – *О. Терновская*. Ведовство у славян. II: Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Феоктистова 1999 – *А.Б. Феоктистова*. Культурно значимая роль внутренней формы идиом с позиций когнитологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999.
- Шевалие, Геербрант 1996 – *Ж. Шевалие, А. Геербрант*. Речник на символите. София, 1995. Т. 1–2.
- Dobrovol'skij, Piirainen 2005 – *D.O. Dobrovol'skij, E. Piirainen*. Figurative Language: Cross-Cultural and Cross-Linguistic Perspectives. Current Research in the Semantic-Pragmatic Interface. Vol. 13. Amsterdam: Elsevier, 2005.

Мотоки Номати (Саппоро)

О НАЧАЛЕ НОВОЙ «ДЕЗИНТЕГРАЦИИ»
И «ИНТЕГРАЦИИ» СЕРБОХОРВАТСКОГО ЯЗЫКА:
ЭТНОЛЕКТ ГОРАНЦЕВ И ИХ ИДЕНТИЧНОСТЬ
В СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

Как известно, сербохорватский литературный язык, который сформировался в середине XIX века, в результате процесса дезинтеграции СФРЮ распался на четыре национальных языка, т. е. на сербский, хорватский, боснийский/бошняцкий и черногорский. Хотя все еще существуют споры о статусе и взаимоотношениях этих языков (см. Kordić 2010, Пипер 2009), сегодня они все чаще считаются отдельными языками и примерами аусбау-языков по терминологии, введенной в лингвистику Х. Клоссом (Kloss 1967).

В этом контексте часто упускается из виду тот факт, что на территории бывшей СФРЮ наблюдается еще несколько движений меньшинств южнославянского происхождения за «свои языки», которые традиционно считались и считаются лишь диалектами и, следовательно, не имели в свое время официального статуса. В качестве примера мы можем назвать этнолекты буневцев (в Воеводине) и горанцев (в Косово). В настоящем докладе рассматривается только второй случай.

Горанцы являются исламизированными славянами, которые живут в регионе, называемым Горой. Сегодня этот регион пересекают границы трех стран: Албании, Македонии и Косова. Их язык принадлежит балканизированному диалекту южнославянского диалектологического континуума. Согласно Младеновичу (2001), это переходный говор между сербским и македонским языками, но по сей день мнения о принадлежности этого этнолекта к одному из языков часто разделяются. Его причисляют к серб(охорват)-скому (Хасани 1987), боснийскому (Jahić и др 2000), болгарскому (Кочева-Лефеджиева 2005) и македонскому (Видоески 1998).

В этом отражаются не только научные взгляды исследователей, но и этно-политические отношения.

Названное движение за повышение статуса языка горанцев в Косово можно объяснить в двух новых политических контекстах: во-первых, на уровне бывшей СФРЮ, появление «новых», но весьма похожих литературных языков, происходящих из одного сербохорватского языка, позволило горанцам осознать возможное официальное сосуществование аусбау-языков в качестве литературных. Во-вторых, в более широком контексте это явление теснейшим образом связано с лингвистической политикой Евросоюза, который поддерживает многоязычность, особенно языки меньшинств, и от которого правительство Косова ожидает и действительно получает разного рода помощь. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в переписи населения Косова 2011 года в первый раз появилась возможность выбрать горанский этнос (Kosovo Census Atlas 2013). Кроме того, уже через год был сформирован Комитет по вопросам языковой политики при администрации президента Косова, в работе которого участвуют представители восьми языков, в том числе и представители «горанского языка» (Uredbe 2012). Несмотря на то, что в Косово в данный момент горанский язык не имеет такого официального статуса, какой имеют турецкий, боснийский и цыганский языки (Constitution 2008), появление «горанского языка» в официальном документе наряду с сербским и боснийским языками означает, что горанцам явно открыли возможность иметь самостоятельный язык.

Однако надо отметить, что наблюдается и, на первый взгляд, противоположное движение, а именно добровольное движение к соединению с «большими» народами, такими как боснийцы или македонцы, с которыми горанцы имеют общие признаки помимо языковой близости (например, общая история, схожая политическая судьба, религия и т. д., см. Alexander 2013 и др.). В связи с этим, на выбор их этнической и языковой принадлежности – дезинтеграция или интеграция – определенное влияние оказывают политические отношения южнославянских стран.

Принимая во внимание все вышеуказанное, в данном докладе анализируется косовская горанская идентичность, основные этапы ее развития и современное состояние, а также причины появления противоположных движений у горанцев сегодня.

ЛИТЕРАТУРА

- Видоески 1998 – *Б. Видоески*. Дијалектите на македонскиот јазик. Т. 1. Скопје, 1998.
- Кочева-Лефеджиева 2005 – *А. Кочева-Лефеджиева*. За българския език в Косово // Езиковедски проучавања в памет на проф. Йордан Заимов. София, 2005.
- Младенович 2001 – *Р. Младеновић*. Говор шарпланинске жупе Гора // Српски дијалектолошки зборник XLVIII (2001).
- Пипер 2009 – *П. Пипер*. О природи граматичких разлика између српског и хрватског језика // Јужнословенски језици: граматичке структуре и функције / Отв. ред. П. Пипер. Београд, 2009.
- Хасани 1987 – *Х. Хасани*. Горанске народне песме. Приштина, 1987.
- Alexander 2013 – *R. Alexander*. Language and Identity: The Fate of Serbo-Croatian // *Entangled Histories of the Balkans. Vol. 1: National Ideologies and Language Policies* / R. Daskalov, T. Marinov (eds.). Leiden, 2013.
- Jahić и др. 2000 – *Dž. Jahić, S. Halilović, I. Palić*. Gramatika bosanskog jezika. Zenica, 2000.
- Kloss 1967 – *H. Kloss*. Abstand languages and Ausbau languages // *Anthropological Linguistics* 9 (1967). P. 29–41.
- Kordić 2010 – *S. Kordić*. Jezik i nacionalizam. Zagreb, 2010.

ИСТОЧНИКИ

- Constitution of the Republic of Kosovo (2008) – Электронная публикация. Режим доступа: <http://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Constitution.of.the.Republic.of.Kosovo.pdf>, проверено 06.03.2015.
- Uredbe 2012 – Republika Kosova. Uredbe br. 07/2012 o kancelariji poverenika za jezike. Электронная публикация. Режим доступа: http://www.komisioneriks.org/repository/docs/Uredba_Regulore_Regulation__07_2012.pdf, проверено 07.03.2015.
- Kosovo Census Atlas (2013) – Электронная публикация. Режим доступа: https://ask.rks-gov.net/ENG/pop/publications/doc_details/1125-kosovo-census-atlas-, проверено 06.03.2015.

БАЛКАНЫ И БАЛКАНИСТИКА

Култура

Петя Асенова (София), *Уте Дукова* (Франкфурт на Майн)

ОТЪЖДЕСТВЯВАНЕ НА ПРЕДСТАВАТА ЗА НАЧАЛО И КРАЙ В БАЛКАНСКИТЕ ЕЗИЦИ И КУЛТУРИ

1. Време и пространство

Двата основни типа на възприемане на извънезиковата действителност – спационалното и темпоралното – се намират във взаимодействие с двете фундаментални свойства на материята – пространството и времето. Съгласно теорията за относителността на Айнщайн („частна теория на относителността” 1905 г.) пространството и времето се обединяват в единна форма на съществуване на материята – пространство-време (Степанов 1985: 125) или както е днес модерно да се казва – „хронотоп”.

Пространството като сетивно възприемано е по-конкретно от времето. От това логично следва темпоралните различия (разполагане на събития във времето) да се предават чрез пространствени представи.

Известна е езиковата взаимнообратимост на времето и пространството (Яковлева 1994: 56–59; Цивьян 1999: 105). В балканския ареал тя например се проявява в паралелното семантично развитие на гр. *ἄρον*, лат. *saeculum*, алб. *shekull*, бълг. *век*, което обединява човешкия живот, дълго време, вечност и видимия свят, и в налагането на *път* за краткост в българския език, алб. диал. *shteg = herë* (Fjalor 1980). Така и анализираниите тук лексеми от балканските езици имат и пространствено и времево значение.

2. Тъждество *начало* / *край*

В центъра на нашето внимание стои фактът, че често термините за *начало* и *край* не са разграничени.

В основата на отъждествяването им стои егоцентричният поглед на човека: началото и краят се възприемат като пределни точки, ограничители на един отрязък от пространство или време. Началото и краят на *отсечката* [---] (като геометричен термин) като част от *правата* $\leftarrow \rightarrow$ на времето или пространството:

Начало [-----] край

си сменят местата със смяната на перспективата.

а. *Начало* и *край* като отсечка, отрязък, нишка за шиене

Начало. Стбългар. ис-кони ‘в началото’ и конець ‘край’ възлизат към праслав. **kan-*, което е в отгласно родствено отношение с **na-četi* ‘започвам’, с производно стб. *начало* (българ. диал. *начело*, в литеатурния език изместено от русизма *начало*). В съвременния български език *конец* означава ‘нишка’. По същия начин в албанския език етимологично са свързани *fill* ‘конец, нишка за шиене’ и *fillim* ‘начало’, срв. *zë fill* ‘започвам’ (Orel: 97), букв. ‘да хвана нишката’. Освен споменатите по-горе фразеологизми *zë / marr fill* ‘започвам, водя началото си’, *nga ta zë fillin* ‘откъде да я захвана, откъде да започна’ срв. още и следните:

ia gjej fillin ‘да разкрия на нещо източника, началото, причината’, съотв. *da му хвана края* ‘да намеря на нещо началото’

është në fill të vdekjes (dikush) = është në buzë të varit (të gropës) ‘е пред прага на смъртта, на ръба на гроба’ (Thomai 1999: 290–291; Fjalor 1999: 85).

Край. В българския книжовен език *край* е обикновената дума за свършек, но в израза *от край време* очевидно значи ‘начало’. Дефиницията, дадена от Найдено Геров „дето се начина или свършва нещо” и фразеологизмите *от край до край* и *вързвам двата края* раз-

криват, че в основата на номинацията стои представата за отрязък, което се потвърждава и от етимологичната връзка с **krajiti* ‘кроя’. Подобна представа се намира в нем. *ein Ende Garn, ein Ende Wurst*.

Концепцията за отсечка може да стои и в основата на гр. *τέρμα* ‘точка във времето или пространството, където нещо свършва’: *Το τέρμα του λεωφορείου* ‘последната спирка на автобусна линия, бълг. *на края на рейса*’, *Έφτασα ως το τέρμα του δρόμου* ‘Стигнах до края на пътя’. Според Μπαμπινιώτης и Pfeifer, 1469, който дава и значението ‘цел (на хиподрум)’, стгр. < **ter-mη* < ие. **ter-* ‘дупча, пронизвам, прониквам’, е сродна с лат. *termin, -inis* ‘граница, предел’, средно-високо-немски *Trumm* ‘развалини, останки’, санскр. *tārati* ‘преминавам отсреща’.

Значението ‘цел’ изключва обратимостта към начало.

в. Начало и край – аналогии с човешкото тяло

Важна роля за номинацията на *начало* и *край* играе аналогията с човешкото тяло. Главата и челото се възприемат не само като начало, но и като най-важната, най-почетната част на тялото.

глава

Рум. *cap* ‘глава’ може да значи ‘начало’, но и ‘край’: *capul satului* ‘началото или краят на селото’, *cap de an* (/ *de săptămână, de iarnă*) ‘начало на годината / на седмицата / на зимата’; *din capul locului* ‘от началото, от началния момент’; *din* (/ *de la*) *cap* ‘от началото, от началото на реда столове, хора’, *cap de coloană* ‘начало на колоната, човек, който стои начело на колоната’ (срв. итал. *Capodanno* ‘Нова година’, *da capo al fine* ‘от начало до край’, но и *in capo al mundo* ‘на края на света’).

Бълг. *глава* ‘извор, начало на река’.

Алб. *krye* ‘извор, начало на река’, ‘начало на нещо’, ‘начало на време’: *Në krye të vitit* ‘в края на годината’.

Алб. *kokë* ‘извор на река’, ‘начало на колона от хора’.

чело

Алб. *ballë* ‘чело’, ‘начало на нещо, на годишно време’, ‘най-почетно, най-хубаво’.

В аналогия към човешкото тяло стои противопоставянето на *gore* = *начало* и *долу* = *край*:

Алб. *tajë* ‘врѣх’: *fund e tajë* ‘от главата до петите’.

Алб. *сер* ‘врѣх, ъгъл, рѣб; врѣх на ъгъл’: *serat e tryezës (e shamisë)* ‘ъглите на масата (на забрадката)’, *në ser të arës (të rrugës)* ‘на края на нивата (на улицата)’, *në ser të fshatit* ‘на края на селото’, *u ul në një ser* ‘седна в един край’;

Гр. *ἀκρη* ‘начална и крайна точка; отдалечено място’ стгр. < *ἄκρος* ‘остър, горен, най-висок’ (Μλαμπινιώτης), *ἀκρα* ‘врѣх’: *Στην ἀκρη του χωριού* ‘в края на селото’, *Κατοικεί στην ἀκρη της πόλλης* ‘Живее в края на града’; *Στην ἀκρη του γκρεμού* ‘На рѣба на пропастта’ *Στην ἀκρη της θάλασσας / της λίμνης / του ποταμού* ‘край морето / езерото / реката; на брега на морето / езерото / реката’; *ἀκρη δεν έχει ο ουρανός* ‘край няма небето, небето е без начало и без край’, *ἀκρη δεν έχουν τα βόσανα του*. ‘Край нямат мъките му’; *Εφτασε στην ἀκρη της γης*. ‘Стигна до края на земята.’ *Κάτσε σε μιαν ἀκρη και μη μιλάς*. ‘Седни в един край и не говори!’ и във фразеологизма: *βρίσκω / βγάζω ἀκρη* ‘намирам/хващам края на нещо = намирам началото на ред логически разсъждения, които водят до решение на проблемите’.

Като противоположност на „глава” се явява „дъно”: алб. *fund* < lat. *fundus* ‘дъно’ (Orel), което най-добре представя опозицията *gore/долу*, като противостои на „начало” (= *gore*), напр. *fund e krye* ‘от началото до края, букв. край и глава’ (Fjalor 1999: 93).

В алб. *fund* не губи етимологичното си значение „дъно, дълбочина”: *fundi i pusit* ‘дъното на кладенеца’, *fundi i kazanit* ‘дъното на казана’, *fund ranor i detit* ‘пясъчното дъно на морето’, от което се е развило преносното значение ‘граница, предел, където завършва нещо в пространството или във времето’: *fundi i fushës (i vargmalit)* ‘краят на гората (на билото)’, *fundi i romanit* ‘краят на романа’; *i vuri fund* ‘слагам край на нещо, завършвам го’; *i erdhi fundi* ‘дойде му краят (смъртта)’

Фразеологизми: *në fund të botës* = *на края на света* ‘много далеч’; *fundi i fjalës* ‘накратко, с две думи (букв. края на думата)’; *në fund e në bisht* = *në fund të fundit* ‘в края на краищата’ (Thomai 1999:

316); *i jap fund = a duce a bun sfârșit = дίνω τέλος* ‘слагам край, завършвам’; *i nxori (i gjeti, i qiti) fundin = хващам му края* ‘разбирам’ (Fjalor 1999: 92) = *ia gjej fillin* ‘хващам му края’.

Бълг. *В дъното на коридора = в края*.

3. Начало като движение, жест

В балканските езици се очертава и група глаголи за означаване на начало, в основата на които стои концепцията за движение, залавяне, жест:

тръгвам

Алб. *nis* ‘тръгвам’ и ‘започвам’ (вж. и Цивьян 1999: 295), *nisje* ‘тръгване’ и ‘начало’.

Бълг. *тръгвам* ‘започвам да вървя’, ‘(за река) имам началото си някъде’.

Гр. *αρχή* ‘начало: първата точка в пространството или времето, от която се задвижва действие, дело, състояние, събитие’. Етимологически по-старото (от омирово време) значение на гл. *ἀρχω* е ‘αρχίζω – започвам’ = ‘ξεκινώ – тръгвам, задвижвам се’, значението ‘упражнявам власт’ е производно.

отварям

Алб. *hap* ‘отварям’, *hapje* ‘отваряне, откриване’, а от там ‘начало на нещо; времето, когато започва нещо’.

Бълг. *отварям* ‘поставям началото на някаква работа, започвам да върша нещо’.

Гр. *ανοίγω* ‘отварям’, *άνοιξη* ‘пролет’.

хващам

Бълг. *вземам, поемам, хващам* = започвам.

Алб. *tarr, zë, kap* ‘хващам, започвам’.

Рум. *a lua* ‘хващам, започвам’; *începe* ‘започвам, зачевам’ < лат. *incipere*, производно от *capere* ‘вземам, хващам’.

При тази група няма взаимоотношност на *начало* и *край*.

И така, началото се схваща като изходна точка, първо съприкосновение; точка на залавяне, захващане – оттук се прави асоциация с „първо, ново, младо“:

нов стб. *новоје* вино ‘младо вино’ (Мар., Зогра. и др.), гр. *οἶνο νέος*;

нов месец, нов огън ‘божи гняв, див огън’ (Шуменско; Долно Езерово, Бургаско; Чанакча, Чаталдженско); синоними *млад месец, млад огън, първо грозде, първенче* имат важно значение в народната митология (Стойнев 1994). Голяма е сакралната и семантична натовареност на „първо“ в развитието на новородено дете (Седакова 2007: 254).

4. Общи наблюдения

1) Разглежданите тук термини свидетелстват за антропоцентрична концепция на *начало* и *край*. Човекът определя гранични точки на хоризонтална или вертикална ос и неговата перспектива отрежда стойността им като начало или край.

2) Лексемите, означаващи *начало*, по-често изключват значението *край*. Обратно, *край* може да означава (почти) винаги и *начало*. Тъждеството е възможно при концепта *край* ‘парче, отрязък, предел, граница’.

3) Повечето от анализираните термини са метафорични. Това се отнася особено за албанския език.

4) Докато концепцията за хоризонталната времева ос като основна когнитивна единица е широко разпространена, а в науката – общоприета, в балканските езици е застъпена и концепцията за вертикално протичане на времето, което може да се обясни с поставянето на началото горе, срв. алб. *ballë e fund* ‘начало и край’, а също и семантичния развой ‘отгоре, от високо’ > ‘отдавна, от старо време, от самото начало’: гр. *ἄνωθεν* ‘отгоре’ и ‘отдавна’, лат. *supra* ‘отгоре’ и ‘по-рано’, стб. сз *горы* ‘отгоре, от високо’ и ‘отначало’, където според Ф. Муриянов се отнася за калка от гръцки (Муриянов 1978: 54), съответстващо на алб. *në krye të katër ditëve = pas katër ditësh* ‘след четири дена’.

Тази концепция съпътства представата за хоризонталното измерение на времето, напр. в алб. *Për shekuj me radhë* и поставянето

на началото долу > *Në thellësi të shekujve = në lashtësi* ‘в старо време’, дословно ‘в дълбочината на вековете’.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Мурьянов 1978 – *Ф.М. Мурьянов*. Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. М., 1978. № 2.
- Седакова 2007 – *И.А. Седакова*. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- Степанов 1985 – *Ю.С. Степанов*. В трехмерном пространстве языка. Семантические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 1985.
- Стойнев 1994 – *А. Стойнев*. Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Цивьян 1999 – *Т.В. Цивьян*. Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999.
- Яковлева 1994 – *Е.С. Яковлева*. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени, восприятия). М., 1994.

РЕЧНИЦИ

- БЕР 1971–2002. Български етимологичен речник. Т. I–VI (авторски колектив, пръв гл. ред. Вл. Георгиев). София.
- Геров, Н. 1975. Речник на българския език (фототипно издание), Т. I–VI. София.
- Bellusci, Antfnio. 1989. *Dizionario Fraseologico degli Albanesi d'Italia e di Grecia*. Ed. Centro Ricerche “G. Kastrioti”. Cosenza.
- Fjalor 1999 = J. Thomai, Xh. Lloshi, R. Hristova, K. Qiriazati, A. Melonashi. *Fjalor frazeologjik ballkanik*. Tiranë: “Ditura”.
- Kostalari, A. (kryeredaktor). 1980. *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*. Tiranë: „Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë”.
- Orel, V. 1998. *Albanian Etymological Dictionary*. Leiden; Boston; Köln: “Brill”.
- Papahagi, T. 2013. *Dicționarul dialectului aromân* (Ed. N. Saramandu, M. Nevaci). București: „Editura Academiei române.”
- Pfeifer, W. 1995. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: „Deutscher Taschenbuchverlag”.
- Thomai, J. 1999. *Fjalor frazeologjik I gjuhës shqipe*. Tiranë: “Shkenca”.
- ΛΚΝΕ = *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*. 2002. Θεσσαλονίκη: „Υδριμα Μ. Τριανδαφυλλίδης”.
- Μπαμπινιώτης, Γ. 2008. *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Τρίτη έκδοση: Αθήνα. „Κέντρο λεξικολογίας Ε.Π.Ε.”

И.А. Седакова (Москва)

«НАЧИНАНИЕ» / «НЕНАЧИНАНИЕ»
И БАЛКАНОСЛАВЯНСКИЙ КОНЦЕПТ ЛЕНИ

*Нищо нема по-благослоено од работа
и нищо нема по-колнато од мрза.*

Марко Цепенков. Фоклорно наследство.
Том 1. София, 1998: 200

Любое действие маркируется в языке и культуре, по крайней мере, в одном из трех аспектов: с точки зрения его начала, протекания и завершения. Начало как «первое», как зарождение, инициация и пр., призвано способствовать успеху процесса и его завершению в линейном времени. В свою очередь, процесс «правильного» выполнения должен привести к успешному завершению. Нередко в таком комплексе видится уже следующее начало и прототип последующих действий, то есть с ним связана идея циклизации времени. В некоторых ситуациях, наоборот, «правильное» начинание призвано обозначить однократность и абсолютную завершенность в линейном времени.

В традиционной культуре начинание всегда очень насыщено с точки зрения подбора и (или) интерпретации самых различных обстоятельств, причем как для повторяющихся действий (сезонных работ – сева, жатвы и др.), так и для единичных, но продолжающихся (вступление в брак, рождение). Симметричность концептов в рамках оппозиций «начало – конец», «первый – последний», «новый – старый» зависит от конкретного этнографического контекста, но *начало*, *новый* и *первый* обычно главенствуют в кодировании, символизации и магическом оформлении действий (СД 2004). Многие моменты начинания универсальны для самых разных культур (ср. подбор удачного времени, исполнителя – понятие «легкой руки» и др.), хотя и различаются в конкретных деталях. Так, из балканских ритуалов начала, хорошо сохранившихся

и в наши дни, отметим выливание воды перед отправляющимся в дальний путь, в первый раз в школу, в армию и пр. Из языковых балканизмов начала действия обращает на себя последовательность использования глаголов ‘хватать’ в инициационном смысле (Седакова 2009).

Эта пространная преамбула очерчивает специфику маркированного и ритуализированного начала. Однако начинание может рассматриваться и в ином ракурсе, не сакральном, не ритуальном, а как неотъемлемая часть ежедневной деятельности, работы, выполнения обязательств, служения и пр. И здесь мы переходим в сферу индивидуальной антропологии, оценки характера, качеств и свойств человека через его отношение к труду и безделью. Неначинание дела, «отлынивание» отчасти связано с ленью (что в современном дискурсе называется прокрастинацией, «откладыванием на завтра, на потом»)¹. Именно концепт лени в болгарском и шире – в (славяно)балканском лексическом и народно-культурном отражении является темой данного текста². И хотя лень не всегда ассоциируется с началом работы, некоторые исследователи считают неспособность приступить к делу одним из значений этого слова. По мысли И.Б. Левонтиной, одной из ипостасей лени является «определенное душевное состояние, когда человек не может собраться и побудить себя к какому-то действию» (Левонтина 1999: 107). Это значение актуализируется в речи, пословицах и клишированных выражениях. Важность начала работы вообще всегда подчеркивается: макед. *Дури не я ватиш работата, сама не се сработува* («Пока не возьмешься за работу, она сама не сделается») (Цепенков 1998: 199); нередко это относится именно к лентяям: болг. *Наш паратиканчо и неса пак никаква работа не пофати* («Наш лодырь сегодня ни за какую работу не принимался») (Витанова 2011: 116); болг. *Сино ѝ айдамак бѐше, не пофашиташе*

¹ Ср. также психологические аспекты боязни начинания: страх «чистого листа» (применительно к интеллектуальной работе), но и обратное, из народной афористики: «Глаза боятся, руки делают».

² Я благодарю коллег, которые поделились со мной материалами по этой теме: Е.Л. Березович, Т.И. Вендину, А.В. Жугру, Т.В. Шалаеву.

ништо («У нее сын был лентяй, ни за какую работу не брался») (Там же: 117).

Лень в патриархальном обществе универсально оценивается как качество исключительно отрицательное, определяемое как «проклятая» и «проклятая» (болг. *пуста*, макед. *колната*), и лексика, обслуживающая этот концепт, отличается экспрессивностью и эксплицитной негативной аксиологией. Лень часто сближается с понятием ‘безделье’ и порой им перекрывается, однако в дефиницию лени входит нежелание работать, тогда как безделье может быть и вынужденным (Левонтина 1999; Еремина 2003). И все же лексико-семантическая группа (ЛСГ) ‘лени’ очень часто включает в себя лексику ‘безделье’, вплоть до полной их синонимизации.

Анализ лексики ‘лени’ на Балканах безусловно входит в сферу интересов балканистов (см. вопрос 4.218 в Лексическом вопроснике МДАБЯ (Домосилецкая, Жугра 1997), карту 64 (МДАБЯ 2003: 144–145)). Прежде всего, эта ЛСГ показывает интересные моменты развития семантики и прагматики общеславянских корней. Наряду с континуантами **len-*, известными всем славянским языкам в значениях ‘лень’, ‘лентяйничать’, ‘ленивый’, в ряде ю.-слав. языков и диалектов это значение развивают дериваты от **mъrz(jъ)* ‘мерзкий, отвратительный’. Эта основа дает особо разветвленную систему словообразований в болгарском и македонском языках: болг. *мърза*, *мързел* ‘лень’, *мързеливец*, *мързелан* ‘лентяй’, *мързелана* ‘лентяйка’, *мързи ме*, *мързел ме е* ‘мне лень’, *мързелувам* ‘лениться’, больше примеров см. в работе (Витанова 2011: 114–115); идентично и в макед. *мрзел*, *мрзло*, *мрзелување* и др.³ При этом дериваты от **mъrz(jъ)* в сербском и македонском языках сохранили последовательное значение ‘ненависть, отвращение, неприязнь’, ‘мерзкий человек’, ‘ненавидеть’ (макед. *мрзешен* ‘ненавистный’, серб. *мрзити* ‘испытывать неприязнь’, *мрзак* ‘ненавистный’, *мрзост* ‘злоба, ненависть’), которые в ряде диалектов используются параллельно со значениями из семантического поля ‘лени’. В болгарском языке в словообразованиях от **mъrz(jъ)* доминирует значение ‘лени’,

³ Из-за ограничений объема статьи мы не даем ссылок на все словари.

тогда как ‘ненависть и ‘отвращение’ сохранилось лишь в некоторых диалектах (в частности, по данным ОЛЯ). Распространение лексем от **len-* и **mъrz(jъ)* со значением ‘лень’ у южных славян представляет отдельную проблему, однако для нас важно предположить, что оценочное негативное значение, отрицательная экспрессия **mъrz(jъ)* как ‘мерзкий’ поддерживается памятью языка и безусловно влияет на аксиологию лени в балканославянской языковой картине мира.

К славянской лексике ‘лени’ на Балканах добавляется значительное количество турецких по происхождению синонимов, которые стилистически в основном являются разговорными и (или) пейоративными (Стаменов 2012: 57–63). Так, балканским турцизмом является хорошо усвоенное и обросшее словообразованиями заимствование из тур. *haylaz* ‘лень’, болг. (*x*)*айлазлък* ‘лень’; *хайлâз(ин)*, ‘лентяй’; макед. *ајъаз*, *ајъазење*, *ајъазлак*, серб. призн. *ајъаз* ‘лентяй’.

Обращает на себя внимание наличие в балканославянских языках и диалектах значительного количества турецких по происхождению лексем, начинающихся с (*x*)*ай-*, которые входят в ЛСГ ‘лень’. Здесь налицо процесс семантического развития турецких пейоративных слов и приобретения ими в балканославянских языках дополнительного значения. Слова, которые первоначально обозначают некое отрицательное свойство человека (‘хитрить’, ‘ловчить’, ‘не соображать’, ‘потерпеть банкротство’, ‘слоняться без дела’ и др.), постепенно начинают включать в себя и семантику ‘лениться’, ‘нежелание работать’. Кроме объяснимого семантического развития, очевидно, что начальный слог (*x*)*ай-* обладает определенной экспрессией, особенно в тех говорах, где (*x*) сохраняется. Междометие (частица) (*x*)*ай* обладает широким спектром значений и употреблений, связанных с побуждением к действию. Используется она для усиления значения в проклятиях, для призывов действовать (ср. *хайде*), ср. также болг. *ха!* как междометие для подгона скотины.

Вот неполный список преимущественно общебалканской лексики, которая в некоторых диалектах развивает семантику

‘лентяй’: (х)айван в начальном значении ‘скотина’; ајмана макед. ‘бродяга’, болг. (х)аймана; серб. пирот. ајмана ‘лентяй, бездельник, бродяга’; лесков. ајмана ‘лодырь’; болг. хайта ‘разбойник’ и ‘бездельник’, серб. лесков. ајтосан ‘запущенный’; болг. самоков. (х)айдамак ‘бродяга’ и ‘бездельник’; болг. айнаджия ‘хитрец’ и др. Эти слова, близкие по звучанию и экспрессии, нередко перекрещиваются и становятся частичными синонимами в одном диалекте. Так, (х)айлаз в болгарском языке и сербских диалектах семантически сближается с другим турцизмом от тур. диал. *aylak* ‘бродяга, бездельник’: серб. призрен. *ajlak*, *ajlak sedeti* ‘бездельничать’ (калька с тур. *aylak durmak*, Петровић 2012: 37); ср. макед. солун. *ыляк* ‘свободный от работы’. То же отмечается и в болгарском языке для близких по смыслу слов (х)айлазин и (х)аймана ‘праздный’ (Стаменов 2012: 381). Показательно, что здесь мы имеем место с диалектными нюансами в значениях, семантический объем отмеченных турцизмов отнюдь не совпадает во всех говорах (ср. макед. *ajnacija* ‘симулянт’; серб. пирот. *ajnacija* ‘лодырь’ и мн. др.). По мнению М. Стаменова, тотальный процесс пейоризации турцизмов (в болгарском языке) ведет к исчезновению денотативных значений и сохранению только экспрессивной негативной аксиологии (Стаменов 2012: 169). Мы не склонны согласиться ни с утверждением об универсальности процесса пейоризации турцизмов, ни с утверждением об утрате денотативных значений, а видим в этом свидетельство диалектных семантических процессов в турецких заимствованиях. Происходит смещение, объединение, перенос значений у близких по (негативному в основном) значению слов.

Кроме отмеченных выше, есть еще немало балканских турцизмов для обозначения лени и лентяя. Особенно освоенными являются экспрессивные словообразования от тур. (*d)tembel* ‘лень’: болг. *дембеллик*; *дембелин*, *дембедел’кина*; макед. солун. *димбель*; макед. *дембел* ‘лень’ и ‘лентяй’, ‘трутень’, *дембелаво* ‘лениво’, *дембелува* ‘лениться’, *дембелување*, макед. солун. *димбел*, *димбеловам*; серб. призрен. *дембель*, *денбелька*, *дембулуша*, ю.-серб. *дембель*, лесков. *дембель*, *дембедель* и др. Известен этот турцизм и в неславянских

балканских языках: рум. *tembel*, нгр. *τεμπέλης*, алб. *dembel* (МДАБЯ 2003). В балканославянских диалектах существует выражение наподобие болг. *дебел⁴ мързеливец*, букв. «толстый лентяй», в котором созвучие *дебел* с *дембел⁵* удваивает степень лености.

Калпазанин от тур. *kalpazan* ‘фальсификатор’ также входит в ЛСГ ‘лень’: серб. призрен. одно из значений ‘бездельник’, серб. пирот. *калпезан* ‘бездельник, лентяй’; ‘то же’ и в рум. *calpuzan*, нгр. *καλπουζάνος*, алб. *kallpazan*. Тур. *tişflis* ‘обанкротившийся’ распространилось в балканских языках в разных значениях, одно из самых частотных именно ‘ленивый’ (очевидно по логическому объяснению, что банкротство вызвано нежеланием работать): болг. *михлюзин//мюхлюзин, муулус*; серб. призрен. *мифлиз*, ю.-серб. *муфљус* ‘пропащий’, лесков. *муфљуз* ‘бездельник’; рум. *tuşluz, toşlus*, алб. *tişflis*, нгр. *μιφλούζης*. Менее распространены, но также дают материал для анализа ЛСГ ‘лень’ заимствования из румынского (болг. соф., хаск. *моканин*) и греческого (болг. *паратик*).

Лексические и грамматические конструкции в балканославянских языках указывают на очевидное турецкое влияние: ср. изафетическое болг. *Мюхлюзи хора съ, Хора айляк* (букв. «Они лентяи люди»), *дембел-хана* (букв. «дом, в котором лежат лентяи»).

Основываясь на лексике, фразеологии и идиоматике балканославянских языков можно реконструировать образ лени. Подобно мифическим персонажам, абстрактным негативным состояниям, лень мыслится как некое существо, которое «хватает» человека (болг. дупн. *мрзеж ме фана*), не давая ему приступить к работе или выполнять ее до конца, отгаскивая его от работы (...*мрзата назад го търга* «лень назад его тащит», Там же); запрягая его (*Мрзата*

⁴ Сочетание эпитета *дебел* ‘толстый’ с абстрактными существительными (ср. болг. *дебела лъжа* ‘наглая ложь’, *дебели думи* ‘грубые слова’), очевидно, изосемично идентичным турецким конструкциям и является балканизмом, ср. алб. *fjalë trashanike* ‘грубые слова’.

⁵ В болгарском фольклоре эксплуатируется созвучие этих двух слов: *Ей дружина! – Честита година! Чест дал Господ кому както знае, / <...> / на дембели постелки дебели* («Эй, дружина! С новым годом! Честь дал Господу кому как знает, / <...> / лентяям же толстые перины», БНК).

го зауздала, Там же: 199) или сдавливая (*Речи, по обречи, пак мрза го гмечи*, Там же: 201). Ленивым человек рождается: серб. прирзен. *Toј детиште се такој дембел и родило* («Этот ребенок таким лодырем и родился»), Петровић 2012: 109–110). Лень также воспринимается как тяжелая болезнь *По-тежко от мързел няма* (Златковић 2005: 265).

Нежелание приступить к работе, бездействие обозначается через неподвижность: сидение, лежание и стояние, неспособность сдвинуться с места: *Газо не си го мърднау от пуста мърза* («Зад не сдвинет от проклятой лени», Цепенков: 1998: 199), болг. *лежляк*, макед. *легач* (данные ОЛА). Лодырь уподобляется мертвому: *все едно че го е јад, че е жив, а не мъртв, няма петел на сърцето* («Словно ему жаль, что он живой, а не мертвый, в его сердце нет петуха»), т. е. лентяй будто спит все время, его ничто не будит (инф. Еленка Сарафова Мишкова, род. 1931 г., с. Стефаново Радомирско); макед. прилеп. *Жаба умрена има в сърце, а не жив петел, да му пее кыккыригу* («У него в сердце мертвая жаба, а не живой петух, который бы ему кукарекал», Цепенков: 1998: 199). Вместе с тем, лентяй может описываться через постоянное движение, обычно бесцельное (ср. выше *хаймана*).

Лентяй хочет жить на всем готовом, ничего ни для кого (в том числе и для себя) не делая, и с этим соотносится немало метафорической лексики: болг. *готован*, *нехранимайко*, которая обозначает и бездельника, праздного человека, тунеядца: *търтей* ‘трутень’, серб. сравнение *мрзелив (ленив) као буба* ‘ленивый, как шелковичный червь’ и др.

Важным аспектом для анализа концепта лени на Балканах является роль османского языкового (см. выше) и культурно-бытового влияния (Стаменов 2012: 59). Лень, ничегонеделание, связанное с благополучием, своего рода османское *dolce far niente*, передаются турцизмами (*гледам си кефа* ‘с удовольствие проводить время’, *агалък* первоначально ‘власть’, собирательное ‘турки’; затем перен. ‘приятное времяпровождение’, которое ассоциируется с турками. В глазах нетурецкого населения Балкан турки, особенно на-

деленные властью, лентяи, ср. болгарскую оценку своих соседей: *Българинът не се перчи като сърбина, не е хитър като гърка, не е дембел като турчина, българинът е работлив* «Болгарин не сноб, как серб, не хитрый, как грек, не лентяй, как турок, болгарин – работающий» *Павел Вежинов*. Далече от бреговете. София, 1958.

ЛИТЕРАТУРА

- БНК – Български национален корпус (<http://dcl.bas.bg/bulnc/>).
- Витанова 2011 – *М. Витанова*. Лексикална репрезентация на концепта *мързел* в българската езикова картина на света // Многообразие в единството. София, 2011. 1.
- Домосилецкая, Жугра 1997 – *М.В. Домосилецкая, А.В. Жугра*. Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.
- Влајинац 1975 – *М. Влајинац*. Жена у народним пословицама. Београд, 1975.
- Еремина 2003 – *М.А. Еремина*. Лексико-семантическое поле «Отношение человека к труду» в русских народных говорах: этнолингвистический аспект. Дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2003.
- Златковић 2005 – *Д. Златковић*. Приповедања из Пиротског краја. Београд; Пирот, 2005.
- Левонтина 1999 – *И.Б. Левонтина*. Ното ригет // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
- МДАБЯ 2003 – Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск /Ред. А.Н.Соболев. München: Biblion Verlag, 2003.
- ОЛА – Общеславянский лингвистический атлас.
- Петровић 2012 – *С.Петровић*. Турцизми у српском призренском говору. Београд, 2012.
- Стаменов 2012 – *М.Стаменов*. Съдбата на турцизмите в българския език и българската култура. София, 2011.
- СД 2004 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Москва, 2004. Т. 3.
- Седакова 2009 – *И.А. Седакова*. Балканские глаголы ‘хватать’: мотивы переходов и перемен в лексике и фразеологии // Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и материалы. 31 марта – 2 апреля 2009 года. М., 2009.
- Цепенков 1998 – *М. Цепенков*. Фолклорно наследство. Том 1. София, 1998.

Н.В. Злыднева (Москва)

НОВИЗНА КАК ПАМЯТЬ ОБ ИСТОКАХ:
ОБ ОДНОЙ ПАРАДИГМЕ БАЛКАНСКОГО ИСКУССТВА XX ВЕКА

В докладе рассматривается одно из доминирующих типологических свойств изобразительного искусства южных славян, которое определяет концепт начала. Оно состоит в том, что типовая характеристика новизны как приращения информации в семиотической среде региона реализуется парадоксальным образом: обновление/усложнение системы происходит за счет снижения информативности и интенсификации памяти о прошлом. То есть, условием возникновения нового является актуализация архаики, причем преимущественно балканской.

В западноевропейском и русском искусстве XX века, характеризующемся сменой художественной парадигмы, обращение к архаике явилось результатом перехода к поэтике синтагматического типа. Балканы в целом развивались по европейской модели, однако вносились важные структурные коррективы: похожие формы относились к разным референтам. Эти сдвиги значений в языке культуры, обусловленные региональной картиной мира, рассматриваются на ряде примеров, описывающих наиболее яркие эпизоды истории сербского и хорватского искусства XX века. Каждый из примеров демонстрирует отдельную грань обращения к прошлому.

1. «Варварогений» авангарда на Балканах: в выдвигаемых лидерами зенитизма лозунгах к «варваризации» Европы при внешнем сходстве с обращением европейского авангарда к примитивным культурам актуализируется Косовский миф в части описания языческого культа воинства (в персонажах записанной Вуком Караджичем песне «Последний ужин»: Милоше Обиличе и князе Лазаре).

2. К. Бранкузи. Концепт «новизны» и его архаическая семантика. Мотив начала (серия «Рождение мира») в скульптуре К. Бран-

кузи реализуется как близкая к беспредметности минималистская форма (яйцеобразный шар), отсылающая одновременно к доисторическому примитиву и «безликовой» портретности авангарда.

3. Б. Богданович. Мемориальные ансамбли под лозунгом «Вперед к архаике». Средствами организации пространства и включением в него «меток-надгробий» в виде монотонного ритма идентичных по форме полуабстрактных каменных изваяний архитектор создает среду медитации, активизирующей восприятие зрителем семантики исторической памяти как таковой (очищенной от идеологием эпохи).

4. Группа «Медиала» (1953–1968): между Сциллой соцреализма и Харибдой умеренного модернизма. Группа, состоявшая из 12 наиболее ярких белградских живописцев, позиционировала себя как протест против официального модернизма, возникшего на волне отказа от сталинско-ждановской политики в области культуры. Творчество мастеров сюрреалистической направленности ориентировалось на интеграцию опыта фигуративной живописи европейского ренессанса и барокко. Отрицая одновременно и «партийный» модернизм, и наследие диктатуры, группа реализовывала концепт нового как поворот к классическому наследию, во многом предвосхищая поиски последующего десятилетия (концептуализм).

5. В качестве эпилога: Балканская предписьменность и русская беспредметная живопись. Балканские «начала» в буквальном смысле, а именно, знаки предписьменности (археологическая культура Винча, Караново-2 и др.), обнаруживают типологические совпадения с элементами композиций русской беспредметной живописи (О. Розанова, К. Малевич, В. Кандинский). Это указывает на универсальный характер геометрических символов в русском авангарде, а также на креативную мощь в порождении новых смыслов форм со стороны балканских «начал».

А.Н. Соболев (Санкт-Петербург)

СИТУАЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО СИМБИОЗА НА БАЛКАНАХ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

Характеристики традиционных культур, языков и диалектов, бытующих в зонах контакта больших групп славянского и албанского, христианского (православного и католического) и мусульманского населения на Западных Балканах, заслуживают самого пристального внимания. В докладе¹ будут представлены предварительные результаты сопоставительного изучения языковых контактов, этнической, культурной и языковой конвергенции и синтеза, а также сепарации групп албано- и славяноязычных людей в таких регионах (крайнах), как Голо Бордо в Албании (Новик, Соболев 2013) и Мрковичи в Черногории (Соболев 2015).

С учетом конфессионального фактора устанавливаются сходства и различия между двумя краинами в ходе процессов и в результатах языковой и этнической конвергенции как при сохранении исходного языка (который подвергается фонетическому, грамматическому и лексическому влиянию), так и при языковом сдвиге (переходе некоторой части сообществ на иной язык). Теоретические положения доклада иллюстрируются примерами фонетического, морфосинтаксического и лексического языковых уровней, а также этнолингвистическими, этнографическими и культурологическими данными.

Утверждается, что а) в ряде регионов Балкан экспериментально выявлен новый, ранее предполагавшийся нами объект исследования – симбиотические полилингвальные сообщества, свойства которых современной балканистике были неизвестны; б) идиомы симбиотических разноэтничных полилингвальных групп людей в

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект «От сепарации до симбиоза: языки и культуры Юго-Восточной Европы в контакте», № 14-18-01405).

Юго-Восточной Европе обладают примерно той же степенью аллофонности, аллограмматичности, аллолексичности и проч., как и любые другие идиомы, представляющие эти языки. Помимо внутривидовых языковых параметров ключевую роль при этом не проявлении миксоглотики играют, вероятно, антропологические механизмы формирования симбиотического сообщества², а также фактор различной относительной престижности языков, этнических и профессиональных групп и их культур.

ЛИТЕРАТУРА

- Новик, Соболев 2013 – *А.А. Новик, А.Н. Соболев*. Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Материалы балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. СПб.: Наука; München: Otto Sagner Verlag, 2013.
- Соболев 2015 – *А.Н. Соболев*. Мрковичи (и Горана): языки и диалекты черноморского Приморья в контексте новейших балканистических исследований // *Akten der 5. Deutsch-Albanischen Kulturwissenschaftlichen Tagung*. (Pogradec, Albanien. 6.–7. Juni 2014.) / Hrsg. von Bardhyl Demiraj. München, 2015. (В печати.)

² В частности, принадлежность или непринадлежность части группы к ее ядру, объединяемому представлением о кровном родстве, и фактически принудительная экзо- или, соответственно, эндогамия для членов такой группы.

М.В. Домосилецкая (Санкт-Петербург)

НАЧАЛЬНЫЕ ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПЧЕЛЫ

(ПО МАТЕРИАЛАМ МДАБЯ)¹

В основу настоящего исследования положены неопубликованные архивные материалы экспедиций «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ) – полевые опросники, переданные в фонды МАЭ РАН Кунсткамера², а также лексические материалы, которые уже были полностью научно обработаны и опубликованы в монографиях: Соболев, Юллы 2002; Соболев, Юллы 2003; Соболев, Бара, Каль 2005; Leluda-Voss 2006. Обследованные пункты: *Otok* (Хорватия, Далмация, р-н Синь; хорватский новоштокавский младший икавский говор), *Завала* (Черногория, р-н Подгорица, племя пипери; сербский зетско-ловченский говор), *Каменица* (Сербия, Восточная Сербия, р-н Ньяжевац; сербский тимокский говор), *Пештани* (Македония, р-н Охрид; западномакедонский говор), *Гега* (Болгария, Пиринская Македония, р-н Петрич; юго-западноболгарский пиринский говор), *Гела* (Болгария, Средние Родопы, р-н Широка Лыка; болгарский родопский говор), *Равна* (Болгария, Мизия, р-н Провадия; северо-восточноболгарский мизийский говор), *Muhurr* (Албания, краина Дибра, р-н Пешкопия; албанский среднегегский говор), *Leshnjë* (Албания, краина Скрапар, р-н Чоровода; албанский севернотоскский говор), *Eράτιρα* (Греция, Западная Македония, р-н Козани; северногреческий говор), *Καστέλλι* (Греция, Пелопоннес, р-н Калаврита; южногреческий говор), *Κρα-νιά / Turia* (Греция, Пинд, Западная Македония, р-н Гревена; южноарумынский говор). Весь проанализированный материал по народной терминологии пчеловодства представляет большой интерес с точки зрения его дальнейшего картографирования.

¹ Исследование проведено в рамках гранта РФНФ № 15-04-00008.

² Фамилии всех эксплораторов и участников экспедиций см., в частности, в (Домосилецкая 2012: 14).

Начальные формы существования пчелы, фазы роста которых занимают в целом 21 день, следующие. *Яйцо*, которое матка откладывает в подготовленную пчелами ячейку. *Личинка*, появляющаяся на ее дне вместо яйца через трое суток – она лежит в открытой ячейке, а молодые пчелы вскармливают ее кашицей из меда и перги; затем на седьмые сутки она запечатывается рабочими пчелами восковой крышечкой и переходит в третью фазу – *печатный расплод* (*предкуполка* и *куполка*). Именно из куполки за 12 дней и вырастает пчела. Соты с расплодом всегда строятся напротив летка при входе в улей.

Данному понятийному полю в МДАБЯ соответствует 6 вопросов раздела «Пчеловодство» (Домосилецкая и др. 1997: 59).

1. Вопрос № 8.007 «Откладывать яички – о пчеле-матке»³ предоставляет сопоставимый по внутренней форме материал. Это 1) ‘класть (яйца)’: **Оток** *poláže iaia*, **Каменица** *poláže*; 2) ‘нести (яйца)’: **Пештани** *nesit jaica*, **Гега** *snasa*, **Гела** *snese*; 3) ‘рожать (яйца)’: **Muhurr** *qell voe*, **Εράτορα** *ftin’*, *γῆναι*, **Καστέλλ** *γηναι* (частично сюда же по семантике – *anaparayi* ‘плодить’).

2. Вопросы № 8.008 «Личинка пчелы (первая стадия развития пчелы)» и № 8.009 «Куполка (рабочей пчелы и трутня)» могут рассматриваться как единое семантическое микрополе народной терминологии (в силу некоторой расплывчатости для традиционного пчеловодства этих понятий и нерелевантности их различения в хозяйстве). Полное или частичное неразличение этих понятий лексически проявляется в: **Пештани** *larva* и *larva*; **Καστέλλ** *pron’imfi* = *skulikaci* и *pron’imfi*. В некоторых пунктах нет особого слова для куполки, но присутствует слово для обозначения личинки: **Оток** *mlada čela* и <нет слова>; **Гега** *crve*, *crvčeta*, *pil’inca* и <нет слова>. В **Каменице** не существует отдельного слова для наименования личинки, но получен ответ на вопрос о наименовании куполки – *lutka*.

Греч. *νύ(μ)φη* ‘личинка, куполка’ нашло отражение в **Leshnjë** *imf*, *-a* ‘куполка’ и **Καστέλλ** *pron’imfi* – в ответе на оба вопроса. Лат.

³ Нумерация вопросов и их формулировка по Лексическому вопроснику МДАБЯ (Домосилецкая и др. 1997: 59)

larva ‘костяк, скелет; маска, личина’ – изолекса, объединяющая **Пештани** *larva* ‘личинка’, ‘куколка’, **Leshnjë** *larv/ë, -a* и **Muhurr** *lav/ër, -ra* – оба в значении ‘личинка’.

Использование понятия ‘червь’ объединяет следующие пункты: **Гега** *crve, crvčeta*; **Гела** *červei, čorf*; **Равна** *červ'eiče*; **Muhurr** *krêm, -i* и **Καστέλλι** *skulikaci*. Использование понятия ‘кукла’ параллельно представлено в весьма удаленных друг от друга пунктах: **Каменица** *lutka* и **Κρανιά / Turia** *kukuli*.

3. Вопрос № 8.010 «Выводиться – о пчелах, появляться на свет». Материал может быть распределен следующим образом. Использование глагола ‘выходить’: **Otok** *izleže se*; **Пештани** *se-izlegva:t*; **Muhurr** *del gjeta, miza*; **Leshnjë** *del bleta*; **Εράτορα** *vɣen*; **Κρανιά / Turia** *īasi (zminlu)*; **Καστέλλι** *vɣen 'i*; ‘выбрасывать (ся)’: **Гега** *matat se*; **Гела** *meti se*; ‘вылупляться, выходить на свет, освобождаясь от покрывающей оболочки’: **Гела** *lupe se*; **Равна** *izl'urvan'e* (verb. subst.).

4. Вопрос № 8.011 «Пчелиный расплод (молодое поколение пчел в пчелиной семье)» может послужить, в частности, для построения лексико-этимологической карты с изолексой греч. *σμήνος* ‘рой’: **Εράτορα** *neu zminus*; **Καστέλλι** *neo zminos* и **Κρανιά / Turia** *zmi/n^u, -nuri*. Для карты семантической нейтрализации могут, по видимому, быть использованы данные следующих пунктов, где для данного понятия используются лексемы со значением ‘цыпленок, птенец’: **Гела** *pilo*; **Καστέλλι** *puli*. Обращает на себя внимание частотность в сетке прилагательного ‘молодой’ (описательные атрибутивные конструкции): **Otok** *mlado leglo*; **Каменица** *mlatka pčela*; **Muhurr** *brez i ri (i gjets)*; **Εράτορα** *neu zminus*; **Καστέλλι** *neo zminos*.

5. Вопрос № 8.012 «Расплодное гнездо в улье» дает массу единичных ответов, картографированы могут быть, пожалуй, только данные трех пунктов, объединенных греч. *φωλιά* ‘гнездо’: **Εράτορα** *ɣunifulia*; **Καστέλλι** *ɣonofolia*; **Κρανιά / Turia** *ful'auā, ful'eī*.

Отметим лексическое неразличение в Геле понятий «Пчелиный расплод» и «Пчелиное гнездо» – оба вопроса дали ответ *pilo*.

Итак, уже на данном небольшом понятийном сегменте – «Начальные формы существования пчелы» – может быть построено не-

сколько карт МДАБЯ: мотивационных, лексико-этимологических, структурно-семантических (различений/неразличений понятий, нейтрализаций значений). Единичные явления, представленные в рамках только одного говора, картографировать представляется нецелесообразным.

Однако среди них можно обнаружить много интересных фактов, которые все же следует описать, возможно, в рамках некартографируемого материала. См, к примеру, следующие наблюдения.

№ 8.007 «Откладывать яички» в **Краивá / Turia si minury'ise'ašt** – грецизм, заимствование какого-то местного диалектного глагола в значении ‘менструировать’ (ср. совр. греч. *μηνορραγία* ‘менструация’). Синонимом в этом арумынском говоре выступает не встречающаяся в других обследованных диалектах конструкция ‘делать яйца’ – *faṭi uauiǎ*.

№ 8.010 «Выводиться – о пчелах» в **Leshnjë popullon**. Ср. алб. *populloj* ‘заселять, населять’ < *popull* ‘народ’ < лат. *populus* id. Вопрос **№ 8.011 «Пчелиный расплод (молодое поколение пчел в пчелиной семье)»** в большей части обследованных говоров не дал терминологичных ответов. По всей видимости, почти нигде не сформировалось четкое лексикализованное понятие – не получено сведений (ответов) на данный вопрос в **Завале, Gere и Равне**; в **Leshnjë** самими носителями зафиксировано отсутствие слова и отражение понятия в описательной глагольной конструкции *ëshhtë populluar* букв. ‘заселено, занято’ (имеется в виду, по-видимому, расплодное гнездо в улье); описательные атрибутивные единицы встретились также в: **Otok mlado leglo, Каменица mlataka pčela** (см. здесь отсутствие компонента собирательности), **Muhurr brez i ri (i gjets)** и др. На вопрос **№ 8.012 «Расплодное гнездо в улье»** носители говора в **Отоке** дали два ответа: *čaura* (ср. совр. хорват. значения ‘оболочка; семяместилище; кокон, куколка’) и *stanica* (от глагола *staniti se* ‘поселиться’, что интересно сравнить с алб. *populloj* ‘выводиться о пчелах’ < ‘заселять, населять’ в № 8.010), дифференцируя первое как *новое*, а второе как *старое*.

ЛИТЕРАТУРА

- Домосилецкая и др. 1997 – *М.В. Домосилецкая, А.В. Жугра, Г.П. Клепикова*. Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.
- Домосилецкая 2012 – *М.В. Домосилецкая*. Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. V. Метеорология: погода, атмосферные явления, осадки = Studien zum Südosteuropasprachatlas. Bd. 9. Санкт-Петербург: «Наука»; München: Verlag Otto Sagner, 2012.
- Соболев, Юллы 2002 – *А.Н. Соболев, Дж. Юллы*. Албанский тосский говор села Лешня (краина Скрапар). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. Marburg: Biblion Verlag, 2002.
- Соболев, Юллы 2003 – *А.Н. Соболев, Дж. Юллы*. Албанский гегский говор села Мухурр (Краина Дибыр). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München: Biblion Verlag, 2003.
- Соболев, Бара, Каль 2005 – *А.Н. Соболев, М. Бара, Т. Каль*. Южноарумынский говор села Турья (Пинд). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München: Biblion Verlag, 2005.
- Leluda-Voss 2006 – *Chr. Leluda-Voss*. Die südgriechische Mundart von Kastelli (Peloponnes): Morphosyntax und Syntax. Lexik. Ethnolinguistik. Texte. Materialien zum Südosteuropasprachatlas. Bd. 5. München: Biblion Verlag, 2006..

МИФОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Мифы, сюжеты, мотивы

О.В. Белова (Москва)

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ВОСТОЧНО- И ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ЛЕГЕНДАХ О МИРОТВОРЕНИИ – ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Этиология как неотъемлемая часть народного мировоззрения находит отражение в обширном корпусе фольклорных текстов (легенды, предания, поверья), объясняя первопричины и порядок вещей, легитимизируя общественные нормы и социальные установки. Любая этиологическая легенда несет в себе представления о начале, изменении, приспособлении объектов творения к окружающему миру.

Сюжеты о миротворении и первых этапах существования природных объектов и человека составляют значительный пласт фольклорной этиологической прозы. К настоящему времени сюжеты славянской народной космогонии изучены достаточно подробно. В последние годы внимание исследователей привлекают как структура текста и география распространения фольклорных дуалистических легенд в целом (Бернштам 2002; Badalanova 2008a; Власова 2012; Белова 2013; Бадаланова 2014), так и отдельные составляющие космогонического мифа, например сюжеты о демиурге-нырляшке (Березкин; Напольских 2011; Badalanova 2011), о несостоявшейся свадьбе солнца (включая мотив множественности солнц) (Березкин 2011; Gura 2013), о побратимстве творцов (Белова 2013). Публикации экспедиционных материалов последних лет доказывают, что космогонические (в т.ч. дуалистические) легенды про-

должают бытовать в живой традиции (Зудин 2012; Зудин 2013). Состоялся предварительный опыт каталогизации сюжетов и мотивов восточнославянских и русских народных этиологических легенд, включающих космогонические мотивы (НБ, указатель; УИМ, указатель). Множатся исследования по изучению проблем воздействия книжной традиции на устную народную культуру и адаптации апокрифических сюжетов в фольклорных легендах (Белова, Петрухин 2008; Белова, Петрухин 2009; Badalanova 2013; Бадаланова 2014). Для балканской традиции особенно ценны исследования, отражающие специфику космогонических сюжетов в различных конфессиональных средах – христианской, мусульманской, иудейской (Badalanova 2008b; Лозанова 2008).

Материалом для доклада послужили болгарские и восточнославянские фольклорные этиологические тексты, отразившие наиболее интересные и оригинальные космогонические мотивы; для презентации болгарской традиции в первую очередь были использованы материалы из архивов Института фольклора Болгарской академии наук (АИФ, София) и Этнографического института и музея (АЕИМ, София).

В докладе на конкретных примерах рассматривается сюжетно-мотивный состав народной космогонической прозы и анализируется структурообразующая роль этиологических мотивов, влияющая на форму презентации и трансляции фольклорного материала.

Для региональных версий общеславянских сюжетов характерна **детализация некоторых значимых мотивов**. Так, в роли «нырлящика», помогающего Господу творить мир, выступает не только птица (о.-слав.), но и животное – жаба, черепаха (болг., Ловечский край). Помимо демидурга-антагониста, совместно с Господом творящего мир (Сатана, Сатанаил и т.п. – о.-слав.), в сотворении принимают участие архангел Михаил, свв. Петр и Павел, Богородица (в.-слав.). Интересна география вариантов, в которых землю (мир) творит Христос (русские – Сибирь, Каргополье, казаки-некрасовцы Ставропольского края; украинцы – черниговское Полесье, Карпаты; болгары – Санданский р-н, ю.-зап. Болгария).

В легендах о сотворении земного рельефа значимую роль играет мотив толкания (сжатия) демиургами первоначально ровной и гладкой земли (о.-слав.); при этом зафиксированы редкие мотивы: землю толкают ангелы (рус., Кубань) или в роли советчика выступает еж (болг., Родопы). В связи с мотивом участия животного в миротворении интересно отметить трансформацию космогонической легенды в сказку о сотворении земли (Бог советуется с животными) (АИФ 223-III: 31–33, окр. Хасково, юж. Болгария; ср. АЕИМ 313-III: 9, окр. Харманли, юж. Болгария).

Для балканских легенд о творении характерен мотив покрытия земли небом, как крышкой (не зафиксирован у восточных славян), и сюжет о небе, которое изначально было низко от земли (о.-болг.). У восточных славян только в белорусском фольклоре зафиксирован образ неба, отдалившегося от земли в результате людских грехов (см. НБ: 120).

Мотив сотворения человека из земли (о.-слав.) может обрести различные «комментарии» в разных традициях. Для восточных славян (рус., укр.) характерно утверждение о том, что именно поэтому после смерти человек возвращается в землю («от земли взятый, в землю пойдешь» – ставропол., Зудин 2012: 335; «взято с зямли, и идешь ў зямлю» – смолен., УИМ: 229) и именно этим объясняется традиция погребения в земле (этиология погребального обряда). Для южнославянской традиции значим мотив кормления/поедания друг друга человеком и землей – при жизни человека его кормит земля, а после смерти он кормит землю / земля его поедает (АИФ 294(II): 120 – Михайловградский окр., с.-зап. Болгария; АИФ 75(VII): 597 – Благоевградский окр., ю.-зап. Болгария).

Болгарские легенды о трансформациях человеческого тела отличаются мотивы, связанные с особенностями оволосения (результат первого соития, которое происходило... на льду, АИФ I 46(II): 160, Банско, ю.-зап. Болгария; 200(II): 105, София); с мужскими месячными (АИФ I 48 I: 41, Ивайловградский окр., юж. Болгария; ср. сходный украино-карпатский сюжет, НБ: 244–245); с появлением людей из грибов (VIII 19 (V): 386, Кырджалийская обл.; сюжет распространен в мусульманской среде).

Трансформации этиологических сюжетов и мотивов могут быть обусловлены открытостью/изолированностью региональной традиции или этнокультурными контактами. Так, у казаков-некрасовцев общеславянский сюжет об «адамовом яблоке» (кадык на горле у мужчин появился, потому что Адам подавился запретным плодом) не зафиксирован, но появление данной физической особенности возводится к ветхозаветной традиции и объясняется несостоявшимся жертвоприношением Авраама (в момент, когда Авраам делает надрез на горле Исаака, Бог останавливает его – Зудин 2013: 40). В Западных Родопях сюжет о жертвоприношении Авраама объясняет, почему дьявол одноглаз – глаз ему выбил сын, не поверивший дьяволу, что отец хочет его зарезать (АИФ 335: 155, мусульмане).

Любопытное воплощение получил мотив происхождения персонажа из (водяного) пузыря, известный славянским космогоническим легендам (именно так появляется на свет помощник и антагонист Бога, см. НБ: 45–46, русско-белорусские версии). В фольклоре казаков-некрасовцев этот мотив оказался связанным с представлениями о происхождении мусульманства (Моисей прокалывает некий пузырь, из него появляются турки-мусульмане – Зудин 2012: 344).

Контаминация и связки сюжетов являются характерными чертами народно-христианских нарративов, часто объединяющих в пределах одного текста разновременные и разноплановые эпизоды. Яркий пример – включение в единый нарратив разных сюжетов на правах равноправных элементов (все они оказываются приурочены к одному моменту начального творения) дает рассказ о событиях от начала творения мира до Потопа (АИФ 328: 14–20, Михайловградский округ). В повествование также включены сюжеты о свадьбе солнца; о том, как животные отдали человеку годы своей жизни; о вороне, не пьющем воды. Еще один показательный пример: контаминированный нарратив, записанный в 1920-е гг., объединяет мотивы «шестоднева», сотворения Адама и Евы, первого соития, появления гениталий у людей и животных, грехопадения (АИФ 538(II): 3–17 «Шопската концепция за сътворението на света»).

Для балканской традиции характерна связка сюжетов о грехопадении и об обучении людей ремеслу (пахоте, прядению, ткачеству). Обычно второй сюжет относится к блоку легенд о хождении Бога/Христа по земле, но некоторые болгарские тексты ставят акцент именно на том, что пахарь и пряжа/ткачиха – это не просто люди, но Адам и Ева, наказанные за прегрешение (см., например, АИФ 294(II): 120, Михайловградский окр., с.-зап. Болгария; АИФ 284(II): 110, окр. Хасково, с.-вост. Родопы). В легенде из округа Хасково (с.-вост. Родопы) Господь прокликает Еву, съевшую запретный плод: «Цял живот гола да ходиш!» (и волосы на теле женщины остаются на тех местах, где она успела прикрыться руками – реминисценция сюжета об утраченном «роговом» теле); Адам не ел от запретного дерева, и Бог его благословил: «Ден да ореш, цяла България да храниш, толко да си берекетлия!» (здесь налицо отсылка к сюжету о старательном пахаре, который слушался Бога) (АИФ I 90(II): 227–228).

Народные легенды о миротворении демонстрируют, с одной стороны, общность мотивов, присутствующих в фольклорной прозе разных славянских народов (с большой долей вероятности универсальные мотивы восходят к богомильской традиции и христианским апокрифам); с другой стороны, наблюдается оригинальность локальных версий, определяемая региональными традициями и иноконфессиональным соседством.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- АЕИМ – Архив на Етнографски институт и музей при БАН (София, Болгария).
АИФ – Архив Института фольклора Болгарской Академии наук (София, Болгария).
Бадаланова 2014 – Ф. Бадаланова. Слова Божае. З вуснаў у вусны (беларускія фальклорныя версіі Кнігі Быцця // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследванні. Мінск, 2014. Вып. 1. С. 162–185.
Белова 2013 – О.В. Белова. Этиология в славянских дуалистических легендах // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2013. С. 207–219.

- Белова, Петрухин 2008 – *О.В. Белова, В.Я. Петрухин*. Когда Господь почивал... Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // *Этнолингвистика проучава српског и других словенских језика*. У чест на акад. Светлане Толстој / Уред. П. Пипер, Ј. Раденкович и др. Београд, 2008. С. 71–80.
- Белова, Петрухин 2009 – *О.В. Белова, В.Я. Петрухин*. «Время творения»: Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // *История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции*. М., 2009. С. 313–323.
- Березкин – *Ю.Е. Березкин*. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>, проверено 07.03.2015.
- Березкин 2011 – *Ю.Е. Березкин*. Свадьба Солнца отменена: балканский миф и его истоки // *Эпос – Эзик – Мит*. София, 2011. С. 199–211.
- Бернштам 2002 – *Т.А. Бернштам*. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // *Христианство в регионах мира*. СПб., 2002. С. 250–299.
- Власова 2012 – *М.Н. Власова*. Представления русских крестьян о миротворении и мироустройстве (по материалам прозаического фольклора XIX – XX вв.) // *Русский фольклор. Материалы и исследования*. СПб., 2012. Т. 36. С. 371–427.
- Зудин 2012 – *А.И. Зудин*. Легенды некрасовских казаков (по материалам этнолингвистических экспедиций ИСЭГИ ЮНЦ РАН 2010 г.) // *Казаки-некрасовцы: язык, история, культура* / Отв. ред. Г.Г. Магишов. Сост. Н.А. Архипенко, Н.А. Власкина. Ростов-на-Дону, 2012. С. 331–347.
- Зудин 2013 – *А.И. Зудин*. Этиологические легенды казаков-некрасовцев // *ЖС*. 2013. № 3. С. 39–42.
- Лозанова 2008 – *Г. Лозанова*. Сътворението в устната традиция на българите мюсюлмани. София, 2008.
- Напольских 2011 – *В.В. Напольских*. Миф о нырянии за землей (А 812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для...». К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Ред. Н.А. Дубова, Ю.А. Квашнин. М., 2011. С. 215–272.
- НБ – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- УИМ – У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.
- Badalanova 2008a – *F. Badalanova*. The Bible in the Making: Slavonic Myths of Creation // *Imagining Creation* / M.J. Geller and M. Schipper (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 161–365.

- Badalanova 2008b – *F. Badalanova*. Qur’ān in Vernacular: Folk Islam in the Balkans. Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2008.
- Badalanova 2011 – *F. Badalanova*. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition // The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity / Lorenzo DiTommaso and Christfried Böttrich (eds.). Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011. P. 13–145.
- Badalanova 2013 – *F. Badalanova*. “These Blasphemous Rustic Scriptures” (Indigenous Apocryphal Heritage of Slavia Orthodoxa) // Юбилеен сборник в чест на 60- годишнината на проф. д. фил. н. Христо Трендафилов. Шумен, 2013. С. 66–106.
- Gura 2013 – *A. Gura*. Légende balkanique sur le mariage annulé du soleil (version folklorique d’un thème sacré) // Contes et légendes étiologiques dans l’espace européen / sous la dir. de G.Kabakova. P. 87–98.

MIT ZAJEDNIČKOG POREKLA
KAO SPECIFIČNA VRSTA MITA POČETKA

U svakoj zajednici variraju simboličke priče o početku, dakle o najranijim događajima. To se može lako objasniti iz perspektive prirodne želje čoveka da nađe odgovor na pitanje „Kako je sve počelo?“. Rezultat ovog fundamentalnog pitanja čovečanstva su mitovi o stvaranju, koji tumače proces stvaranja sveta. Nije slučaj da je Mircea Elijade (Mircea Eliade) definisao mit kao svetu priču o vremenu početka (Eliade 1998: 11). Taj svetski stručnjak rumunskog porekla je pisao o tome da kozmogonijski mitovi igraju specifičnu ulogu, jer se odnose na simbolički nulti momenat, koji određuje početak istorije. Svaka zajednica ima mnogo tipičnih rituala, u kojima se simbolički odigravaju mitska zbivanja, te stoga nije ni čudno da postoje rituali vezani za početak. Na primer, turski narodi u srednjoj Aziji su smatrali ognjište svetim simbolom početka i tamo su praktikovali žrtvovanje (Goodwin 2006: 42).

U posebnoj vrsti zajednica koju predstavljaju narodi, u modernom smislu reči, ulogu mita početka igraju mitovi porekla, koji govore o korenima nacije. Ovde valja napomenuti da zajedničko poreklo spada u okvir definisanja koncepta nacije u etničkom smislu. U takvom tipu Andersonove „zamišljene zajednice“, kolektivna svest njenih pripadnika potiče iz sledećih faktora: jezik, teritorija, istorija, religija, kultura, običaji i poreklo (Fowkes 2001: 23–25). Onda su u moderno doba, kad je nacionalizam postao modni trend, istoričari pokušavali dokazati izuzetne korene njihove nacije. Treba naglasiti, da se prema filozofiji ovih vremena, istorija doživljavala vrlo slobodno, kao lepa, patriotska priča, u kojoj jedino vredi nacionalni interes, a istina pada u drugi plan. Tako su zapadnevropske nacije konstruisale teorije o antičkom poreklu, na primer od Grka (Samsonowicz 1997: 33). Naravno, danas „sveta istorija“ nije više potrebna Nemcima, Francuzima, Englezima, Italijanima, ali na prostorima potresanim brojnim etničkim konfliktima, kao na primer

Kavkaz ili bivša Jugoslavija, pitanje porekla čini se jednim od najvažnijih. Logično je da verovanje u zajedničku etnogenezu pojačava identitet, ali mitovi porekla su tako oblikovani, da odgovaraju aktuelnim političkim interesima. Još više od toga, varijacije na temu etnogeneze se često koriste kao činjenice i dokazi u procesu definisanja teritorijalnih zahteva.

Mitovi porekla su igrali posebnu ulogu u vreme raspada SFRJ, kad su novonastale nacionalne države morale definisati svoj identitet. Činjenica je da je svaka nacija, osim srpske, probala da negira pripadnost porodici Slovena, pokušavajući da dokaže potpunu odvojenost svog etnosa. Ali čak i brojne koncepcije slovenske etnogeneze Hrvata, Bošnjaka, Crnogoraca, osporavale su zajedničke korene sa Srbima, govoreći o postojanju raznih slovenskih plemena, koji su nekad odvojeno naselili Balkan. Ova strategija se može objasniti kao proizvod radikalnih promena društvenopolitičkog diskursa posle pada komunizma. Ideologija bratstva i jedinstva je bila zasnovana – između ostalog – na jedinstvu (dakle i zajedničkim korenima) južnih Slovena, te se tako u novim okolnostima, utemeljenim na apsolutnom negiranju starog poretka, radilo o nekritičnom odbacivanju svega što je „srpsko”, „komunističko” i „jugoslovensko” te ovde najbolji, ali naravno ne jedini, primer predstavljaju Hrvati (Dyras 2009: 82–87).

Afirmacija romantičnog shvatanja istorije je označavala privilegovani status novih mitova, kao i sveprisutnu „kulturu laži”, kako je nazvala svoju poznatu knjigu Dubravka Ugrešić (Ugrešić 1999). Stručnjaci – u ovom trenutku uglavnom istoričari, arheolozi i etnolozi – su iskreno verovali da je njihov zadatak uglavnom služenje naciji. Zanimljiv je pojam „nacionalna istina”, koji se često naglašavao u vreme patriotske mobilizacije, jer on sugeriše da nacionalna istina vredi više nego obična istina. Upravo iz te pozicije istina ne označava realne činjenice, već sve to, što je korisno za našu naciju. Koliko je teza da su Hrvati poreklom iz Indije, Irana, Avganistana „istinska” govori i to da nju danas, kad su Hrvati osnažili svoj građanski identitet, niko ne shvata ozbiljno. Ali za Makedonce, koji još nisu završili sukob sa Grčkom oko imena i koji se često osećaju ugroženim zbog značajne albanske manjine, priče o antičkom poreklu nacije i dalje saniraju traume nastale usred ugroženosti, čiju potvrdu u praksi predstavlja projekat „Skoplje 2014”.

LITERATURA

- Dyras 2009 – *M. Dyras*. Re-inkarnacije narodu. Chorwackie narracje tożsamościowe w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Kraków, 2009.
- Eliade 1998 – *M. Eliade*. Aspekty mitu. Warszawa, 1998.
- Fowkes 2002 – *B. Fowkes*. Ethnicity and Ethnic Conflict in the Post-Communist World. New York, 2002.
- Goodwin 2006 – *G. Goodwin*. Prywatny świat kobiet otomańskich. Warszawa, 2006.
- Jusdasnis 2001 – *G. Jusdanis*. The Necessary Nation. Princeton, 2001.
- Mužić 2002 – *I. Mužić*. Doseljenje, smještaj i pokrštavanje Hrvata prema izvorima // A. Dabinović, R. Horvat, T. Jonjić, L. Katić, I. Mužić, S. Pavičić, F. Perše (ur.). Split: Hrvatska Povijest, 2002. S. 15–24.
- Samsonowicz 1997 – *H. Samsonowicz*. O historii „prawdziwej”. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne. Gdańsk, 1997.
- Ugrešić 2009 – *D. Ugrešić*. Kultura laži. Zagreb, 1999.

В.Я. Петрухин (Москва)

О БАЛКАНСКИХ МОТИВАХ
В РУССКОМ ЛЕТОПИСАНИИ И МИНИАТЮРЕ¹

Н.И. Толстой в подразделе своей монографии «Язык и народная культура», озаглавленном «балкано-славянские обряды», обратил внимание на текст Начальной русской летописи о «предивном чуде» явленном в «Полотьскѣ въ мечтѣ» в 1092 г. (Толстой 1995: 138–140). «Бываше в ночи тутънь, стаяше по улици, яко человекци рищуци бѣси. Аще кто вылѣзаше ис хоромины, хотя видѣти, абье узвель будяше невидимо от бѣсов язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хоромъ. Посемъ же начаша в дне являтися на конихъ, и не бѣ их видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта; и тако узвляху люди полотьскыя и его область. Тѣмъ и человекци глаголаху: яко навѣ быють полочаны» (ПВЛ: 91). «Чудо», явленное во время эпидемии в Полоцке, продолжилось природными и социальными катаклизмами – знамением на солнце, вызвавшим пожары и засуху, «ратью от половец».

Н.И. Толстой привел этот текст как «удивительную аналогию» балканским (северо-восточная Сербия и Банат) верованиям, связанным с Тодоровой субботой: невидимые демонические всадники-тодорцы оставляли лишь следы конских копыт на телах жертв, нарушивших запреты на работу, в том числе оказавшихся вне дома; эти всадники и сам св. Феодор как календарный персонаж, ассоциируются на Балканах, в том числе у болгар, с выходящими из могил мертвецами (ср. Агапкина 2002: 47–50; Плотникова 2008: 344). При этом Толстой был озадачен видимой географической от-

¹ В данной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.

даленностью этой аналогии², предполагая общеславянский и даже общеевропейский характер этих верований: их общие корни он предлагал искать в византийской «иконографической и церковно-календарной традиции» (Толстой 1995: 140).

Действительно, в византийской традиции распространен мотив всадника, топчущего врага (варвара, змею), это может быть и святой (наделяемый и демоническими чертами), и герой (император, культ которого восходит к античному культу героев – ср. Грабар 2000: 66 и сл.; *Byzantine Magic* 1995: 56–57; Диатроптов 2001)³. Хронологически углубляются и поверья, связанные с тодорцами и другими календарными демонами – обряды русальных дружин калушаров возводятся к античным дионисийским действиям (Lawson 1964: 222–228; Арнаутов 1972: 81–127); характерна их связь с конскими атрибутами: не будучи всадниками, они носили шпоры (Арнаутов 1972: 155; Маразов 1992: 175–176) или копыта вместо обуви (Lawson 1964: 216–221). Облик коней (коней с человеческими головами – ср. фракийские изобразительные мотивы на сосуде из Рогозена: Маразов 1992: рис. 65) имели демонические существа, появляющиеся на святки – караконджулы/каликандзары у болгар (и греков – ср. Lawson 1964; Толстой 1991; Седакова 1999). Мотив конечностей, оставляющих болезнетворные следы, также характерен для поверий, связанных с упомянутыми календарными циклами: сам св. Тодор ассоциировался на С.-В. Болгарии с караконджулами, сами демоны или рожденные (умершие) на святки, в тодорову неделю наделялись когтями, оставлявшими отметины

² Т.А. Агапкина (2002: 59) обнаружила еще одну восточноевропейскую параллель мотиву коней-тодорцев, оставляющих следы копыт: в брестском Полесье думали, что если в ночь на Юрьев день оставить вне дома расстеленное полотно, наутро на нем будут видны следы копыт.

³ Вариантом этого античного культа является и культ «фракийского всадника», к которому иногда возводят представления о демонических всадниках-тодорцах (Филипович 1986; об индоевропейском контексте мотива конных демонов у фракийцев, в том числе в связи с кентаврами и гандхарвами см. Маразов 1992: 174–178). См. также о болгарских раннесредневековых амулетах в виде коней с человеческой головой в седле (Петрухин 2011: 277–286).

на тех (или раздиравшими тех), кто нарушал запреты, появлялся ночью вне дома (Lawson 1964: 210). Естественно, как и все выходцы с того света, календарные демоны ассоциировались с вредоносными мертвецами – упырями и т.п. (Агапкина 2002: 50–52; Плотникова 2008: 344), как и *навье* русской летописи (Агапкина 2002: 296–297).

Существенно, что летописный текст был проиллюстрирован миниатюрами в т. н. Радзивилловской летописи в конце XV в.⁴ Миниатюрист, работавший в Западной (Литовской) Руси (в Полоцке или Смоленске) и ориентированный на позднеготические образцы, точно следовал тексту. На первой миниатюре, посвященной первому эпизоду Полоцкого чуда – бесам, рыщущим по улице в человеческом облике, четыре антропоморфные фигуры бесов представлены в двух видах, различающихся цветом: чередующиеся темные и светлые фигуры представляют собой некий «хоровод» (см. о «хоро/коло», как бесовском действе – Агапкина 2012: 238–239). Полочане изображены сидящими в жилищах при запертых дверях ночью, при свете луны. Бесам придано традиционное для нечистой силы обличье – волосы дыбом, хвосты, у темных демонов – когтистые лапы (ср. Антонов, Майзульс 2011).

Вторая миниатюра, передающая мотив «навье бьют полочаны», изображает уже демонических всадников, также различающихся цветом, верхом на белых конях (у переднего когтистые лапы): при свете солнца они поражают мечами вышедших из жилищ полочан. Напомним, что белый конь – атрибут Тодора на Балканах (Плотникова 2012: 280).

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина 2002 – Т.А. Агапкина. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

⁴ В радзивилловском списке фраза «яко навье бьють полочаны» трансформирована: «яко навье ес(ть) полочаны» (Радзивилловская летопись. Факсимильное издание. Лист. 124).

- Агапкина 2012 – *Т.А. Агапкина*. Танец // Этнолингвистический словарь «Славянские древности» / Под общей редакцией Н.И. Толстого (СД). Т. 5. М., 2012.
- Антонов, Майзульс 2011 – *Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс*. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
- Арнаудов – *М. Арнаудов*. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1972.
- Грaбар 2000 – *А. Грaбар*. Император в византийском искусстве. М., 2000.
- Диатроптов 2001 – *П.Д. Диатроптов*. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М., 2001.
- Маразов 1992 – *И. Маразов*. Мит, ритуал и изкуство у траките. София, 1992.
- Петрухин 2011 – *В.Я. Петрухин*. «Русь и вси языци»: аспекты исторических взаимосвязей. М., 2011.
- Плотникова 2008 – *А.А. Плотникова*. Демонологизация календарного времени на Балканах: «Тодорова неделя» и сезонные демоны «тодорцы» // Этнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика: У част академика Светлане Тостој. Београд, 2008. С. 339–348.
- Плотникова 2012 – *А.А. Плотникова*. Тодорова суббота // СД. Т. 5. С. 279–282.
- Радзивиловская летопись. Факсимильное издание. СПб., М., 1994.
- Седакова 1999 – *И.А. Седакова*. Караконджул // СД. Т. 2. С. 466–468.
- Толстой 1991 – *Н.И. Толстой*. Караконджалы // Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991. С. 277.
- Филипович 1986 – *М. Филиповић*. Трaчки коњаник. Студије из духовне културе. Београд. 1986.
- Byzantine Magic 1995 – *Byzantine magic* / Ed. by H. Maguire, Washington, 1995.
- Lawson 1964 – *J.C. Lawson*. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. New York, 1964.

МИФОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Ритуал

Mirjam Mencej (Ljubljana)

USTVARJANJE PROSTORA. OBREDI DOMESTIFIKACIJE: KROŽENJE

Gozd oziroma kakršno koli nenaseljeno območje, ki je po tradicijskih konceptualizacijah prostora veljalo za »tuj« prostor, območje kaosa, nevarnosti, si je bilo potrebno z rituali najprej prisvojiti, ga izločiti iz divjega, kaotičnega prostora in ga, preden se je bilo mogoče v njem naseliti, kozmizirati, urediti, narediti za »svoj« prostor. To prisvajanje ozemlja je sicer lahko potekalo s pomočjo različnih obredov (prim. Eliade 1992: 15–58), a cirkumambulacija, krožno gibanje okoli določenega prostora, najsi bo z obhodom, ježo, oranjem ali opasovanjem, je v tradicijski kulturi Indoevropejcev eden izmed najbolj tipičnih načinov prilaščanja prostora (Sergent 1995: 366), način, ki se je najdlje ohranil tudi v tradicijski kulturi podeželske Evrope.

Veliko podatkov o oranju v krogu po mejah naselbine najdemo že v antičnih virih. Kadmus naj bi tako ustanovil Tebe z ritualnim oranjem s plugom okoli ozemlja (Della Volpe 1990: 168, op. 13), Romul je mejo Rima zaznamoval tako, da je s plugom zaoral okrog ozemlja brazdo (Della Volpe 1992: 109). Enak motiv najdemo tudi v skandinavski mitologiji, na primer v zgodbi o nastanku danskega otoka Zealanda (Snorri Sturluson Edda, Gylfaginning I).

Spomin na obred prisvajanja ozemlja z obkroženjem le-tega se je ohranil tudi v kasnejši evropski folklori. Povedka o ustanovitvi Ravensburga pripoveduje, da je bilo ozemlje, na katerem je bilo zgrajeno mesto, določeno s pomočjo kroga, ki so ga uspeli z oranjem obkrožiti v enem dnevu. Turinška kronika podobno opisuje ježo v krogu, name-

njeno pridobitvi ozemlja, ki bi ga objahali (Della Volpe 1992: 107). Ko so Vikingi prvič pristali na Islandiji, so novi teritorij integrirali v svojo kozmografijo prav z obkroženjem tega ozemlja z ognjem v rokah (Dodgshon 1988: 77), sledove teh obredov pa še vedno najdemo v skandinavski folklori (Kvideland in Sehmsdorf 1991: 334). V Moldaviji so po podatkih iz srede 16. in 17. stoletja ločevali območje enega čebelnjaka od območja drugega z mejo, ki je potekala v krožni liniji, določeni z razdaljo, do katere je človek, ki je stal na sredi, lahko vrgel svoj sekač ali gorjačo, kar je po mnenju Dragana enako ritualom obkrožanja ozemlja po njegovih mejah (Dragan 1999: 92–93). Podobno so na Škotskem v srednjem veku zemljo delili s pomočjo ritualnega krožnega oranja, s katerim so simbolno ponavljali gibanje Sonca (Dodgshon 1988: 77). Spomin na tak obred prisvajanja ozemlja lahko prepoznamo tudi v etiološki povedki o nastanku Pavlove vasi na Kozjanskem: »Ja, to pa vem, da tale, ko se reče Pavlova vas, to recimo izvira iz Pavla. Da je enemu sinu rekel tisti grof: Kolikor boš en dan obhodil ozemlja, toliko je tvojega! In pol je menda obhodil to našo Pavlovo vas in to se je pol imenovalo Pavlova vas « (Mencej 2010: 22–23).

S kroženjem okrog ozemlja je bilo to torej mogoče omejiti in si ga prilastiti, obenem pa lahko ta obred razumemo tudi kot simbolni prevzem *in demonstracijo oblasti* nad tem ozemljem. Ta funkcija je razvidna iz obhodov dežel nekdanjih budističnih kraljev po ustoličenju v Indiji, Kambodži in na Fidžiju (Brenneman in Brenneman 1995: 33) ter obhodov srednjeveških irskih kraljev okoli središča (Tare) ali celotne Irske (Brenneman in Brenneman 1995: 18–19, 33–34). Obred z enakim namenom opisujejo tudi zgodbe Ulstrskega cikla, v katerih nastopa mitični junak Cúchulainn, ki s trikratnim obkroženjem glavnega mesta to simbolno prevzame pod svojo zaščito (Sergent 1999: 167). Simbolni prevzem oblasti nad obkroženim ozemljem lahko prepoznamo tudi v obredu ustoličevanja koroškega vojvode v Predlogi vrinka v Švabsko zrcalo iz enajstega stoletja. Vojvodova trikratna ježa okrog kamna med inavguracijskim obredom (prim. Pleterski 1997: 34) je bila po najbolj splošno sprejeti razlagi interpretirana kot simbolni prevzem oblasti nad ozemljem (Kehnel 2008: 232–233). Enak namen obreda obkrožanja

lahko prepoznamo v obredih ob zmagi v antičnem Rimu in evropskem srednjem veku; ena izmed možnih oblik triumfalnega vstopa v mesto je temeljila na rimskem *circuitus murorum*, tj. obredu obkroženja mestnega obzidja pred vstopom v mesto, v srednjem veku pa je ta ritual postal tudi del cerkvenih posvetitvenih ritualov in način ritualnega prihoda novega škofa v mesto (*adventus novi episcopi*) (Throop 2009: 90). Z obredom obkrožanja ozemlja si je bilo torej mogoče ne le zagotoviti lastnino nad prostorom, ampak obenem prevzeti in demonstrirati tudi politično ali religiozno oblast nad njim. Odsev predstave, da je z obkrožanjem mogoče prevzeti oblast nad tem, kar je znotraj kroga, lahko v malce drugačni obliki najdemo tudi v mnogih tradicijskih magijskih obredih. Po verovanjih, zapisanih v Srbiji in Makedoniji, so lahko ženske odvzele mleko živini znotraj ograde tako, da so na predvečer jurjevega opolnoči gole jahale tkalsko vratilo (*krosna*) po vasi, trikrat obkrožile vaški vodnjak, nato pa še ogrado, v ogradi nato vsaki kravi ali ovci pomolzle malo mleka, zatem pa pomazale vhod v ogrado ter govorile: »Meni mleko in maščoba, tebi govno« (Knežević in Jovanović 1958: 11; Risteski 2000: 56).

Tudi ko je bilo ozemlje že osvojeno in so bile meje ozemlja mesta, vasi, domačije že začrtane, je bilo treba meje od časa do časa z obkroženjem ponovno obnoviti in utrditi, da bi bilo osvojeno območje zavarovano in bi tako zagotovili napredek in plodnost, bolezen, nevarnost, neplodnost, smrt, ki so vedno znova pretili od zunaj, iz nevarnega prostora, pa jim ne bi mogli do živlega. Vaška skupnost je obrede obnavljanja meja organizirala preventivno – ciklično, na določene praznike v letu, ali pa kurativno – v primerih, ko je bila vas že ogrožena (za pregled teh obredov gl. Agapkina et al. 2004; Mencej 2013). Kot primer *preventivne* zaščite skupnosti s krožnim obhodom lahko razumemo obhod farnih meja na določene praznike, na primer v Sloveniji, Makedoniji (*(po)krsti*), v Walesu in Angliji (*beating the bounds* ali *gangdays*) in na Škotskem ali na Irskem, kjer obkrožajo zgolj meje kmetij (Kuret 1989/1: 325–6; Risteski 2005: 216–7; internetni vir 1; Neil Angus MacDonald, SA 1976/26/B7 – gl. CSS, Scot. Daily Mail 29. 12. 1958; Lysaght 1993: 38–9; Danaher 1972: 116). Utrjevanje meja lahko prepo-

znamo tudi v škotski obredni ježi okrog skupne meje (*riding the marches* ali *perambulation of the marches*) (John MacNeil, SA 1985/79/B10, Calum MacLean – gl. CSS).

A isti obred lahko skupnost izvaja tudi v primeru *kurative*, ko je bilo treba skupnost zaščititi pred konkretnimi nevarnostmi, ki so že pretile, na primer v primeru epidemij, bolezni, nesreč. V Franciji (Tulle) so proti kugi od leta 1340 dalje v procesijah obkrožali vas – začeli so pri kapeli svetega Janeza, nadaljevali mimo sedmih kapel do katedrale in prek pobočij, končali pa spet pri kapeli sv. Janeza (van Gennepe 1999/1: 1693–1694). Podobno je mogoče razumeti tudi obred opasovanja proti kugi, ki so ga opravljali v Belorusiji konec devetnajstega stoletja (Zelenin 1994 [1911]: 194–198; Tolstoj 1995: 181). V Makedoniji so v primeru epidemije tifusa leta 1919 izvedli ritualno oranje okoli vasi, ki naj bi boleznijo preprečilo vstop v vas (Obrembski 2001: 105–110). V Gevgeljskem (vas Sveta Bogorodica) so, kadar so hoteli vas zaščititi pred kugo, naredili ralo iz »drevesa dvojčka«, dva brata dvojčka pa sta morala vpreči dva vola dvojčka in z ralom zaorati brazdo okoli vasi (Tanović 1927: 76; Risteski 2005: 202), podobno v Srbiji (boljevaško območje) (Tolstoj 1995: 185). Tudi na Hrvaškem in ponekod na Balkanu, pa tudi v nekaterih drugih državah Evrope (npr. v Rusiji), kjer so se ukvarjali z živinorejo, so v primeru nevarnosti okrog celotnih naselij ali pa okrog ograd z živino zorali brazde, ki so veljale za zanesljivo zaščito pred boleznijo (Gavazzi 1988: 18).

Kot piše Zelenin, je pomen obhoda okrog vasi enak načrtanju magičnega kroga, s katerim se zavaruje pred nečistimi silami, ker se ga te bojijo. Enako velja za oranje okrog vasi, le da je krog tu še poudarjen z brazdo (Zelenin 1994 [1911]: 202). Obredno oranje s plugom okrog vasi v primeru epidemij ali drugih nesreč lahko po mnenju Risteskega razumemo tudi kot ponavljanje ustanovitvenega obreda vasi, s katerim se vaška skupnost simbolno povrne v prvotno, mitično stanje, kar je pogoj, da se začne z obrednim ustvarjanjem novega stanja, ki je popolno in brez bolezni (2005: 184–187). Z obredi obhoda, opasovanja, oranja okrog meja ozemlja skupnost torej s ponovitvijo prvotnega obreda prisvojitve in udomačitve prostora tega vsakič znova ponovno izloči iz

nevarnega tujega prostora, ga naredi za »svojega« ter tako zagotovi, da je znova in znova svet in popoln, kot je bil ob svojem nastanku.

LITERATURA

- Agapkina, T.A., Valencova, M.M., Levkieskaja, E.E. Obhudit. V: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. T. 3 / Ur. Nikita I. Tolstoj in drugi, Moskva: Meždunarodne otnošenija. Str. 480–483.
- Brenneman, Walter L., Mary G. Brenneman 1995: *Crossing the Circle at the Holly Wells of Ireland*. Charlottesvill; London: University Press of Virginia.
- CSS = Arhiv School of Celtic and Scottish Studies, University of Edinburgh.
- Danaher, Kevin, 1972: *The Year in Ireland. Irish Calendar Customs*. Minneapolis; Minnesota: Mercier Press.
- Della Volpe, Angela, 1990: From the Hearth to the Creation of Boundaries, *The Journal of Indo-European Studies* 18: 157–184.
- Della Volpe, Angela, 1992: On Indo-European Ceremonial and Socio-Political Elements Underlying the Origin of Formal Boundaries, *The Journal of Indo-European Studies* 20: 71–122.
- Dodgshon, Robert A., 1988: The Scottish Farming Township As Metaphor. V: *Perspectives in Scottish Social History. Essays in Honour of Rosalind Mitchison*. Ur. Leah Leneman, Aberdeen: Aberdeen University Press. Str. 69–81.
- Dragan, Radu, 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris; Montréal: L'Harmattan.
- Eliade, Mircea, 1992: *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Gavazzi, Milovan, 1988: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Gennep, Arnold van, 1999: *Le folklore français*. Vol. 1–4. Paris: Robert Laffont. Internetni vir 1: <http://www.youtube.com/watch?v=V5VdayzQqkY>
- Kehnel, Annette, 2008: Times of Suffering – Spaces of Wealth in European Inauguration Rituals. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Ur. Mirjam Mencej, Ljubljana: Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo in kulturno etnologijo. Str. 223–248.
- Knežević, Srebrica, in Milka Jovanović 1958: *Jarmenovci, Srpski etnografski zbornik* 73.
- Kuret, Niko, 1989: *Praznično leto Slovencev* I. Ljubljana: Družina.
- Kvideland, Reimund, in Henning K. Sehmsdorf (ur.) 1991: *Scandinavian Folk belief and legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lysaght, Patricia, 1986: *The Banshee. The Irish Supernatural Death-Messenger*. Dublin: The Glendale Press.

- Mencej, Mirjam, (ur.) 2010: *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. AE gradiva. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Mencej, Mirjam, 2013: *Sem vso noč lutal v krogu. Simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Obrembski, Jozef, 2001: *Makedonski etnosociološki studii II*. Skopje; Prilep: Institut za staroslovenska kultura, Matica makedonska.
- Pleterski, Andrej, 1997: *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, ZRC SAZU.
- Risteski, Ljupčo S., 2000: Orgijastički elementi obreda u vezi sa kultom Meseca kod balkanskih Slovena. V: *Erotsko u folkloru Slovena*. Ur. Dejan Ajdačić, Beograd: Stubovi kulture. Str. 53–72.
- Risteski, Ljupčo S., 2005: *Kategoriite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica.
- Sergent, Bernard, 1995: *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. Paris: Éditions Payot&Rivages.
- Sergent, Bernard, 1999: *Celtes et Grecs I. Le livre des héros*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Snorri Sturluson Edda*. Prev. Anthony Faulkes. Vermont: Everyman.
- Tanović, Stevan, 1927: Srpski narodni običaji u Đevdelijskoj kazi, *Srpski etnografski sbornik XL*.
- Throop, Susanna A., 2009: Rules and Ritual on the Second Crusade Campaign to Lisbon, 1147. V: *Medieval Christianity in Practice*. Ur. Miri Rubin, Princeton in Oxford: Princeton University Press. Str. 86–94.
- Tolstoj, Nikita I., 1995: *Jezik slovenske kulture*. Niš: Prosveta.
- Zelenin, D. K., 1994 [1911]: *Izbrannye trudy. Stat'i po duhovnoj kul'ture 1901-1913*. Moskva: Indrik.

А.А. Плотникова (Москва)

СТРОИТЕЛЬСТВО ДОМА У МУСУЛЬМАН НА БАЛКАНАХ:
СИМВОЛИКА НАЧАЛА
(ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ ИЗ БОСНИИ, СЕРБИИ)

Записи о строительных обрядах у мусульман Боснии¹ и Сербии² автором велись в ходе полевых этнолингвистических исследований в 2011–2014 гг.³ Эти обряды вписываются в общебалканский контекст, что связано прежде всего с принесением жертвы будущему жилищу (⁺*kurban*). Традиционные архаические черты обычаев в начале, а также при продолжении и окончании строительства дома сходны у представителей разных конфессиональных течений в Боснии и Сербии. Религиозные различия касаются специфики освящения нового жилого пространства духовными лицами и/или при помощи сакральных символов (например, тех, которые вносят в дом при новоселье), деталей жертвоприношения, некоторых вербальных форм выражения благодарности хозяев членам общего социума и др. Вместе с тем большинство строительных

¹ Этнолингвистические экспедиции в Боснии проводились в районе Сараево (горные массивы Белашницы и Трескавицы), а также в селах, близлежащих к городку Високо (2011–2012 гг.), подробнее см. (Плотникова 2014: 216–246). Письменные источники по традициям Белашницы и Трескавицы практически отсутствуют, тогда как Високскому краю посвящена подробная монография сербского этнографа М. Филиповича (Филиповић 1949).

² Мусульмане юго-западной Сербии обследовались во время экспедиции 2014 г. в Приепольский и Прибойский края по проекту «Междисциплинарные исторические исследования Полимья» (рук. С. Пушица) в рамках общей с Институтом этнографии САНИ темы «Южнославянская народная традиция: архаика и современность» (рук. А.А. Плотникова и И. Тодорович)

³ Экспедиции в Боснию и Сербию проводились при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Восток и Запад в традиционной духовной культуре славян-мусульман на Балканах» (рук. Е.С. Узенёва; 2012–2014 гг.).

ритуалов являются сходными по содержанию, что обусловлено не только общей архаической основой данной традиции, но и едиными социально-экономическими отношениями представителей разных религий, проживающих по соседству на одной территории. Рассказы о строительстве дома при беседах с православными и мусульманами в указанных регионах идентичны и по структуре записанных текстов, для которых характерны указание на основные моменты в процессе строительства, выделение значимых в народной культуре оппозиций «начало – конец», «первый – последний», обязательное обращение к используемой терминологической лексике народной культуры и др.

Символика благополучного начала прослеживается в самых разных ритуалах, поскольку при закладке и для всего процесса строительства актуально магическое влияние на успех и процветание *дома*, понимаемого в широком смысле – как удача и благополучие проживающих в нем членов семьи.

При закладке фундамента нового дома мусульмане Боснии и Сербии до сих пор оставляют деньги (серебряные и золотые монеты) и даже золотые украшения, чтобы дом был богатым и в нем всегда водились деньги (*radi napretka kuće* ‘для процветания дома’; *da je puna kuća* ‘чтобы дом был полным’ – окрестности Припеполя, с. Качево, Сербия) и т.д. Нередко во время закладки фундамента приносилась жертва, чтобы символически ознаменовать основание дома как начало новой жизни: *Ono je važno – temelj, zato što je temelj, zove se “temelj”* ‘То, что важно, – это фундамент, потому что основание, называется «основание»’⁴ (Припеполе, Сербия). В селах с целью выбора удачного места для строительства обращаются к местному ходже, который «смотрит в книгах», подходит ли место для постройки дома. Если есть сомнения в правильности выбора, то на это место несут пепел, рассыпают и утром смотрят оставленные ночью следы. Если обнаруживается след ноги человека (*inarska stopa*), то такое место сразу покидают, если же – след животного, то это считается хорошим знаком для жертвоприноше-

⁴ Серб.-хорв. *temelj* ‘основание, фундамент’; *udariti temelj* ‘заложить основы’.

ния: *Ako bi bila ajvanska <stopa>, zatoj se klaao kurban na temelj. Onda uzme ovna i zakolje i radi kuću. Ako bila insanska – ne...* (‘Если бы был след ноги животного, то и приносили жертву фундаменту. Тогда <хозяин> возьмет барана, зарежет и строит дом. Если след человека – нет...’ – Качево, Сербия). Голову жертвенного животного, как правило, клали на первый камень фундамента, поставленный «с правой стороны».

По записям из Боснии, при укладке первого камня в основание дома его сначала следовало «одарить» (*Prvi kamen se meće i daruje se* – Пориечани вблизи Високо). Мастер, как правило, придумывал разные шутки, чтобы напомнить хозяину об «одаривании» первого камня, который называли *temeljač-kamen* (букв. ‘камень в основании фундамента’). Этот обычай остается неизменным по крайней мере с середины прошлого столетия у представителей всех религиозных течений данного региона: когда кладут первый камень в фундаменте, мастер его раскачивает, будто бы он «не может устоять», пока хозяин его не «закрепит», т. е. не даст мастеру денежную награду и фруктовой водки, ср. (Филиповић 1949: 192). Нередко традиционный диалог между мастером и хозяином имеет характер обязательного запугивания хозяина мастером (о том, что камень шатается, не стоит ровно и т.д.): *Ma nije dobro legao, domaćine, neće ovo valjat nešto, možda kuća neće, možda će nakrivo bit, tamovato...* (‘Однако не очень хорошо лег <камень>, хозяин, не послужит, как надо; дом не получится, может, будет стоять криво, это не так, то не так...’). Тогда хозяин догадывается, бросает денег на камень и спрашивает: *Može l’ sad ostat ravno?* (‘Может ли сейчас прямо встать?’). Отвечает мастер: *Ma ne može još, nije dobro leglo* (‘Все еще не может, плохо лег’). Тогда следует бросить еще денег и спросить: «Может ли сейчас?» «Э, сейчас может», – говорит мастер и тогда продолжает строить дом (Пориечани, Босния)⁵.

По свидетельству соседствующих с мусульманами в том же селе Пориечани сербов, дом символически закладывал самый мо-

⁵ Встречается утверждение о том, что и последние три камня фундамента также «одариваются»

лодой и перспективный в семье юноша. Это делалось рано утром в понедельник, как правило, после праздников: *obično se gledalo u radni dan kad je sedmica u napredak* ('обычно определяли один из будней, когда впереди шла целая <рабочая> неделя'). При строительстве нового дома с восходом солнца в понедельник мать говорила сыну-гимназисту: *E, ajd dođi, sutra akcija će bit, ajd ti danas započni kopat, ko ti si od napretka* ('Э, подойди-ка, завтра начнется работа, давай ты сегодня начни копать, тебе будто сопутствует удача'); «Ты начни работу, а мастера продолжат».

Особая роль в магических практиках начала жизни в новом доме отводится жертвоприношению. Как только укладываются планки, на которых держится черепица, на балках в стропилах (*rogovi*) и православные сербы, и мусульмане приносят жертвоприношение (Босния): хозяин поднимает на верх дома ягненка (как вариант: барана или овцу), где его режет так, чтобы кровь стекала по балкам, или была размазана по доскам, поддерживающим крышу (*šljeme*): (*Običaj je nekakav bio da se janje zakole na tim rogovima, da krv curi niza zid, niz te rogove* 'Обычай такой был, чтобы ягненка зарезать на этих балках, чтобы кровь стекала по стене вниз, по этим балкам' – сербы в Приечанах); *Kad se počne krov raditi i obično bude ta jedna daska krvava* 'Когда начинают крышу строить, обычно бывает одна эта доска окровавлена' – мусульмане в Приечанах)⁶.

По окончании строительства во всех обследованных селах устраивался праздник: запекали ягненка и готовили разные угощения, на трапезу звали прежде всего мастера и его помощников: «*Zovem te na šljeme*» (букв. «Приглашаю тебя на 'конек крыши'» – Босния)⁷. В Приепольском крае Сербии гостей зовут *na rogove*, т. е. обед, который готовится для мастеров и всех соседей хозяина (в таком посещении никто никому не смеет отказывать). В Боснии дом

⁶ М. Филипович в своей известной монографии отмечает, что жертва дому и у мусульман, и у православных сербов окрестностей Високо делалась при начале строительства порога: там резали овцу или курицу так, чтобы кровь обрызгала начатый порог; это животное ели хозяева или строители (Филиповић 1949: 191).

⁷ В Боснии и сам праздник назывался *šljeme* (ср. серб.-хорв. *слеме* 'вершуска, гребень крыши, кровли; конек').

в это время украшали (*nakiti se kuća*) подарками от родственников и от семей-соседей из ближайшего окружения: полотенцами, рубашками (приносили то, что у кого было). Мастер называл по имени и фамилии всех, кто принес дары, выкрикивая с крыши дома их имена как можно громче (с. Гине на западе от Високо).

Нередко при завершении строительства мастер оставляет крышу без нескольких кусков черепицы, пока «дом не одарят»: *A to je za dar kući da to bude uspešno završeno* ('А это в подарок дому, чтобы дело успешно завершилось'). Таким образом требуется вознаграждение мастеру, который успешно построил дом. О каждом из подношений мастер громкогласно извещает весь народ: когда кто-либо приносит скатерть, рубашку, литр фруктовой водки, деньги и т.д., он кричит во весь голос, чтобы его далеко было слышно: *Hvala, živ i zdrav bio taj i taj domaćin koji je darovao naše šljeme, Bog mu dao zdravlja i svašta, nešto najbolje...* ('Спасибо, будь жив и здоров тот и тот хозяин <имярек>, который одарил наш гребень крыши, пусть Бог ему даст здоровья и всего, что-нибудь лучшее...' – с. Пориечани).

В самой формуле выражения мастером благодарности возможны существенные вариации, зависящие от профессиональной принадлежности одаривающего. Формула благодарности за одаривание – составная часть обычая и у мусульман, и у сербов, и у хорватов: *Al' ovaj običaj provode i muslimani, i unijati, i Srbi. To je običaj sviju na ovom području* ('Но этот обычай исполняют и мусульмане, и униаты, и сербы. Это обычай у всех на этой территории' – Пориечани). Мастер с самого верха дома кричит, чтобы слышалось как можно дальше:

«Mašala, mašala,
Evo dara i peškeša,
Od domaćina tog i tog...»

«Машала, машала,
вот подарки и дары,
От хозяина <имярек>».

Onda po imenu:

Затем по имени:

«Taj i taj,
Hvala Bogu, koji se setio!
Alazija do-ora...»

«Такой-то и такой-то,
Хвала Богу, тому, кто вспомнил!
Алазия до-ора...»

(с. Пориечани)

Значение выражения «Alaziја dога» не могли объяснить ни мусульмане, ни православные сербы, однако собеседники уточняли, что такая концовка благодарности звучит в том случае, если подноситель дара – мусульманин⁸. Если же одаривающий – серб, то в завершение благодарности мастер так же нараспев кричит: *Ži-iv i zdra-av bio* (‘Будь жив и здоров’). Кроме того, если даритель – мусульманин, мастер часто дополняет: *Hvala tom, i tom, na Ćabi se glasio* (‘Спасибо такому-то, на Кабе пусть будет известно!’). По словам собеседников, это означает, что когда даритель-мусульманин отправится в паломничество в Мекку, «его там ожидает что-то возвышенное».

Очевидно, что один существенный архаический момент в исполнении данного ритуала остается неизменным, несмотря на конфессиональные вариации формулы восхваления и благодарности: кричали так, чтобы было слышно как можно дальше, «покрывали голосом широкую территорию», как уточняли все собеседники различной конфессиональной принадлежности. Помимо функции социального одобрения происходящего, этот акт, видимо, был призван способствовать успеху и процветанию новопостроенного дома. Подобный тип ритуально-магического воздействия на окружающее человека пространство Н.И. Толстой характеризовал как «ограждение пространства голосом от вредоносной и нечистой силы» (Толстой 2003: 428).

Первым в построенный дом входил, чтобы в нем переночевать, самый старый человек в семье. Православные сербы при этом говорили: *Ko prvi noći, da on mre* (‘Кто первый ночует, чтобы он помер <первым>’). Следили, чтобы «сохранялся некий порядок»: именно старейший человек в семье разжигал в доме огонь и ночевал в нем. Нередко однако, он входил в дом только после того, как туда вносили кошку, петуха или ягненка: *Prvo se neka životinja unese u kuću* (‘Сначала какое-нибудь животное в дом вносили’ – с. Пориечани). Это животное должно было переночевать в доме первым, до засе-

⁸ Ср. известные в подобных случаях вербальные формулы благодарности у мусульман: *halal (ti) vjera > ala vera* (сообщение А. Геняц-Накичевич).

ления в нем человека, чтобы смерть обошла людей. У мусульман подробной мотивации данного обычая не было зафиксировано, однако во многих семьях Боснии говорили, что первой в дом следовало запустить кошку, чтобы она провела там сутки. В с. Гине на первую ночь в новом доме оставляли Коран и хлеб. По исламскому обычаю, первый раз в дом заходили с Кораном и совершали положенные молитвы.

ЛИТЕРАТУРА

- Плотникова 2014 – А.А. Плотникова. Этнолингвистическое обследование регионов центральной Боснии // Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. М., 2014. С. 216–246.
- Толстой 2003 – Н.И. Толстой. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Филиповић 1949 – М. Филиповић. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // Српски етнографски зборник. Књ. 61. Београд, 1949.

Георги Мишев (Пловдив)

НАЧАЛОТО НА ПЪТЯ НА ВЕЩИЦАТА В БЪЛГАРСКАТА ТРАДИЦИОННА КУЛТУРА¹

Вещицата е персонаж в традиционната култура, на която не малко изследователи са отделили подобаващо внимание,² но въпреки това малко от тях са се спирали в подробности на началото на нейния път като вещица. Според народните вярвания подобно на лечителите и вещиците трябва да преминат ритуал, за да получат специални способности. В този смисъл самият обред, който трябвало да извършат, може да се определи като посветителен и чрез него новакът (неофитът) да бъде инициран и да придобие способности и близост със силите, с които борави в своята практика.³ Данни относно извършването на такъв тип обред са запазени в етнографските записи, като тук ще се спра на едно от тези описания, което може да се счита за едно от най-пълните.

За да стане вещица, трябва да извърши следното:

На велики четвъртък зима първото яйце, което е снесено от черна кокошка, и то ако е снесено много рано, преди слънце. Това яйце ще носи под мишницата си, додето се излупи. Пиленцето трябва да бъде

¹ За полезните коментари и идеи във връзка с настоящата статия благодаря и на Валерия Фол, София, България.

² За информативен обзор на този образ вж. (Плотникова 2004: 218–222).

³ Наред с представата за необходимостта от посвещение, то в магьосническата обредност също е познато изискването ползваните заклинания да бъдат предадени и научени, когато детето, което ще бъде обучавано, е обредно чисто, т.е. преди първия менструален цикъл за момчетата и преди първия сексуален контакт за момчетата. Подобно на обучението в лечителски умения, така и обучението в магиите и техните техники, е съпроводено с разясняване на свойствата на отделните билки – времето, когато те трябва да бъдат брани; начинът на брането и приготвянето им; използването на различни магически принадлежности – пусти нищелки (т.е. от жена, която е починала), кост от умряло дете копеле и други.

също като майка си черно: ако е бяло, сиво, червено – не става. Това пиленце заколва на пусто огнище, като се съблече гола-голеничка, и с тая кръв ще намаже всичките стави на снагата си, т.е. всичките места, дето снагата на човека се превива: на краката, на коленете, на кълките, на ръцете, на пръстите, лакътя, рамото, шията и пр. После се облича в нова никога необличана или новоскроена и ушита риза; и така с кръвта престоява 40 дни; после пак в потайна доба отива при някоя воденица опачница или левак, в която витлото се обръща наопаки – наляво; тая воденица е обикновено с едно витло. И тука под воденицата, под самото витло се окъпва и измива. После пак гола-голеничка, отива на керпа или при яза на същата воденица и се полива с приготвени самовилски билки, сварени в ново гърне на пусто огнище и на огън от бял бодил. Тук тя се вече предава на дявола и като се полее с тия самовилски билки, дяволът става за нея видим. Тя се разговаря с него, получава поука и като се чуят първи петли, тя се връща у дома си, но вече не обикновена жена, а вещица (Маринов 2003: 311)⁴.

Описанието на цитирания обред е непълно, защото липсват важни подробности от него като например заклинателните формули и видовете „самовилски“ билки. Въпреки привидно приказния характер на описания ритуал, считам, че в основата му стои реалното извършване на подобни ритуални действия в миналото, което е и засвидетелствано в античния изворов материал. Като пример може да се посочи типологически сходен обред описан в гръцките магически папируси, който цели посвещение (PGM IV: 26–51):

Посвещение: бъди чист 7 дни преди обреда и на третия ден на луната иди на скоро оставено чисто от Нил място, където никои не е стъпил още. На две тухли, които са поставени на късите си

⁴ Много сходно, но сравнително по-кратко, описание на това действие, е публикувано и от Т. Вражиновски (Вражиновски 1995: 139), но без да е указан източникът и да е цитирана литература, като по тази причина не може със сигурност да знаем дали авторът не преразказва написаното от Д. Маринов или пък споделя нови етнографски данни от територията на Република Македония.

страни с дървесина от маслина, от тънките клонки, направи огън, когато слънцето е изгряло наполовина, след като ти, преди да изгрее слънцето, си обиколил олтара; като изгрее напълно слънцето, отрежи главата на един чисто бял петел, който държиш с лявата си ръка; обиколи, преди да изгрее слънцето, олтара. Дръж петела с колената си и му отрежи главата така, без да ти помага никой друг. Главата му хвърли в реката и кръвта му събери с дясната си ръка и я изпий. Останалата част от тялото му постави на горящия огън на олтара и скочи в реката; потоци се с дрехите, които си носил дотогава, след това вървейки заднишком се върни на брега, облечи се в нова дреха и си иди, без да се обръщаш. След това вземи жлъчка от нощна чапла, помажи от нея с перо от ибис очите си и ще бъдеш посветен. Ако не можеш да намериш нощна чапла, то използвай яйцето на ибис и ястреб: като пробиеш яйцето и вкараш перото, счупи го, след като се помажеш⁵ (Preisendanz 1928: 68–69).

Текстът в оригинал, публикуван в (Preisendanz 1928: 68) (вж. по-долу).

Сходството с описаната в магическите папируси практика е в някои съставни елементи, но се наблюдава и диаметрална противоположност. Типологическото сходство с античния обред приведох с идеята да се покаже на съвсем реална база (чрез запис на ритуална практика за посвещаване), че подобен тип обредни действия са извършвани, въпреки привидно приказния характер на описваното.

Ще се спра на отделните елементи на обреда, тъй като те именно чрез симпатийните си връзки създават възможност за прехода на жената от функциите ѝ на обикновен човек във вещица.

Първото, на което бих искал да обърна внимание в описания обред за ставане на вещица от българския етнографски материал, е, че той съдържа елементи, които са с изключително негативна семантика. Чрез тези елементи действието се насища със смисъл и му се придава силата, която бива търсена, а именно свързване и единение със стихийното, дивото, разрушаващото. В двата представени обреда огнището присъства и изпълнява функцията на

⁵ Превод от немски. – Г. Мишев.

Τ]ελετή· προαγνεύσας ἤμέρας ἐλθὼν τῇ τρίτῃ | [τ]ῆς σελήνης εἰς τόπον ἀπο-
 γυμνωθέντ[α νε]ῖωστί ἀπὸ τοῦ Νείλου, πρὶν ἐπιβῆ τις αὐτοῦ τὸ περίρυτον (ἢ ἄλ-
 30 λως· κατακαλυθέντα ἀπὸ τοῦ Νείλο[u]), || ποίησον ἐπὶ δύο πλίνθων ἐπὶ κροτάφων
 ἐστῆ|κυῖων ἐκ ξύλων ἐλαῖνων, τουτέστιν κλημα[τίδ]ος, | πυρὰν ἀνίσχοντος κατὰ
 τὸ ἤμιου τοῦ ἡλίου, πρ[ό]τερον πρὶν ἀνατεῖλῃ ὁ ἥλιος, περιγυρεύσας | τὸν βωμόν,
 35 πλῆρους δὲ ἀνελθόντος τοῦ ἡλιοδίσκου ἀποτεμῶν τὴν κεφαλὴν ἀλεκτρονό[σ] |
 τελείου ὀλολεύκου, ὃν ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἀγκάλῃ <ἔχεις>, | περιγυρεύεις, πρότερον
 πρὶν ἡλιος ἀνατ[ε]ίλῃ, τὸν | βωμόν. ἀποτέμνεις δὲ τὸν ἀλεκτρούνα [τοῖς τό]νασι
 40 συλλαβῶν μηδενὸς ἄλλου αὐτὸν κατέχον||τος· τὴν μὲν κεφαλὴν εἰς τὸν ποταμὸν
 ῥίψον, | τὸ δὲ αἶμα ἀποδεξάμενος τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἔ[κ]πιε, τὸ λοιπὸν σῶμα τῷ
 ἡμμένῳ βωμῷ ἐπιθ[ε]ίς, | καὶ ἐνάλλου τῷ ποταμῷ· μεθ' ἧς ἔχεις ἐσθήτος | βαπτισά-
 45 μενος ἀναποδίζων ἄνελθε καὶ μεθα[μ]φιεσάμενος καινὰ ἄπιθι ἀνεπιστρεπτί. λα-
 β[ῶν] | δὲ μετὰ ταῦτα νυκτικόρακος χολήν, ἀπ' αὐτῆ[σ] | ἐγχιρίου πτερῶ ἴβωσ
 50 ρακος, χρωῦ ἴβωσ, πτερῶ δὲ ἱέρακος· || τρήσας τὸ ὠὸν καὶ ἐνεί[σ] τὸ πτερόν
 κατάρ<ρ>ῆξον | οὕτω ἐγχιρισάμενος. |

олтар. Докато в обряда от магическите папируси, който е с изключително слънчева и позитивна насоченост, това олтарно огнище се издига на чисто място и се подклажда от дървесина на маслина (свързвана със слънцето и светлината), то в българския обред огнището е не само старо, а е и пусто, т.е. този олтар е посветен на силите, които не само не се грижат за добруването на общността, а дори напротив, тези сили са стихийни и са извън културното пространство.

Типологично сходният пример от магическите папируси представя обред, който се развива на изгрев и жертвата е бял петел,⁶ но в посвещението на вещицата обредът се извършва вечер и жертвата е черно пиле. Това черно пиле е необикновено. То е мътено по необикновен начин, цветът му го свързва с тъмата и мрака, снесено е преди изгрев от черна кокошка и е първо. Черното е водещ цветови код в това обредно действие, като не случайно присъства и уточнението, че ако излюпеното пиле е с друг цвят, то не върши работа, т.е. не може да послужи за постигане целта на обряда. Черният цвят символизира отвъдното, но също и мрака на утробата. От тази утроба на края на обряда от обикновената жена ще се роди вещица, която ще носи в себе си това тъмно начало. Утробната сила в случая не е утробата пълна с живот, не е

⁶ Жертването на бял петел в случая е свързано със слънцето, но сходна практика е позната и в други магически практики, където белият петел е свързан и с луната, но с нейната позитивна сила и е използван при т.нар. сваляне на силата на луната. Подобен пример се съдържа в текста на Пикатрикс, който сам по себе си като компилация на магически техники съхранява и множество обредни практики от късната античност, които се вливат в ислямската магия и които са били разпространени сред народите на Средиземноморието. Така там при описанието на свалянето на силата на луната в знака на зодия Овен намираме следните изисквания: „Иди на зелено, обрасло с растения място, до река или воден канал, които текат в посока изток, вземи един бял петел и го заколи с кост – не бива да го докосва желязо, затова си има причина – обърни се към луната и постави пред теб два железни мангала с въглени, поставяй от време на време тамян в тях, така че да пламва, застани между мангалите и кажи...“ (Превод от немски Георги Мишев по немското издание от (Ritter, Plessner 1962: 309)).

черната плодородна пръст, която е готова да даде живот на семето, а е поглъщащата тъмнина, утробата на пустотата, в която отсъства животът. Утробата дава живот, но единственият живот, който ще намери своето начало в нея, е черното пиле, което кандидат-вещицата ще излюпи сама и след това ще убие. То се явява нейна рожба, но може и да се идентифицира със самата нея и нейната духовна същност. По този начин извършваната жертва от една страна ще осигури на жената желаното, да подчини стихийността на дивото, но от друга страна представя смъртта на старото «Аз» на жената, след което следва новото ѝ начало като вещица. Жената жертва живота, който дава, за да бъде готова да влезе в единение с другото начало, което поглъща живота и да се превърне във вещица. Ролята на птичата жертва като субститут е коментирана в научната литература (Scheftelowitz 1914; Henninger 1946–1949: 337–346), но в случая нейната функция може да бъде допълнително разглеждана и като подготовка за следващата стъпка. Такава е птичата жертва в папируса от Дервени: „VI ...Следователно, който иска да направи жертвоприношение за богове(те), първо (принася в жертва) птица...“ (Йорданова-Алексиева 2004: 179).

В обряда от папирусите посвещаващият пие от кръвта на жертвения петел, а кандидат-вещицата намазва ставите си с кръв от пилето, което е типологично сходно действие на приемане на свръхестествена сила в себе си. След като се е помазала с кръвта на пилето жената се облича в нова дреха и престоюва с нея 40 дни,⁷ т.е. спазва период на трансформация, какъвто е указан за родилките и за душата след смъртта. След изминаването на тези дни отива пак на гранично място – воденица, но тя е отново наситена с отрицателна семантика, тъй като е лява, т.е. опака. Близостта и наличието на водата в двата обряда (в античния реката, в българския воденицата, която е пак на река) е необходим елемент, тъй като преходът смърт – ново раждане не може да се извърши без нейното наличие. Реката

⁷ Този 40 дневен период е свързан и с някои посветителни действия от античността, заимствани от християнството, какъвто е периодът за пречистване преди Великден, вж. коментара от (Merkelbach 1992: 8–10).

е граница между световите. На това място на преход вещицата се измива със „самовилски“ билки сварени по специален начин – в ново гърне, на огън от бял бодил и на пусто огнище. От записа на обряда не става ясно кои са именно тези „самовилски“ билки. Народната култура дава това определение на широк кръг растения, които по един или друг повод биват свързани с магическото. Най-често тези растения са ползвани при обреди за лекуване от влиянието на самодиви и змейове. Това лекуване понякога бива тълкувано като неприязън от свръхестествените същества към тези растения. Позната е обаче и представата, която според мен е и по-обоснована, че тези растения, бивайки свързани със съответните свръхестествени същности, имат способността да ги поставят и под своето влияние, т.е. манипулирайки растението се постига и власт над същността, която е свързана с него. Това архаично вярване се базира на представата, че растението е изпълнено със свой дух, който бива заклеван да изпълнява волята на магьосника.⁸ Растенията се варят в ново гърне, т.е. такова, което не е ползвано за профанна употреба, а има само сакрален характер. Варенето става отново на пусто огнище, чиято семантика беше коментирана и по-рано. Огънят, на който се варят билките, е от бял бодил. Белият бодил е споменаван в народните песни като материал за изгаряне в огъня при извършването на магически действия.⁹ Интересно е, че белият бодил е използван като предпазно средство срещу различни свръхестествени злини, но в същото време при изгарянето му се използва и за тяхното привличане, защото така се разрушава и пречката за нечистите сили да се проявят.¹⁰ С измиването с отварата

⁸ За тези т. нар. ὄλκοι δαιμόνες, както и използването на духа на растенията в античната магия, вж. (Hopfner 1974: 235–316).

⁹ В тази връзка вж. и сведението на П. Славейков, Нрави и обичаи, достъпно онлайн към 1.2.2015: <http://www.znam.bg/com/action/showBook?bookID=1069&elementID=1682111782§ionID=5>: „...майка ти магесницата..., / живи бе зъмби фанала, / в ново ги гърне турила, / та ги на огън печеше, / със бял ги бодил подклада, / черни си думи нарича...“

¹⁰ Вж. статията за белия бодил, ветрогон в (Българска народна медицина 1999: 62).

от тези растения жената става посветена, т.е. тя може да общува с хтоничните сили, които по християнски пример са наречени дявол. Тя не само може да разговаря с тях и да ги вижда, а и да им оказва влияние, за да изпълняват поръките ѝ. Сходно е и поведението на посвещаващия се според обряда, който е описан в папируса – след като е вкусил от кръвта на петела, той влиза в реката, излизайки се преоблича с нова дреха, и след като се помаже с жлъчка от нощна чапла, вече може да общува с божественото като посветен. Чрез прехода посветеният получава способност да усвоява знания за връзките между видимото и невидимото и съответно за начини да влияе на едното чрез другото. Способността за това общуване със свръхестественото е важна, защото това не е достъпно на всички, а само на избрани, т.е. посветени, които успяват да настроят себе си така, че да могат да възприемат и разбират свръхестественото.¹¹ Това е представа добре формулирана още в древността от Прокъл:

Не всеки звук (тон) се чува по еднакъв начин от всички хора, а едните чуват единия, другите друг тон, при което не всички имат еднакво чуване, ἀκοή; по тази причина някои чуват гласовете, φωνάς, на даймоните, някои обаче не, въпреки че са заедно с тези, които ги чуват. И тази способност на едните идва от ἱερατικῆ δύναμις, т.е. чрез наблюдаване на свещените обреди, церемонии и действия, а при другите е природна предразположеност, κατασκευῆ φύσεως, същото е, когато със собствени очи се вижда нещо невидимо за другите, това също се базира на едната от тези две възможности (Kroll 1965: 167, цитирано в Hopfner 1974: 104)¹².

¹¹ Подобно общуване със свръхестественото и обмен на знания е познато от древността, като един особено интересен пример е разказът за Созипатра, вж. (Hopfner 1974: 450): „Созипатра, съпругата на философа Евстатий, която, още като малка, била взета на обучение от двама старци, които по-късно са разпознати като δαίμονες и изведнъж са изчезнали. Тази Созипатра далече надминала във философията и теургията своя съпруг. Тук също не става въпрос за спорадични откровения за отделни имена, символи или формули, а за дълготрайно, непрекъснато, редовно обучение in rebus philosophicis ac theurgicis.“ (превод от немски. – Г. М.)

¹² Превод от немски. – Г. М.

Коментираният в този текст обред представя поставянето на едно ново начало, на една трансформация от обикновена жена във вещица. Ритуалното действие е близко по своя характер на посветителните обреди, които са ни познати от древността и показва устойчивостта на този тип ритуали, които са свързани с осъществяването на преход. Новото начало в този случай е търсено и се постига чрез насищане на външния и вътрешния свят на извършващия обреда посредством редица носители на значение, които целят осъществяването на трансформация. Чрез обреда и в самия него извършителят дава ново начало на своя живот, като приема нова роля в него, но и като се превръща в носител на нови знания, някои от които придобива в рамките на самия обред, а други очаква да придобие като следствие от него. Семантиката на обредните елементи при посвещаването на вещицата са изключително свързани с разрушителното начало, смъртта и пустотата, а самата вещица се превръща в техен носител и разпространител сред общността си, поради което и същата я отхвърля. Така тази, която решава да поеме този път, променя съдбата си и поставя началото на един пустеещ откъм живот и радост, отхвърлян и заклеявяван живот.

ЛИТЕРАТУРА

- Българска народна медицина 1999 – Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
- Вражиновски 1995 – *Т. Вражиновски*. Народна демонологија на Македонците. Скопје/Прилеп, 1995.
- Йорданова-Алексијева 2004 – *М. Йорданова-Алексијева*. Елински орфически свидетелства. София, 2004.
- Маринов 2003 – *Д. Маринов*. Религиозни народни обичаи. Избрани произведения в 5 тома. Т. 1. Част 1. София, 2003.
- Плотникова 2004 – *А.А. Плотникова*. Етнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Henninger 1946–1949 – *J. Henninger*. Über Huhnopfer und Verwandtes in Arabien und seinen Randgebieten // *Anthropos*, Bd. 41/44, H. 1./3. (Jan.–Jun., 1946/1949), 337–346.

- Hopfner 1974 – *Th. Hopfner*. Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Bd. 1. Amsterdam, 1974.
- Kroll 1965 – *G. Kroll*. Procli Diadochi // Platonis rem publicam comentarii. Amsterdam, 1965.
- Merkelbach 1992 – *R. Merkelbach*. Abrasax: ausgewählte Papyri religiosen und magischen Inhalts. Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien: (die Leidener Weltschöpfung, die Pschai-Aion-Liturgie). Opladen, 1992.
- Preisendanz 1928 – *K. Preisendanz*. Die griechischen Zauberpapyri. I. Leipzig, 1928.
- Ritter, Plessner 1962 – *H. Ritter, M. Plessner*. Picatrix: das Ziel des Weisen, von Pseudo-Mağrīfī. London, 1962.
- Scheftelowitz 1914 – *I. Scheftelowitz*. Das stellvertretende Huhnopfer, mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens. Giessen, 1914.

Кира Задоя (Дюссельдорф)

СВЯТОЧНЫЕ ОБХОДЫ С ПРУТЬЯМИ
НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНСКИХ КАРПАТ

Одним из святочных обрядов, широко распространенном на Балканах, является новогодний обход дворов колядными дружинами, участники которых несут с собой специальные прутья или палочки. Этими палочками колядники дотрагиваются до людей и скота, сопровождая свои действия пожеланиями здоровья и плодovitости, нередко в песенной форме. Участники обряда – как правило, мальчики в возрасте до 12–13 лет, в большинстве случаев используют веточки кизила, часто специально украшенные.

Варианты вышеупомянутого обряда хорошо известны в Болгарии (Колева 1973: 274–275), Македонии (Кашуба 1973: 258), Словении (Там же: 258), Греции (Иванова 1973: 318) и Румынии (Салманович 1973: 295; Плотникова 2013: 272–274), на большинстве перечисленных территорий он имеет свое название. Многие балканские термины, связанные с подобными новогодними обходами, образованы от основы *surva* (подробнее о значении см. Плотникова 2004: 104–106, 420–433), но есть и другие наименования. До сих пор исследователям не удавалось обнаружить упоминания о существовании этого обряда на восточнославянских территориях. Однако, по собранным нами данным похожий обряд до недавнего времени бытовал на территории Украинских Карпат, а именно в центральной части Закарпатья между реками Латорица и Боржава, к северу от г. Иршава.

В селах Арданово, Брод, Кушница и Осой Иршавского района, а также в селе Залужье Мукачевского района Закарпатской области были зафиксированы¹ рассказы старожилов о том, что в Сочельник

¹ Информация из сел Кушница, Осой и Залужье, хранящаяся в архиве Немецкого центра славистических исследований (НЦСИ, г. Дюссельдорф), была записана Е.Э. Будовской летом 1992 г.; сведения из сел Арданово и Брод

после полудня по селу ходили *колядники*² – мальчики в возрасте не старше 15 лет, которые носили с собой прутья (*прутя, ціпки*) (Арданово, Брод, Осой) или палочки (*копачи, бовты*) (Кушница, Залужье).

Специального термина для обозначения этого обхода не существовало. Колядники ходили поодиночке или небольшими группами по двое, по трое. Их прихода ждали в каждом доме, и поэтому специально готовились: хозяйки пекли *колядники* – маленькие круглые булочки, которые предназначались участникам обходов. Количество выпекаемых булочек достигало 50–60 штук. Если они заканчивались, то хозяйки «расплачивались» с колядниками яблоками или орехами.

Зайдя во двор, мальчики становились под окном и спрашивали разрешения заколядовать. К ним выходила хозяйка и, выслушав колядку, давала каждому *колядник*. Первый полученный мальчиком *колядник* нужно было спрятать отдельно. По возвращении домой его скармливали рогатому скоту, деля на кусочки по числу голов. Остальные *колядники* ели всей семьей на протяжении святок.

Особое значение придавалось приходу *первого* мальчика-колядника: хозяйка забирала у него палку (Кушница, Залужье, Арданово) или прут (Брод), не позволяя колядовать, шла в хлев и слегка ударяла палкой/прутом каждую корову. Делалось это для того, чтобы в наступающем году коровы *бігали* (приходили в охоту). В Арданово хозяйки, ударяя, произносили специальный приговор. В Осое коснуться коров прутом должен был сам колядник. В Кушнице хозяйка дотрагивалась палкой и до кур – чтобы те весь год неслись.

В селах Арданово, Залужье и Кушница хозяйки, исполнив вышеуказанный ритуал, возвращали палку коляднику и давали в награду самый лучший *колядник*, иногда добавляя в придачу мелкие

были записаны автором в августе 2010 г. во время летней этнолингвистической экспедиции в регион Украинских Карпат, которые НЦСИ регулярно проводит с 2003 г.

² Здесь и далее курсивом приводятся диалектные названия.

деньги. В с. Брод хозяйки оставляли прут себе, обменивая его на обрядовую выпечку, а ритуал «битья» коров совершали сразу после ухода колядника. И в том, и в другом случае вознаграждение первому коляднику передавалось особым способом – хозяйка либо заворачивала *колядник* в домотканое полотенце, либо клала в *плат* (кусоч домотканого полотна, выполнявший роль фартука): мальчик должен был сам забрать калач оттуда. Ни в коем случае нельзя было давать вознаграждение первому коляднику «голой» рукой, иначе в наступающем году будет «голый», т.е. бедный, урожай. Некоторые старожилы с. Брод утверждали, что еще в 20–30-е гг. прошлого века подобным образом одаривали каждого колядника, а не только того, который пришел в Сочельник первым. Если в селах Брод, Кушница, Осой и Залужье первого колядника, как и всех остальных, встречали и угощали на улице, то в с. Арданово его приглашали в дом и заставляли немного посидеть за столом. Делалось это для того, чтобы в наступающем году в хозяйстве была насадка.

В с. Брод колядники несли с собой не один прут, а целую связку прутьев, поскольку не могли знать заранее, в скольких домах они окажутся первыми. Связку заготавливали до полудня. Поскольку Брод – большое село, то иногда прутья у колядников заканчивались. В таком случае хозяйка, на дворе у которой еще не успел побывать первый колядник, отказывалась принимать мальчиков, пришедших к ней с пустыми руками.

На наш взгляд, закарпатский обряд обнаруживает много общего с тем, который бытует на Балканах, хотя есть и различия. Если на Закарпатье колядники носили прутья и небольшие палочки, то на Балканах они также могли ходить с палками, дубинками и даже с деревянными фаллосами. Фаллическая символика в указанном регионе Карпат более выражена в другом колядном обряде, когда в сочельник утром мальчики «носят яйца» – обходят дворы и произносят под окнами фразу «Принес вам яйца!» или «Меняю старые яйца на новые!». Поскольку на самом деле колядники не несут с собой куриных яиц, формула содержит завуалированное обозна-

чение мужских гениталий. Интересно, что этот обряд на данной территории вытесняет или уже вытеснил обход с прутьями. Сами прутья в упомянутом закарпатском ареале не украшались, как местами на Балканах. После обряда на Балканах палки сжигаются или разбрасываются по полю для обеспечения плодородия, а на Закарпатье их иногда сохраняли до следующего года. Костюмы колядников в указанном закарпатском ареале проще балканских: мальчишки-колядники не рядились в костюмы животных и не носили колокольчики, а совершали обход в обычной одежде. Количество закарпатских колядников (от одного до трех) тоже уступает балканскому. Цель обряда также несколько различается: в закарпатских обходах с прутьями явно доминирует мотив плодovitости домашних животных и отсутствуют мотивы, связанные с плодovitостью и здоровьем людей. Несколько различается и календарная приуроченность обряда: если балканские обходы совершались на Новый год или в период между Рождеством и Крещением, то закарпатские происходили в Сочельник. Интересна одна деталь, свойственная и Балканам, и указанному закарпатскому ареалу: вознаграждение колядникам передавалось в платке или куске полотна.

Вопрос о том, откуда возник обход с прутьями на закарпатской территории, пока остается открытым. Ни в одном из сел, обследованных нами на Закарпатье в период с 1989 по 2013 г., в том числе и в соседних районах, Хустском (обследовано 2 села), Межгорском (8) и Свалявском (2), о существовании подобных обходов нам слышать не доводилось. При этом необходимо отметить, что Иршавский район и юго-восточная часть Мукачевского района представляют собой цельный и весьма самобытный в культурно-этнографическом плане славянский регион. На культурный диалект вышеупомянутого региона могли оказать влияние сербские или хорватские переселенцы, пришедшие сюда в 1-й пол. XV в. во времена правления сербских деспотов Стефана Лазаревича и Юрия Бранковича (Панькевич 1938: 31). Описанный нами обряд, хотя и отличается в ряде черт от балканского, обладает достаточной степенью сходства с ним, чтобы предположить их общее проис-

хождение. Поскольку рассмотренный выше закарпатский ареал – единственный на территории Украинских Карпат, где обнаружен святочный обход с прутьями, можно предположить балканский генезис обряда и последующее привнесение его на Закарпатье. Полагаем, что дальнейший сбор полевого материала в селах данного региона в частности и на Карпатах в целом поможет найти ответ на этот вопрос.

ЛИТЕРАТУРА

- Иванова 1973 – *Ю.В. Иванова*. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 308–329.
- Кашуба 1973 – *М.С. Кашуба*. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 235–265.
- Колева 1973 – *Т.А. Колева*. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 266–283.
- Панькевич 1938 – *І. Панькевич*. Українські говори Підкарпатської Русі і сусідніх областей. Ч. I. Прага, 1938.
- Плотникова 2004 – *А.А. Плотникова*. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2013 – *А.А. Плотникова*. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013.
- Салманович 1973 – *М.Я. Салманович*. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 284–298.

С.А. Сиднева (Москва)

ΑΡΧΙΜΗΝΙΑ: «НАЧАЛО» В НОМИНАЦИЯХ,
СИМВОЛИКЕ И ОБРЯДАХ
ПЕРВЫХ ДНЕЙ МЕСЯЦА В НОВОГРЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В Греции традиция праздновать начало месяца известна еще с древности. Соответствующий древнегреческий праздник назывался *νομήνια*. Этот термин буквально обозначал новолуние, с которого формально начинался древнегреческий месяц и которое не всегда совпадало с первыми днями месяца в современном календаре (Ζαχαρενάκης 1999: 137).

Наиболее важными месяцами считались те, которые маркировали начало года. В Древней Греции не существовало единого новогоднего календаря, хотя обычно Новый год отмечался в первое новолуние после солнцестояний или равноденствий. Аттический новый год, например, начинался в первое новолуние после летнего солнцестояния (в середине июля или в начале августа), спартанский, родосский и македонский – после осеннего равноденствия (приблизительно в сентябре-октябре – Латышев 1897–1899: 102–106).

В современном греческом календаре большое значение имеют именно первые дни любых месяцев, что отобразилось в таких пожеланиях как *καλή αρχιμήνια* ‘хорошего начала месяца’, *καλή πρωτομήνια* ‘хорошего первого дня месяца’. С ними связан ряд общих предписаний, запретов, пожеланий, действующих в этот период. Например, исследовательница народной культуры о. Крит Е.К. Франгаки выделяет такие запреты как: вносить молоко в дом, упоминать мышей, замешивать тесто, смотреть на беременную женщину (Φραγκάκι 1949: 13). Известный на Балканах и в некоторых странах за их пределами обряд первого посещения (гр. *πρωτοπόδαρικο* ‘первая нога’) у греков связан, прежде всего, с первыми днями года, но случайный, а не специально приглашенный или

введенный (иногда «внесенный») гость задает благоприятное или дурное начало каждого месяца.

В новогреческой традиции первые дни января как первого месяца года современного календаря имеют особое значение, хотя в обрядах начала других месяцев сохранилась память о более древних традициях празднования Нового года. Первые дни января упоминаются в новогодних колядках: *Αρχιμηνιά κι αρχιχρονιά, πρώτη του Γεναρίου / αύριο ξημερώνεται τ' Αγίου Βασιλείου* ('С началом месяца и началом года, с первым января, / завтра с рассветом придет день святого Василия'). У греков январь представляется как «отец остальных месяцев» и по народной этимологии связан с семантикой рождающегося начала (нар. назв. *Γενάρης* возводится к гл. *γεννώ* 'рождать, рожать'). Согласно греческим народным пословицам, он «рождает» снег, воду и холод: *Ο Γενάρης δεν γεννά μήτε αυγά, μήτε πουλιά, μόνο κρύο και νερά* ('Январь не рождает ни яйца, ни цыплят, только холод и воду'); *Ο Γενάρης γεννά όχι μόνο αρνιά και κατσίκια, αλλά το χιόνι και το κρύο* ('Январь рождает не только ягнят и козлят, но снег и холод'). Первые дни января связаны и с христианской символикой, с днем обрезания Христа, что отображается в песнях книжного церковного происхождения (*Ζαχαρενάκης* 1999: 154). Первое января – это также день чествования святого Василия, с которым связан знаменитый обряд разрезания «пирога святого Василия» – *βασιλόπιτα*.

Новогодней символикой могут быть наделены и другие месяцы, такие как март или сентябрь. В первые дни марта проводится известный издревле обряд *χελιδόνισμα* 'ласточка', когда дети обходят дома с вырезанным из дерева подобием «ласточки», украшенной цветами и зеленью, или венком и распевают специальную колядку (Πολίτης 1909: 72). На Крите первого марта дозволены разные розыгрыши и шутки, которые в остальной Греции и европейской традиции в целом проводятся обычно на первое апреля (Φραγκάκι 1949: 14). На Додеканесских островах в ночь с 31 августа на 1 сентября происходит ритуальный сев (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 109). На Родосе первого сентября могли пожелать

αρχιχροιά ‘нового года’ и провести характерный новогодний обряд разбивания граната (Παλαχριστοδούλου 1962: 205). На Крите первого сентября раскалывали орех, и если ядро оставалось целым, то расколовшему его человеку гарантировалось здоровье на целый год, который таким образом отсчитывался от указанной даты (Φραγκάκι 1949: 19). Выбор первого сентября для данных ритуалов и благопожеланий может быть объясним обрядами начала сезона настоящего сева, но первого сентября также начинался церковный новый год. Кроме того, жители древнегреческой Македонии праздновали «новую молодую луну» первого месяца Зевса, который выпадал на сентябрь, как начало года (Ζαχαρενάκης 1999: 137).

Не являясь первым месяцем года, с семантикой начала и «открывания» связан и февраль. Народный вариант его названия *φλεβάρης* отсылает к слову *φλέβα* ‘вена’. Согласно критской народной традиции этот месяц *ανοίγει τις φλέβες του νερού* ‘открывает вены воды’ (Φραγκάκι 1949: 14). Иногда этот месяц ассоциируется с началом весны (ср. этимология греческого слова *η άνοιξη* ‘весна’ – *ανοίγω* ‘открывать’). На Родосе первого февраля на день святого Трифона, покровителя виноградников, завершается период подрезания виноградных лоз и проводится их освящение, поэтому для виноградарей этот день становится в своем роде «виноградарским новым годом» (Παλαχριστοδούλου 1962: 192).

Учитывая связь начала и конца в традиционной культуре и мифологии, первые дни месяца нередко представляются переходным, опасным, двойственным периодом. Так, например, радостный праздник сбора цветов и плетения венков, приходящийся на первое мая, наделяется амбивалентной символикой. Народная этимология месяца мая в новогреческой традиции отсылает к магии (нар. вариант названия мая *ο μάης – μαγεία, μαγιά* ‘магия, колдовство’), поэтому многие обряды первого дня имеют апотропеический характер. *Την πρωτομαγιά πηγαίνουν στη θάλασσα να περάσουν τα 40 κύματα να μην τους πιάνουν μαγιά* (‘Первого мая идут на море и переступают через сорок волн, чтобы не взяла ворожба’ – Φραγκάκι 1949: 15). Первого мая утром предписывалось выпить молока и съесть меда,

чтобы оградить себя от злых духов (Φραγκάκι 1949: 15). На Родосе с целью очищения двери домов кропят водой (Παλαχριστοδούλου 1962: 200). Но все же главным обрядом первого мая во всей Греции, как было упомянуто выше, является сбор цветов и плетение венков, которые потом сжигаются на кострах в день святого Иоанна (23 июня). На Крите майский венок состоит из определенных растений, имеющих свою символику: колосьев, символизирующих богатство, виноградные лозы – здоровье, ветки оливы – согласие, маки – радость (Φραγκάκι 1949: 16).

Самыми опасными днями считаются в греческой народной традиции *οι δρίμες* (вар. *τα δρίματα, οι ντρίμες, οι δρύμες*) ‘дримы’. Чаще всего так обозначаются первые шесть или даже двенадцать дней августа, хотя это название может относиться к первым и последним трем дням марта, всем мартовским субботам или первым дням мая. Согласно народным поверьям в эти дни происходит «активизация потусторонних сил», проникающих в мир людей, особенно таких персонажей народной новогреческой мифологии, как nereиды, антропоморфных природных духов воды или растительного мира. Само слово *οι δρίμες* обычно связывается со словом *η δρύς* ‘дуб’, *ο δρυμός* ‘дубовая роща’ и с обитательницами священных дубовых рощ – нимф-дриады (*δρυάδες*). Примечательно, что в дни «дрим» налагаются запреты на различные виды хозяйственной деятельности, имеющие отношение к воде и деревьям, что отображается в поговорках и пословицах: *Τ’ Αυγούστου οι δρίμες στα πανιά και του Μαρτιού στα ξύλα* (‘В августе дримы для белья, в марте – для дров’). В данном случае слово «дримы» обозначает «запрет» на стирку белья в начале августа и рубку дров в начале марта. На Крите считается, что выстиранное белье могут запачкать nereиды, а человек, помывший в первые дни августа волосы, потеряет их (Φραγκάκι 1949: 19).

Подводя итоги, стоит отметить, что значимость первых дней *каждого* месяца в греческой культуре отображается в общих благопожеланиях, обрядах, приметах и запретах, характерных для данного периода, и отчасти может объясняться древнегреческим

обычаем празднования новолуний. Особо следует выделить традицию первого посещения: чаще всего она упоминается в контексте первых дней года (то есть, первых январских дней, согласно современному календарю), но, тем не менее, действует и для начала любого месяца в виде приметы. Кроме января в разные исторические эпохи «новогодними» месяцами становились март и сентябрь, поэтому в начале этих месяцев проводятся специфичные для нового года ритуалы. Март (иногда февраль), май, август (или сентябрь) маркируют переходы сезонов, а, следовательно, их первые дни в традиционной греческой культуре считаются опасными, демоническими и располагают к апотропеическим обрядам.

Наконец, семантика и символика «начала» месяца проявляются не только на ритуальном, но и языковом уровне: слова *Γεννάρης* (народный вариант названия января) и *Φλεβάρης* (нар. 'февраль') новогреческая народная этимология возводит к идеям рождения и открывания.

ЛИТЕРАТУРА

- Латышев 1897–1899 – *В.В. Латышев*. Очерк греческих древностей. СПб., 1897–1899.
- Заχαρενάκης 1999 – *Κ. Ζαχαρενάκης*. Κάλαντα και Παράδοση του Δωδεκαήμερου. Αθήνα: «Δωδώνη», 1999.
- Κυριακίδου-Νέστορος 1982 – *Α. Κυριακίδου-Νέστορος*. Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα: Μαλλιάρης Παιδεία, 1982.
- Παπαχριστοδούλου 1962 – *Χ.Ι. Παπαχριστοδούλου*. Λαογραφικά Σύμμεκτα Ροδού. Αθήνα, 1962.
- Πολίτης 1909 – *Ν. Πολίτης*. Λαογραφικά Σύμμεκτα, Α'. Θεσσαλονίκη, 1909.
- Φραγκάκι 1949 – *Ε.Κ. Φραγκάκι*. Συμβολή στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήνα, 1949.

А.А. Новик (Санкт-Петербург)

НАЧАЛО ЗНАХАРСКОЙ ПРАКТИКИ
КАК ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ:
АЛБАНЦЫ УКРАИНЫ

В данном исследовании на примере албанцев Украины речь пойдет о практиках лечения болезней, которые обобщенно именуяют **народной медициной, традиционной медициной, знахарством**. Само понятие народной медицины в традиционной этнографии объединяет в себе крайне широкий комплекс знаний, не ограничивающийся только медицинским аспектом, но охватывающий народные верования, мифологические представления, магические практики, религиозные ритуалы и всю мировоззренческую систему определенного человеческого коллектива. Лечебные народные практики, таким образом, мы будем рассматривать как комплекс материальных и нематериальных ресурсов изучаемого нами человеческого коллектива в его связях с другими ресурсами, и прежде всего – их ограниченностью или отсутствием.

В XX в. домашние практики лечения в селах Приазовья и Буджака были широко распространены, и собранные во время экспедиций (1998–2013 гг.) материалы свидетельствуют о том, что они и в XXI в. продолжают активно использоваться в албанских семьях. Такая ситуация коррелирует с недостаточностью или полным отсутствием необходимых инфраструктур и технологий в области медицины, их ограниченной доступностью для населения рассматриваемых сел: Георгиевка, Девнинское, Гаммовка (Приазовский район Запорожской области), Жовтневоє (Болградский район Одесской области).

Основной фокус наших исследовательских интересов будет обращен на начало (отправную точку, передачу от одного к другому) целительских знаний и навыков в среде носителей традиционной культуры.

Скорость оказания неотложной помощи, возможности, фармацевтическое и техническое оснащение стационаров несовершенны, часто не обеспечивают ожидаемого результата, поэтому и сама эффективность врачебной помощи в случае ряда заболеваний ставится, особенно пожилыми жителями исследуемых сел, под сомнение, что неоднократно высказывалось в интервью, фиксируемых во время полевой работы. Тем бóльшую надежду возлагают на традиционные знания – свои и односельчан, основанные на практическом опыте, подкрепляемые рассказами и авторитетом *знающих* людей.

Костоправы. Особую категорию целителей составляют костоправы. У албанцев Приазовья с костоправами связано множество преданий и быличек, однако на памяти нынешних информантов к таким врачевателям обращались уже не только в своих селах, но и в соседних – т. е. костоправы в послевоенные годы (после 1945 г.) были уже не во всех албаноязычных селах. Слова ‘костоправ’ по-албански современные носители языка вспомнить не могут, а дают обычно описательный вариант. Примеры таких описаний: *kóme te Váška të ndrék'i këmbën; ad të vërë kokálln n'i vëndit; të vërë n'i vëndit* [‘пошли к Ваське, он тебе исправит ногу; поставит тебе сустав на место; тебе поставит на место’] (АОЕ: Новик 2013: Гроздев_ДИ_знахарство).

Костоправы выполняли роль хирургов, используя в своем арсенале средства по принципу аналогии. Так, одним из распространенных способов лечения открытых ран было использование сырого мяса курицы. Для лечения брали домашнюю птицу, разрезали ее тушку, вырывали требуху и прикладывали свежую плоть к ране человека – считалось, что таким образом «курятина отсасывает дурную кровь». Тушку птицы прикладывали прямо с перьями – никто не утруждал себя лишней работой и желанием сделать процесс более гигиенически правильным (при этом мы не должны забывать о наделении пера птицы особой силой в мифологических представлениях балканских народов). Данный способ лечения современные информанты объясняют следующим образом: «Ведь

раньше не умели сшивать кожу и натягивать на открытую плоть кожу». Поэтому к кровоточащей человеческой плоти прикладывали плоть домашней птицы или животного – считалось, что у них общая природа и это поможет в выздоровлении.

В качестве инструмента лечебного процесса использовали также шкуры баранов. Так, Демьян Ильич Гроздев, 1937 г. р., албанец из с. Девнинского, рассказал, что на его памяти место перелома обычно обвязывали бараньей шкурой¹. Для этого при несчастном случае резали барана, свеживали тушу, снимали шкуру². Этой, еще теплой шкурой и обматывали место перелома, закрепляя ее шпагатом. По опыту информант знает, что перелом у человека постепенно заживал.

«Специализация» костоправ, по данным наших интервью, не была широко распространенной. На момент проведения экспедиций конца 1990–2000-х и 2010-х годов *знающих* людей, обладавших хирургическими и остеопатическими навыками в изучаемых селах Приазовья уже не было, а зафиксированные нарративы относятся к прошлому и записаны по воспоминаниям пациентов, обращавшихся лично к костоправам, либо их ближайших родственников. На постепенное затухание данной специализации в сфере народной медицины повлияло наличие профессиональной медицины в городах (именно туда стали обращаться за помощью), а также сбой в трансляции тайных знаний и навыков – костоправы не всегда уже могли

¹ В мифологии албанцев баран и овца являются священными животными (Tirta 2004). У болгар овца считается также священным животным: «Овца и овенът са «избраници на Бога» и предпочитана от него жертва. Овенът е «недосегаем от зли сили»...» («Овца и баран являются «избранниками Бога» и предпочитаемой им жертвой. Баран «недосегаем злым силам»...») (Манкова 2013а: 366–367).

² У болгар кожа и шкуры животных, в том числе овечьи, использовались при лечении различных недугов. Так, при кровоточащих ранах (в случае натертости и др.) на пораженный участок привязывали снятую с овечьей туши шкуру (в некоторых регионах ее немного подсаливали) (Манкова 2013б: 252). Бараньи шкуры использовались в народной медицине болгар также при переломах, вывихах, растяжках (Георгиев 2013: 229; Янева-Балабанска 2013: 347).

найти преемников своего мастерства. А это – новое начало и новый импульс – по всеобщему мнению наших информантов, является необходимым условием для продолжения традиции в лечении людей.

Знахари и знающие. Из анализа полевых материалов следует, что специализация знахарей/знахарок бывает как определенной – хирургические навыки (вправление вывихов, лечение пуповой и паховой грыжи, помощь при опущениях и т. д.), так и достаточно широкой и «размытой», включающей в себя, главным образом, методы психотерапии (лечение зачастую не определяемыми точно самими знахарками и их пациентами болезней). Для начала практики необходимо получение дара целительства.

В албанской среде в Приазовье знахарок называют по-русски *бабушка*, *бабка*, а также по-албански *булѐ* (алб. диал. *bulo*; *булѐ* Степанидкэ, *булѐ* Дуся) или *ба́бо* (алб. диал. *babo*, pl. *baboro*) (АМАЭ: Бучатская 2005; АОЕ: Новик 2013: Рыжиков_ПА_мифология). *Vulo* используется и как обращение к знахарке. ‘Знахарь’ на говоре албанцев Украины звучит как *дѐдо* (алб. диал. *dedo*). Однако по-албански так называли знахарей, не зависимо от их возраста. Так, например, в с. Девнинском в последние десятилетия XX столетия была молодая знахарка по имени Катя, получившая дар знахарства от своей свекрови. Все ее звали *бабо*, несмотря на молодой возраст. Так же было и со знахарями-мужчинами. В с. Девнинском записаны такие описательные конструкции для ‘знахарка’ и ‘знахарь’: *gru ndrek botë* (досл.: ‘женщина лечит людей’), *narî ndrek botë* (досл.: ‘мужчина лечит людей’) (АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология).

В общей статистике знахарей-мужчин было очень мало. *Знающие* люди старались передать свой дар чаще женщинам. Мужчины были втянуты в общественную жизнь и работали в коллективе. Такая принятая публичность социальной роли мужчин воспринималась как несовместимая со стереотипно женским занятием ворожбой и целительством. Женщины же практически до середины XX в. вели в албаноязычных селах Украины замкнутый домашний образ жизни и потому могли посвятить себя лечебным

и магическим практикам без ущерба для хозяйства. Поэтому, по мнению большинства информантов, лекарские знания передавались по женской линии. Исключение составляли описанные выше костоправы, поскольку специфика их работы требовала зачастую определенной физической силы и умения обращаться с техническими средствами (навыки сооружения деревянных конструкций и проч. для фиксации костей и др.).

Обычные болезни, которыми занимаются девнинские знахарки (и с которыми обращались к ним наши информанты из всех четырех албаноязычных сел) – паховая и пуповая грыжи (алб. диал. *grîzhë, këthizë izgliskë*), рожистое воспаление ('рожа', алб. диал. *rozhë*), фурункулы («чирьяки»), различные доброкачественные новообразования («борáдовка», «рог», «шишка»); кожные экземы («зудь», «кожная зудь»); импотенция («бессилие», «опотент»); бесплодие, болезни женской мочеполовой системы «женское, поженски» (алб. диал. *a të bir e joçkrë bark* досл.: 'упадет маленький живот', 'опущение матки'); боли разной этиологии; депрессивные состояния, апатии и т. п. Кроме того, отдельно упоминаются заболевания кишечника у новорожденных (алб. диал. *puhllama*), рахиты («сухота») и нарушения в пояснично-крестцовом отделе позвоночника также у новорожденных и детей раннего возраста (алб. диал. *klinër*, «одна нога короче другой»).

В любом случае, дар целительства (умение избавлять от одного конкретного недуга, от ряда заболеваний или даже от весьма широкого набора болезней) необходимо: 1) получить по обоюдному согласию, 2) купить, 3) украсть. Кроме того, в ходе полевых исследований были записаны сведения о получении знания через вещи сны или явления святых. Среди албанцев Приазовья бытуют рассказы о том, что способности к знахарству, умению лечить людей и проч. способностям может быть предсказано святыми, Божьей Матерью и самим Господом Богом (в любом случае на этом часто делают акцент сами знахари).

Столь же важен аспект нарушения «авторского права» на знание как нематериальный ресурс. Так, традиционно для знахарки

было важно, чтобы больной не услышал ни одного слова из *читанки* («не ухватил»): считается, что в противном случае он тоже сможет лечить, а знахарка может утратить или повредить свою силу. Часто, не рассчитывая на свою память, знахари записывают текст молитвы, речевые формулы и проч. на бумаге. Записанный текст хранят обычно в укромном месте – там, где его не смогут найти даже близкие (в любом случае эту запись берегут от постороннего взгляда). Наряду с многочисленными рассказами о «забывании» молитвы фиксируются материалы и о краже молитвы у знахаря.

В приазовских селах молодые родственники знахарей заинтересованы в преемственности знания. Передача целительского знания имеет ряд особенностей и по причине отсутствия институционализации самого явления и его норм, регламентировано негласными правилами, которые, правда, известны за пределами достаточно узкой знахарской среды.

Так, традиционно знания передаются устным путем, от практикующего старого знахаря молодому преемнику. Обычно преемник должен слушать и запоминать, «ухватывать» слова из молитвы, заговора, последовательность действий. Присутствие на сеансах лечения разрешалось до тех пор, пока преемник полностью не воспроизведет текст; пропуск слов в заговоре/молитве не допускается. Знание получали от своих старших родственников или же от иных хорошо знакомых «бабушек», к которым обращались за помощью. Есть сообщения и о записях молитв, которые затем заучивали.

Как правило, переданные тайные знания и умения сохраняются в той форме, в какой они были получены – т. е. знахарь лечит тем же способом, с помощью тех же самых речевых формул и сопровождает процесс тем же рядом предметов, какие ему были завещаны предшественником / предшественницей. Более того, изменение хоть одного слова или синтагмы в речевых формулах целителя может привести к тому, что «лечение не возьмется». А предметы, используемые в знахарских практиках, бывают обычно очень старыми, прошедшими через руки даже не одного, а многих поколе-

ний *знающих* людей. Можно предположить, что, с одной стороны, такой подход к лечебным практикам создает атмосферу некоторой таинственности действия в глазах обращающихся за помощью, а с другой стороны, гарантирует преемственность традиции, влияя на сознание и самого знахаря, верящего, что от инструмента знахаря зависит исход лечения: «Если меняешь сковороду, то оно не возьмется» (АОЕ: Новик 2012: Сендели_АН_мифология).

Часто переданный дар трансформируется у реципиента – он получает развитие или новые формы, а иногда и совсем меняет вектор направленности:

Вот у нас бабка есть. Ей свой дар моя родственница покойная передала – моего папки двоюродная сестра, тетя Нюня. Она ей свое лекарство и передала. Она людей лечила, только хорошее делала, вредное не делала. А эта [Мария П. – А. Н.] может и хорошее, и плохое. Тетя Нюня *детское* лечила (АОЕ: Новик 2012: Сендели_АН_мифология).

Если лечебные практики рассматриваются как тайное знание и особый нематериальный ресурс, то встает вопрос права на обладание или распоряжение этим ресурсом. Кто вправе владеть знанием и применять его, кто вправе получить знание? Решение этих вопросов регулируется в сообществе знахарей / знахарок следующим образом.

Бабо заранее выбирали себе преемницу из своего села. Обычно знание передается внутри семьи, по женской линии, или из числа знакомых, если внутри своей семьи по каким-либо причинам подходящих людей не находилось.

Преемница, по мнению знахарки, должна обладать определенными качествами. Одно из них – возраст. Хотя считается, что знахарем или знахаркой могут быть люди любого возраста – молодые, средние, пожилые, весьма преклонного возраста, в рассказах информантов чаще предстают знахари зрелого возраста, и молодых, как правило, не упоминают. Не встречаются молодые (условно до 30 лет) знахари и по опыту экспедиционной работы. Так,

все опрошенные знахарки начинали лечить в возрасте за 30 лет. Собеседники из числа жителей сел отмечают, чтобы стать *знающим*, надо перенять дар – а происходит это обычно уже тогда, когда человек сформировался, – иначе ему никто не станет передавать свои тайные знания. Зрелый возраст – залог того, что знания будут применены по назначению – для лечения, т. е. во благо, а не во зло, не будут растрочены напрасно.

Меня *бабо* Таня лечила. Бабушка моя была 1887 года рождения, а эта – ее ровесница. Мне было где-то 10 лет, когда меня лечила, а ей, значит, лет 60... (АОЕ: Новик 2013: Рыжиков_ПА_мифология);

Бабо Маша давно лечит. Она моего года. Когда была молодая, она не занималась этим. А потом начала, лет с 30-ти, 35-ти. Не скажу, кто ей это передал. Или она сама по себе. Факт тот, что она вошла в историю (АОЕ: Новик 2013: Рыжиков_ПА_мифология).

По мнению самих знахарок, не каждый человек обладает необходимым для знахаря характером и психическим складом. Преемница/преемник должны иметь определенные качества, главные из которых следующие: иметь сильную волю, обладать сильной энергетикой, быть сдержанными и немногословными:

Свекровка детей лечила, она перед этим, уже когда болела, она мене передала. У ней была дочка, жила в Георгиевке, от тут, как идете, первый, второй дом. Я говорю: передай Ане – Аня звали ее – своей дочке. Она говорит: «Моя дочь лечить не будет. Я ей передавать не буду». Я говорю: «Чего не будет?» Она говорит: «Она сильно много разговаривает, а человек, который разговаривает.., – лечить надо тихо, молча. А она, раз разговаривает, она не будет лечить. Будет мешать». И ей не передала, своей родной дочке, передала мне (Бучатская: ПМА 2005: Джаным).

В качестве **кратких выводов** рассмотрения вопроса важно отметить, что подобные, перечисленные выше негласные прави-

ла, регламентирующие пользование знанием в сельской среде, не обнаруживают значительных исключительно локальных «албанских» либо «приазовских»/«бужакских» особенностей и представлены также в иных европейских знахарских практиках, например, у русских, у болгар или в селах Северной Германии, где автору приходилось работать с полевыми материалами и их научным анализом.

ИСТОЧНИКИ

АМАЭ – Архив МАЭ РАН

АМАЭ: Иванова 2000 – *Иванова Ю.В.* О традиционных занятиях немцев, их обычаях, обрядах, пище, архитектуре. Макленбург-Вендланд. Германия. Ксерокопия с автографа. На немецком языке. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1730.

АМАЭ: Бучатская 2005 – *Бучатская Ю.В.* О материальной и духовной культуре украинских албанцев. Полевые записи. С. Георгиевка Приазовского района Запорожской области. Украина. Принтерный вывод. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1800.

АОЕ – Архив отдела европеистики МАЭ РАН (научно-вспомогательный фонд)

АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология – *Новик А.А.* Шопова_СМ_мифология. Аудиозапись интервью. 2011.

АОЕ: Новик 2012: Сендели_АН_мифология – *Новик А.А.* Сендели_АН_мифология. Аудиозапись интервью. 2012.

АОЕ: Новик 2013: Гроздев_ДИ_знахарство – *Новик А.А.* Гроздев_ДИ_знахарство. Аудиозапись интервью. 2013.

АОЕ: Новик 2013: Рыжиков_ПА_мифология – *Новик А.А.* Рыжиков_ПА_мифология. Аудиозапись интервью. 2013.

ЛИТЕРАТУРА

Георгиев 2013 – *Георгиев М.* Изкълчено (извехнато, навехнато, виятина) // Българска народна медицина. Енциклопедия / Съставителство и обща редакция Минчо Георгиев. София, 2013.

Манкова 2013а – *Манкова Й.* Овца // Българска народна медицина. Енциклопедия / Съставителство и обща редакция Минчо Георгиев. София, 2013.

- Манкова 2013б – *Манкова Ъ*. Кожа (от животно) // Българска народна медицина. Енциклопедия / Съставителство и обща редакция Минчо Георгиев. София, 2013.
- Янева-Балабанска 2013 – *Янева-Балабанска И*. Налагане // Българска народна медицина. Енциклопедия / Съставителство и обща редакция Минчо Георгиев. София, 2013.
- Tirta 2004 – *Tirta M*. Mitologjia ndër shqiptarë / Mark Tirta. Tiranë: Shkenca, 2004.

А.С. Дугушина (Санкт-Петербург)

РОДИНЫ В ТРАДИЦИИ АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ:
ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА
И ИНОКУЛЬТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Албанцы, проживающие в полиэтничных регионах Буджака и Приазовья на юге Украины, представляют собой уникальную этническую общность, развивавшуюся в течение продолжительного времени вне своей культурной метрополии. Специфика современного состояния родинной обрядности албанцев Украины, складывавшейся в различных этнокультурных регионах и в условиях интенсивного инокультурного влияния, в определенном свете отражает характер имевших место контактных ситуаций. Особенностью родинного комплекса является сосуществование в нем культурных черт, возводящих традицию албанцев Украины к традициям метрополии, и культурных приобретений, разных по степени и времени вхождения в родинную обрядность албанцев по мере появления и продолжительности межкультурных контактов с различными этническими группами – прежде всего, с болгарами и гагаузами.

Неоднородный характер традиционной культуры албанцев и, в частности, родинного комплекса неразрывно связан с этапами истории миграций данной этнической группы. Зоной метрополии албанцев Буджака и Приазовья принято считать юго-восточную часть современной Албании – области Корча-Вискукъ, Дево́л и Коле́нья. В конце XV – нач. XVI в. группы православных албанцев из области Дево́л переселились в восточную Болгарию, где в течение нескольких веков прожили в тесном соседстве с болгарами и гагаузами. Появление албанцев в пределах Российской империи датируется 1811 г. и связано с волной массовых миграций болгар, к переселению которых также примкнули албанцы и гагаузы (Десницкая 1968: 475; Шарапова 1990: 114–124). Таким образом, на юге Украины образовались четыре албанских коло-

нии: с. Жовтневое в Одесской области со смешанным албанским, болгарским и гагаузским населением и три албаноязычных села в Запорожской области – Георгиевка, Девнинское и Гаммовка.

Поскольку тесное вековое соседство обусловило возникновение общих культурных черт¹, важным ресурсом для определения источников происхождения различных культурных компонентов служит обрядовая лексика, сохранившаяся на сегодняшний день в говоре албанцев Украины.

Так, например, лексика хлебных изделий, использующихся в родинах, несет информацию о сравнительно поздних болгарских заимствованиях, отсутствующих в диалектах албанского языка на Балканах: алб. приаз. *lland'ita*, болг. *ланг'уда* ‘оладья, пышка’, ср. алб. *p'etulla*. С другой стороны, наименования выпечки свидетельствуют об архаичных славянских заимствованиях, бытующих также в говорах албаноязычных поселений Италии: алб. приаз., будж. *kul'aç* ‘хлеб из плетеных полосок теста’, алб. *kulaç* ‘круглый с отверстием внутри хлеб’, ‘пресный пирог’, болг. *колач*, *колак*, у арберешей Италии *kuliacci* (Морозова 2013: 106–107).

Элементы инокультурного происхождения в разной степени опосредованы албанской культурой и неодинаково осмысляются носителями традиции. В одних случаях заимствуется обрядовая практика и соответствующая ей лексика калькируется в языке (например, празднование «Бабиного дня» – алб. приаз., будж. *a B'abos d'ita*), при этом сама практика воспринимается как «своя». «Своими» же с течением времени становятся заимствованные отдельные элементы обрядового инвентаря (ср. *kan'iska* – узел со съестными подарками; *p'ita* – смазанные медом пресные лепешки, выпекаемые по случаю первых шагов ребенка). В других случаях в речевом обиходе фиксируются лексические дублиеты (например, для понятия ‘роженица’ в с. Жовтневое: *leh'ona* (алб.), *leh'usa* (гаг.) и *li'usa* (болг.)), которые не являются этнически маркированными

¹ В работах, посвященных этнически пестрым регионам Буджака и Приазовья албанцы, болгары и гагаузы нередко объединяются в одну культурную общность (Иванова, Чижикова 1979: 9; Иванова 2000: 47).

для носителей говора. С другой стороны, именно иноязычной лексикой – из языка соседей – специфически маркируется некрещеный новорожденный как «чужой»: *kîzîm* (ср. гагауз. *kizim* ‘девочка’), *kraç'un* (ср. болг. *крат'уна* ‘сосуд из бутылочной тыквы’, перен. ‘глупыш, болван’).

Для нас особый интерес представляют явления в родинной обрядности албанцев, совмещающие как архаичные элементы культуры, так и встроившиеся в нее инокультурные инновации. Таковыми являются праздники по случаю рождения ребенка.

В албанских селах Приазовья и Буджака традиция совмещает два вида посещений: специальные дни для коллективных семейных посещений и индивидуальные, не регламентированные временем, визиты женщин в течение сорокадневного периода. Женские посещения представляют собой визиты с тарелкой оладий, посыпанных сахаром (алб. приаз., будж. *lland'ita*), преподношение которых сопровождается благопожеланиями в адрес новорожденного и роженицы. Преподношение оладий является одним из основных маркеров празднования албанских родин. Как обязательное угощение оладьи упоминаются в числе основных преподношений роженице в разных частях албанского ареала² (Tirta 2003: 320). В отдельных регионах и, в частности, на юго-востоке Албании (краина Девол) оладьи, которые приносят посетительницы и которые выпекают для них в доме роженицы, являются единственным обрядовым блюдом (Хаџака 1959: 199; Иванова 1995: 280). Поскольку наименование выпечки является болгарским заимствованием, но практика угощения роженицы оладьями не фиксируется у болгарских колонистов, эти данные позволяют рассматривать данную традицию албанцев Украины как элемент исконной культуры, сохранивший обрядовую значимость на фоне замещения албанской лексики болгарской.

Что касается коллективных посещений, за 3-м и 9-м днями закреплен термин *kad'esh*, обнаруживающий соответствие с

² С оладьями роженице могут преподносить яйца, фрукты, брынзу, сладости и др.

наименованием и содержанием праздника в северо-восточном болгарском ареале (регионе Добруджа) – *кадене*, особенность которого – выпекание и окуривание хлеба *пита* и его последующая раздача между участниками обряда (Плотникова 2004: 158). Несмотря на отсутствие обрядовых действий с окуриванием на сегодняшний день (но увязкой названия праздника с паром, исходящим от хлеба), албанское наименование соотносится с диалектным болгарским обозначением для дыма – *кадеи*, распространенным в районе Варны и Пловдива (БДА 1966, карта 215: «названия за дим»).

Развитие двойной структуры празднования родин по болгарской модели, не характерной для культуры албанцев Балкан³, в с. Жовтневое охватывает всю обрядность: второе, более широкое празднование приурочено к обряду крещения ребенка (алб. будж. *kr'ezbine* или *krisht'enje*, ср. с болг. *кр'ъстене*, *кръщ'ение* – БРС 1953: 349). В Приазовье же «двойным» является праздник *kad'esh* – на 3-й и на 9-й день. За третьим праздником чествования рождения закреплен 40-й день и наименование – *pogan'ik*. Обряд *pogan'ik* и стоящий за ним спектр значений является ярким архаизмом в культуре албанцев Украины. Лексема *pogan'ik*, основные значения которой ‘праздник по случаю рождения ребенка’ и ‘родинный обрядовый хлеб’, является специфичной культурно-диалектной чертой южно-албанского ареала (KD (IGJL): карточки с лексемами *poganik*, *boganik*)⁴. С днем приготовления *pogan'ik*, а не собственно с датой рождения, связаны представления о начале жизни человека, его возрасте. По всей видимости, сохранение пластов исконной обрядности связано с более изолированным проживанием албанцев в Приазовье от балканских колонистов и моноэтничным характером сел. Что касается с. Жовтневое, то здесь, несмотря на пассивное знание термина носителями идио-

³ В этнографических описаниях албанских родин, как правило, фигурирует один праздник по случаю рождения ребенка (ср. *te tretat*, *poganik*, *vigje*).

⁴ Согласно данным диалектологической картотеки IGJL, ареал распространения термина *pogan'ik* охватывает области Скрапар, Колёнья, округа городов Грамш, Пермет, Тепелена, Фиер, Химара, Влёра.

ма, произошла утрата обряда, вызванная, как представляется, более продолжительной контактной ситуацией в селе и тенденцией к «выравниванию» взаимодействующих культур. Приазовский же ареал, напротив, демонстрирует интересный пример трехчастной структуры праздников родин, в которой сохранены культурой исконные элементы на фоне широкого развития заимствованных.

ЛИТЕРАТУРА

- БДА 1966 – Български диалектен атлас. Т. 2. Североизточна България. Част втора / Отговорен ред. Ст. Стойков. София, 1966.
- БРС 1953 – Болгарско-русский словарь / Сост. С.Б. Бернштейн. 45 000 слов. М., 1953.
- Десницкая 1987 – *А.В. Десницкая*. Албанская литература и албанский язык. Л., 1987.
- Иванова 1995 – *Ю.В. Иванова*. Албанцы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Т. 1. М., 1995. С. 262–309.
- Иванова 2000 – *Ю.В. Иванова*. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 40–53.
- Иванова, Чижикова 1979 – *Ю.В. Иванова, Л.Н. Чижикова*. Из истории заселения Южной Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. редактор Ю.В. Иванова. М., 1979. С. 3–11.
- Морозова 2013 – *М.С. Морозова*. Говор албанцев Украины: эволюция диалектной системы в условиях языкового контакта. Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2013.
- Плотникова 2004 – *А.А. Плотникова*. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Шарапова 1990 – *Л.В. Шарапова*. Албаноязычные поселения Болгарии и Украины // Основы балканского языкознания. Языки балканского региона. Ч. 1. Л., 1990. С. 114–124.
- KD (IGJL, ASH) – Kartoteka e dialektologjisë (Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Akademia e Shkencave të Shqipërisë) / Дialectологическая картотека Института языкознания и литературы Албанской Академии наук.
- Tirta 2003 – *M. Tirta*. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2003.
- Xhaçka 1959 – *V. Xhaçka*. Lindja e martesës në Devoll // Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore. Nr. 13 (1). F. 199–212.

Н.Г. Голант (Санкт-Петербург)

КОНЦЕПТ НАЧАЛА
В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ РУМЫН
О ДНЯХ НЕДЕЛИ

У румын существовали развитые мифологические представления о днях недели.

Понедельник считался удачным днем, благоприятным для начала работ, связанных с домашним производством, особенно тех, что не могли быть завершены в течение дня (пряжение, тканье, шитье, вышивание рубахи). Однако запрещена была торговля, одалживание и заем чего-либо, сватовство и похороны (Ghinoiu 2001: 109).

Вторник был посвящен душам еще не появившихся на свет людей. Этот день считался неблагоприятным для каких-либо действий, связанных с началом семейной жизни – запрещено было играть свадьбы, заключать помолвки, свататься. Бытовало представление о том, что во вторник сновался мир (центральная Молдова, северная Олтения, южная Трансильвания – Ghinoiu 2001: 115). В этот день запрещено было сновать полотно (Credințe 2000: 52–54)¹. Также нельзя было пахать, сеять, строить дом, рыть колодец (Ghinoiu 2001: 115). Во вторник вечером запрещалось стирать, печь хлеб, заниматься рукоделием. Персонификация вторника – *Mărți-Seára* («Вторник-Вечер») или *Marțolea*. В женской ипостаси это старуха, которая бродит по селам в ночь со вторника на среду, надеясь застать женщин и девушек за работой. Увидев женщину за работой, Марць-Сяра пытается пробраться в ее дом (если дом заперт, она просит посуду открыть дверь), и обварить женщину горячей водой или щелоком, приготовленными для ки-

¹ Запрет сновать полотно характерен для дня недели, когда якобы сновался мир – например, для субботы у жителей Полесья (Толстая 2012).

печения пряжи или стирки. В Молдове и на Буковине записаны былички, согласно которым женщина спасается, перевернув посуду в доме вверх дном или сказав Марцоле, что горят горы, в которых находится ее дом. В одном буковинском тексте Марць-Сяра приходит в дом женщины, не соблюдавшей запретов, вместе со св. Средой (*Sfânta Miércuri*) и св. Пятницей (*Sfânta Vîneri*) (Pamfile 2000: 80–82). В мужской ипостаси Марць-Сяра выглядит как козел с конскими копытами и человеческим голосом, который может принимать облик красивого юноши. К девушкам и женщинам, которые во вторник вечером прядут, стирают или пекут хлеб, он приходит во сне, ласкает их и щекочет, пока они не умирают от смеха, или же выпивает их кровь и съедает сердце (Ghinoiu 2001: 115). Встречаются тексты, в которых Марць-Сяра заставляет девушку, нарушившую запрет, танцевать с собой, пока та не упадет замертво (Трансильвания)² (Pamfile 2000: 82–83). Представления о Марць-Сяра как о мужском персонаже бытовали в Трансильвании, на Буковине, в Молдове (Ghinoiu 2001: 115; Marian 2000: 95; Pamfile 2000: 82–83). В женской ипостаси Марць-Сяра (Марцоля) могла вручить девушке или женщине, застигнутой за прядением, гору веретен, и потребовать за ночь заполнить веретена пряжей, наткать из пряжи полотна и сшить для нее одежду³. Женщина, не справившаяся с этой задачей, должна была умереть (Marian 2000: 95). В округе Яломица (Мунтения) женщины, у которых не было дочерей, могли вечером во вторник устраивать помочи по прядению. Однако каждая девушка или женщина, явившаяся на помочи, должна была в тот же вечер закончить прядь полученную кудель.

² В мужской ипостаси образ Вторника сходен с образами коней св. Тоадера (*cáii lui Sân-Toáder*), которые также превращались в красивых парней и наказывали девушек, нарушавших запреты, затанцовывая их насмерть (южная Трансильвания, вlahи восточной Сербии) (Hedeşan 2005: 194–195; Голант 2014: 57).

³ Это требование Марцоли напоминает требование Чумы изготовить рубаху в течение одной ночи, встречающееся в фольклорных текстах румын и соседних народов (см.: Candrea 1999: 165–167; Evseev 2001: 31, 37; Ghinoiu 2001: 49; Толстая 2004: 487–489; Голант 2012).

Если же она начнет и не закончит прядение, Марць-Сяра съест ее или будет являться ей во сне (Magian 2000: 96).

Среда, как и вторник, считалась днем, неблагоприятным для начала семейной жизни – в среду не устраивали свадьбы и не ходили свататься. Запрещены были вечеринки и развлечения. Этот день считался подходящим для чтения заговоров (Ghinoiu 2001: 120). В Олтении зафиксированы былички о св. Среде (*Sfânta Miércuri*), которая застаёт женщину за прядением в ночь со вторника на четверг, сходные с приведенными выше текстами о Марцоле из румынской Молдовы (Pamfile 2000: 83–85).

Четверг считался днем, благоприятным для свадеб и в целом для любви (Ghinoiu 2001: 98–99; Evseev 2001: 215). Однако в некоторых регионах в этот день запрещены были посиделки (Ghinoiu 2001: 98–99). К четвергу могли быть приурочены начальные ритуалы свадебного цикла (в том случае, если сама свадьба приходилась на воскресенье) – бритье жениха, подготовка свадебной ели (Голант 2014: 119). Также четверг считался удачным днем для начала пути. Так, в некоторых вариантах эпической песни «Йован Йоргован» герой-змееборец отправляется на охоту «утром в четверг, / По росе, по туману» (*Joi de dimineață, / Pe roo, pe ceață*) (Банца 2014: 36).

У румын распространены представления о персонификации Страстного четверга (*Jóia Mare, Jói Mări*). Этот персонаж именуется Жоймэрица (*Joimăriță*), Жоймэрика (*Joimărica*) или Баба Жойка (*Bába Jóică*) (последнее имя бытует у влахов восточной Сербии). Она прижигает пальцы девушкам и женщинам, не закончившим прядение до Страстного четверга (Ghinoiu 2001: 99; Evseev 2001: 214–215; Кабакова 1989: 200–201; Голант 2014: 62–63). В южной Олтении и западной Мунтении известен обычай, согласно которому на Страстной четверг по селам ходили женщины, одетые в лохмотья, и прижигали пальцы нерадивым пряхам (Ghinoiu 2001: 99–100).

Для **пятницы** характерно соблюдение трудовых запретов, но особых указаний на то, что в этот день нельзя начинать или завершать какое-либо дело, нет. Запреты пятницы сходны с теми, что

соблюдались во вторник и особенно в ночь со вторника на среду – нельзя было прясть, ткать, шить, разводить щелок, кипятить белье. Былички о св. Пятнице (*Sfânta Vîneri*) похожи на те, что повествуют о Марцоле – в них так же говорится о том, как девушка или молодка спаслась от старухи, которая хотела обварить ее кипятком или щелоком, сказав, что горят горы, где находится жилище старухи (Marian 2000: 93–94). Сходная быличка о св. Пятнице бытовала у украинцев Карпат (Толстая 2009б: 383). В то же время, по представлениям румын, св. Пятница покровительствует девушкам, помогая им выйти замуж, и замужним женщинам, помогая им при родах (т.е. покровительствует началу новой жизни – Ghinoiu 2001: 209). Образ св. Пятницы контаминируется с образом Великой Пятницы (*Vîneria Măre*) – св. Параскевы, которая, согласно народным представлениям, помогает роженицам разрешиться от бремени, а бесплодным женщинам – забеременеть (Ghinoiu 2001: 209–210). Контаминация св. Пятницы со св. Параскевой имеет место и у славян (Толстая 2009б: 383).

В **субботу**, как и во вторник, у румын соблюдался запрет начинать определенные работы, которые нельзя завершить в течение одного дня. В этот день нельзя было сновать полотно и кроить рубахи. Считалось, что человек, который наденет рубаху, раскроенную в субботу, вскоре умрет. Известен и запрет завершать изготовление рубахи в субботу – в этом случае владелец рубахи может заболеть (Credințe 2000: 52–54). Эти запреты связаны с представлением о субботе как о поминальном дне (Ghinoiu 2001: 165).

Воскресенье, как праздничный день, также характеризуется трудовыми запретами. Известно представление о том, что *Sfânta Dumînica* (св. Воскресенье), как и св. Пятница, ходит в царапинах и порезах из-за того, что женщины в ее день стирают, прядут и шьют (румынская Молдова, округ Нямц; Олтения, округ Олт – Ghinoiu 2001: 68). (Ср. восточнославянские тексты, в которых св. Неделя жалуется, что женщины колют ее веретенами – Толстая 1995: 444–445). В прошлом на воскресенье обычно приходились свадьбы (основные ритуалы свадебного цикла – венчание и свадебный

пир); в настоящее время они, как правило, приходится на субботу, несмотря на общее представление о субботе как о несчастливом дне (Голант 2014: 184).

В целом благоприятными для начала какого-либо дела днями румыны считали понедельник и четверг, неблагоприятными – вторник и суббота (что связано с представлением о «счастливых» и «несчастливых» днях). Днями, благоприятными для свадеб, т. е. для начала семейной жизни, у румын считались воскресенье и четверг, тогда как во вторник и среду играть свадьбы, а также свататься и заключать помолвки, было запрещено. Связь с зарождением, началом новой жизни демонстрируют мифологические представления о вторнике (день, когда сновался мир, день, связанный с душами еще не рожденных детей) и пятнице (св. Пятница почитается как покровительница рожениц). Представления румын о днях недели во многом совпадают с южнославянскими: «счастливыми» у южных славян также считаются понедельник и четверг, «несчастливыми» – вторник и суббота; совпадает ряд рекомендаций и запретов, в том числе рекомендация начинать важные хозяйственные дела в понедельник, запрет кроить рубахи в субботу (болгары), запрет играть свадьбы во вторник (сербы) и т. д. (Толстая 1995: 455–458; Толстая 2009а: 171; Толстая 2012; Узенева 2009: 485–489).

ЛИТЕРАТУРА

- Банца 2014 – *К.И. Банца*. Эпическая песня «Йован Йоргован» и легенда о колумбацкой мошке // Живая старина. № 2, 2014. С. 35–38.
- Голант 2012 – *Н.Г. Голант*. «Рубаха чумы» и другие мифологические представления румын, связанные с персонификацией болезней // Албанская филология, балканистика, проблемы языкознания. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН А.В. Десницкой. СПб., 2012.
- Голант 2014 – *Н.Г. Голант*. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: Очерки традиционной культуры. М.; СПб, 2014.
- Кабакова 1989 – *Г.И. Кабакова*. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской: дис. ... канд. филол. наук. М., 1989.

- Толстая 1995 – *С.М. Толстая*. Вторник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 1. М., 1995. С. 455–458.
- Толстая 2004 – *С.М. Толстая*. Обыденные предметы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 3. М., 2004. С. 487–489.
- Толстая 2009а – *С.М. Толстая*. Понедельник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 4. М., 2009. С. 170–173.
- Толстая 2009б – *С.М. Толстая*. Пятница // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 4. М., 2009. С. 382–385.
- Толстая 2012 – *С.М. Толстая*. Суббота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 5. М., 2012.
- Узенева 2009 – *Е.С. Узенева*. Рубаха // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 4. М., 2009. С. 485–489.
- Candrea 1999 – *I.A. Candrea*. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Iași, 1999.
- Credințe 2000 – *Credințe și superstiții românești după Artur Gorovei și Gh.F. Ciăușanu*. București, 2000.
- Evseev 2001 – *I. Evseev*. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara 2001.
- Ghinoiu 2001 – *I. Ghinoiu*. Panteonul românesc. Dicționar. București, 2001.
- Hedeșan 2005 – *O. Hedeșan*. Lecții despre calendar. Curs de folclor. Timișoara, 2005.
- Marian 2000 – *S.Fl. Marian*. Mitologie românească. București, 2000.
- Pamfile 2000 – *T. Pamfile*. Mitologie românească. București, 2000.

МИФОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Текст

С.М. Толстая (Москва)

С НАЧАЛА ДО КОНЦА:

СТРУКТУРА И МАГИЯ ПЕРЕЧНЕЙ В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

Ближайшими к «началу» логическими категориями являются понятия «конца» и «целого»; все три они внутренне связаны и составляют неразрывный «тройственный союз», по выражению Н.Д. Арутюновой (ЛАЯ 2002: 4). При этом начало и конец – не симметричные понятия, они различны в своем отношении к пространству и времени. Начало – целиком темпоральная категория, она выражает динамику пути, связывающую начало и конец процесса, действия или события, она не применима к пространственным объектам: мы не говорим *начало руки, начало окна, начало поля* и т. п.; если же такие выражения возможны, то они метафорически обозначают путь, по которому проходит действие с этим предметом (например, *начало книги* – это страницы, с которых начинается *чтение* книги, *начало дороги* – первый участок *пути*, по которому предстоит пройти, и т. п.). Конец также имеет темпоральную семантику, симметричную началу (*конец лета, дня, отпуска*), но, в отличие от начала, он может пониматься и как пространственная категория: *конец палки, конец сада*. Если начало и конец объединяются своей временной семантикой, то и их «целое» должно пониматься как темпоральная категория, как временная единица, а начало и конец – как ее части. Именно о таких (темпоральных) понятиях начала и конца обычно говорится в логико-лингвистических трудах (ЛАЯ 2002, Рахилина 2010: 240–257), так

же, как правило, понимается категория начала в этнокультурных исследованиях.

Мне хотелось бы обратить внимание на другой круг явлений, для которых тоже существенны понятия начала и конца. Речь идет о широко распространенных в фольклорных текстах формулах или конструкциях перечисления, т.е. о рядах или перечнях, состоящих из множества самых разных объектов, которые не составляют временной последовательности этапов какого-то единого действия или события, а объединяются в ряд на «функциональной» основе, подчиняясь задаче конструирования текста. Они также небезразличны к категории времени, но их временная семантика вторична, она привносится «внешним» по отношению к ним действием перечисления, выстраивания порядка. Это не части единого целого, а скорее парадигмы однородных в каком-то отношении элементов, составляющих некое «родовое» целое. Такие ряды имеют свою жесткую структуру и соответственно свое маркированное начало и свой маркированный конец. Кроме того, они, как правило, задают определенный вектор движения – восходящий (от «низкого» начала к «высокому» концу) или нисходящий (от «высокого» начала к «низкому» концу), связанный с аксиологией и магической функцией текста. Отсюда семантическая связь понятий «начала» и «первого» (соответственно – «конца» и «последнего»).

При этом эмпирический состав элементов таких рядов разнообразен и зависит от жанра и функции текста. Например, в лечебных заговорах часто приводятся перечни частей тела (в определенном порядке), ср. сербский заговор: «Ако си дош'л с очи, с очи да си идеш; ако си дош'л с главу, с главу да си идеш... с руке... сас снагу... сас срце... с ноге... Ноге ћу ти с бритву одсечем, срце ћу ти с бритву одсечем, руку ћу ти с бритву одсечем, очи ћу ти с бритву одсечем» (НББ: № 68). Там же широко употребительны перечни терминов родства, например, в формулах угрозы: : «Сапалих ти децу, сапалих ти бабу... оца... мајку... стрица... стрину... течу... тетку... ујку... ујну... кума... куму... брата... снаху... сестру... зета... сапалих те, спржих те, изгорех те, сагорех те; сагорех ти сав род!»

(№ 94). Это могут быть перечни стихий и атмосферных явлений: *ветар – вода – сунце – месец – звезде – зора* (№ 335); растений: «...па си бере свакојаку траву, свакојако цвеће (тодовку, добродовку, камањику, рожањику)» – № 367); орудий труда (они же зачастую орудия борьбы и устрашения): *матике – лопате – метле – косе – српове – секире – тестере*: «Сас ост’н чу те одбодем, сас секиру чу те одсечем, с метлу чу те одметем, с лопату чу те одринем, с матику да те откопам» (№ 237); орудий войны: *пушка – сабља – нож* и боевых действий: «Сас пушке ће убију, а са сабље да закољу, сас ножеви да одеру» (№ 218); мифологических персонажей: «Беште але, напрате, нагазе, вештице, вешци, мороњ, строгоњ, старо, младо, мушко, женско...» (№ 76); болезней: *крате – шуга – губа – велика руса – средња руса – мала руса* (№ 156); лиц, определяемых по половозрастному, профессиональному или этническому признаку: *бабе – дедe – жене – девојке – младе невесте* (№ 138); *овчар – свињар – говедар* (№ 297); *Бошњакињо, Татаркињо, Арнауткињо, Чивуткињо!* (№ 284); угощений: *погача – печиво – вино* (№ 114) и многие другие. Такие перечни подчинены магической задаче символического воссоздания исчерпывающей полноты защищаемых объектов или полноты используемых средств для борьбы с опасностью.

В свадебных песнях и похоронных причитаниях парадигмы родства выступают в другой функции. Здесь перечисление имеет не «абсолютивную» цель, как в заговорах, а установление аксиологически значимой иерархии предметов, лиц или явлений и выделение наиболее «ценных» в том или ином отношении объектов. В русской традиции на первом месте (в начале перечня) стоит *отец* (причем сама невеста называется «дочь отеческа», затем идут *мать, братья и сестры*; именно в таком жестком порядке фигурирует этот ряд в севернорусских песнях и причитаниях: «Ой, да не сама я, сама замуж пошла, / Да просватал меня сударь батюшка, / Потакала меня родна матушка, / Ой, да потакала меня родна сестрица, / Ой, да потакали меня родны братики, / Ой, да перва – мила подруженька Фросенька! (ЛРС: № 20). В сербских песнях главен-

ствующая роль отца (особенно отца жениха) не выражена, напротив, во многих текстах подчеркивается первенство матери: именно мать готовит свадьбу сына, обещает созвать весь «род и не род», а на роль кума пригласить самого бога, на роль старого свата – ясный месяц (БЛ: № 4–7 и др.). Ср. также порядок следования терминов родства в благопожелании: болг.: «Да ти е жив и баща и майка, брат и сестра, и сва род!» (Крумова-Цветкова 2010: 229). В русской песне ценностная характеристика матери противопоставляется образам сестры и жены: «Матушка плачет – как река течет, / Сестрица плачет – как ручьи бегут, / Жена плачет – как роса падет: / Солнце выпянет росу высушит» (ЛАЯ 2002: 587).

Перечни благ в приговорах и благопожеланиях и перечни несчастий и опасностей в проклятиях и угрозах обычно выдержаны в порядке ценностной иерархии. Например, полазник, перечисляющий желаемые блага для хозяев, начинает с наиболее значимого блага, постепенно снижая уровень ценности: «Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, оvas и сав остали берићет!» (серб., Усачева 2008: 73), или, наоборот, начинает с менее значимого и повышает уровень ценности: «Пилу, гусу, пилићи, бирићи, јагањчићи, теледи, ждребади и мушки деца највише» (серб. Там же: 66), хотя, разумеется, порядок следования может носить смешанный характер или определяться чисто формальными требованиями (например, рифмой).

В.В. Иванов (1979) посвятил специальную статью перечням животных в фольклорных и обрядовых текстах и показал, что отмеченный у восточных славян порядок следования жертвенных животных (в обрядах при строительстве и переселении в новый дом, в купальских обрядах): 1. человек, 2. лошадь, 3. корова, 4. овца, 5. поросенок, 6. кот и кошка или гусь, 7. петух и курица, – находит параллель в древних индоевропейских традициях: в ведийских и римских ритуалах, а также в хеттских текстах, описывающих захваченных в плен людей, быков и овец, в юридических текстах и др. Следы иерархии диких животных обнаруживаются и в других индоевропейских культурах (в частности, скандинав-

ских, германских, балтийских, славянских). Так, по археологическим данным, в качестве строительной жертвы у восточных славян могли использоваться конь, петух и курица (для более ранних эпох не исключаются и человеческие жертвоприношения, многократно упоминаемые в фольклоре).

Таким образом, начало (первый элемент) в перечне (парадигме) маркирует либо главный и символически наиболее значимый член ряда (ср. семантику слова *начало* и его дериватов типа *начальник*), либо точку отсчета для линии восхождения в символическом или ритуальном смысле. Внутренняя связь понятия «начало» с высокой (высшей) оценкой на языковом уровне проявляется также в том, что наиболее значимому (первому) члену ряда присваивается родовое имя всего ряда (ср. *гриб* в значении ‘белый гриб’, *качество* ‘высокое качество’, *температура* ‘высокая температура’, *уровень* ‘высокий уровень’, *погода* ‘хорошая погода’ и т. п.). В так называемых «числовых» текстах начальный элемент ряда (число один) всегда толкуется как Бог (Толстая 2007), ср. также аксиологическую семантику *первого* как лучшего, высшего. Иерархические последовательности нередко составляют конструктивную основу текста, ср. *дед, бабушка, внучка, Жучка, кошка, мышка* в сказке «Репка»; *мышка-норушка, лягушка-квакушка, зайчик-побегайчик, лисичка-сестричка, серый волк, медведь-всех-давишь* в сказке «Теремок», *корыто, изба, царство земное, царство морское* в «Сказке о рыбаке и рыбке» и т. п.

СОКРАЩЕНИЯ

- БЛ – Бела лоза. Свадбене песме Сврљшког краја / Приредило Н. Богдановић. Ниш, 2000.
- Иванов 1997 – В.В. Иванов. О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). М., 1979. С. 150–154.
- ЛАЯ 2002 – Логический анализ языка. Семантика начала и конца / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 2002.

- Крумова-Цветкова 2010 – *Л. Крумова-Цветкова*. Българските благословии, пожелания и клетви – част от националната самобитност и културно наследство. [София], 2010.
- ЛРС – Лирика русской свадьбы / Изд. подготовила Н.П. Колпакова. Л., 1973.
- НББ – *Љ. Раденковић*. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Рахилина 2000/2010 – *Е.В. Рахилина*. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М., 2000. Изд. 2. М., 2010.
- Толстая 2007 – *С.М. Толстая*. «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // ВОСТОК и ЗАПАД в балканской картине мира. Памяти В.Н. Топорова. М., 2007. С. 214–226.
- Усачева 2008 – *В.В. Усачева*. Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.

А.В. Жугра (Санкт-Петербург)

ЗАПЕВЫ И ЗАЧИНЫ В АЛБАНСКОМ ЭПОСЕ

Албанские эпические песни повествуют о героических подвигах братьев Муйо и Халиля и их дружины, а также о похождениях юного Омера – сына Муйо. Эти песни составляют эпический цикл «Муйо и Халиль». Но есть песни и с другими героями и героинями.

Для албанской поэзии характерно большое разнообразие сюжетов, ее отличает также и разнообразие зачинов.

Начальные строки эпических албанских песен четко делятся на два типа с точки зрения их связи с сюжетным действием: они либо не имеют с ним никакой связи, либо представляют слушателю главных героев, в ряде случаев – непосредственно начинают действие. В отечественной фольклористике данное различие закреплено терминологически – это, соответственно, *запевы* и *зачины*.

Запевы весьма характерны для албанского эпоса, – более половины песен (55 из 102), входящих в корпус «Легендарная эпика» (Ерика 1966), начинается именно с запева. Семантически типичный албанский запев представляет собой хвалу богу – в однострочных запевах (23 песни), или хвалу и благодарность богу – в двустрочных (32 песни). Грамматически все запевы – это устоявшиеся формульные выражения, реализующиеся в некотором количестве вариантов.

В однострочных запевах хвала богу выражается либо прямым к нему обращением – *Lum e lum e i lumi zot!* «слава тебе, господи», либо косвенным – *Lum e lum për të lumin zot!* «слава господину богу». Надо отметить, что предложенный перевод передает только общий смысл формул, более широкая интерпретация которых известна каждому носителю албанской речи. Во всех запевах используется лексема *lum*, имеющая и.-е. происхождение < **leubh-* ‘любить, желать’ (Çabej 2014) и обладающая в общенародном языке широким спектром значений. С высокой степенью частотности

lumë(i) ‘счастливым’ представлено в языке албанской литературы XVI–XVII вв. в значениях ‘*beatus, felix; sanctus*’, но также и в повседневной албанской речи: для обозначения бога, в качестве восклицательной частицы / наречия – *lum(ë) (unë, ti ...)* ‘(я, ты) счастлив!’ . К сказанному добавим использование *lum* при ласковом обращении к близким: *lum mik* ‘милый друг’, а также в ситуациях, когда говорящий выражает одобрение или радость в отношении адресата: *E lumja unë për ty!* ‘Я счастлива / я рада за тебя!’, т. е. «я радуюсь, что ты у меня такой замечательный».

К однострочному запеву, выражающему косвенное обращение к богу, часто добавляется вторая строка, в которой сообщается причина радости и счастья: *Lum e lum për t' lumën zot, / nu' jem' kanë e zoti na ka dhanë!* (7: 1–2)¹ ‘Слава милостивому богу, слава, / нас не было, и господь нас создал!’. Во всех двустрочных запевах возносится звала богу за то, что он «нас сотворил».

Запевы содержательно никак не соотносятся с развитием действия, они задают определенную тональность благодаря употреблению лексемы *lum* с ее комплексом «мажорно-радостных» значений. Они объединяют рапсода с его аудиторией благодаря использованию местоимения *na* ‘мы’ и глагола в 1 л. мн. числа.

Однако роль запевов этим не ограничивается. Заявленное в первых строках присутствие бога, «нас сотворившего», неоднократно констатируется по ходу развития сюжетного действия. Это проявляется в том, что богом клянутся, к богу обращаются за помощью, бога просят покарать кого-либо и под. Но самое примечательное это то, что во всех песнях бог упоминается прежде всего как создатель всего и всех. Прямая речь часто начинается с клятвы богом, затем следует обращение к собеседнику, которого «бог создал»: *Pash nji zot, more bir, qi të ka dhanë* (76: 30) ‘Клянусь, о сын, богом, который тебя создал’. В диалогах оба участника речевого акта могут использовать это клише: – *Pash nji zot, motër, qi t'ka dhanë, / nji cerkë uj shpejt me ma pru, se prej gjakut goja m'asht tha / – Pash 'i zot, vlla, qi m'ka falë, / kurrku asht kroni s'e dij* (28: 90–94)

¹ При ссылке на тексты из названного сборника (Epika 1966) здесь и далее в скобках указывается номер песни и номера стихов.

‘– Сестра, заклинаю богом, который тебя создал, / каплю воды принеси мне скорее, / ибо от крови рот у меня пересох. / – Брат, клянусь богом, который меня создал, где родник, я не знаю’. Построение диалогов с использованием данной формулы создает определенную торжественность стиля, неспешность в речах героев.

Зачины в фольклорном произведении обычно указывают на время и место происходящего, называют персонажей, подготавливают слушателя к восприятию повествования. В албанском эпосе зачины следуют сразу же после запева, либо непосредственно начинают песню. Остановимся на некоторых типах зачинов.

Описание эпического времени и пространства не является характерной чертой героических албанских песен. Одним из широко используемых здесь является зачин, в котором дается имя и характеристика героя. В этом случае песня начинается с формульного выражения *Kur ish kenë...* ‘(Вот) как (букв. «когда») был...’. В приведенной формуле интерес представляет лексема *kur* ‘когда’, которая в данном контексте выступает ни как наречие, ни как союз. Словари отмечают, что в разговорном языке *kur* может употребляться в восклицательных предложениях как частица, выражающая сильное удивление, изумление (Fjalor 1981). Примеры из эпоса указывают еще на одну возможность употребления данной лексемы как частицы – *kur* регулярно выступает в зачинах эпических песен и в таком качестве является элементом народнопоэтической речи. Ср. сходное употребление слова *как* в русском фольклоре: *Как у наших у ворот...*

Вслед за данным формульным выражением следует имя или иное обозначение героя, дается его краткая характеристика, позволяющая иногда угадать суть будущего конфликта, как бы намекающая на завязку действия.

Имеется несколько вариантов такого зачина:

а) Когда представляются эпические богатыри, то они характеризуются как *zollumqare* ‘задиры’ и *asgane* ‘неистовые’: *Kur m’ish kenë Muja me Halilin, / gjind asgana zoti na i ka falë, / boll po ishin trima e daji* (74: 3–5) ‘(Вот) как были Муйо с Халилем, / необузданными господь их нам сотворил, / сверх меры были храбрецы

и удальцы'; *Kur ish kanë ai Gjuri Harambash, / zollumtar zoti si e ka falë. / nuk ka lanë drum për pa thye, / s'ka lanë nanë për me u gzue, / nuk ka lanë çikë me u fejue, / nuk ka lanë Pazar me u çilë, / nuk ka lanë djel të ri me u rritë* (78: 1–7) '(Вот) как был Джури Харамбаш, / задирой господь его сотворил, / не было дороги, по которой не проскакал бы, / не дал ничьей матери порадоваться, / не дал (ни одной) девушке обручиться, / не дал базару открыться, / не дал молодым ребятам вырасти';

б) Когда в зачине речь идет о женщине, то это обычно вдова с сиротами или с дочерью на выданье: *Kur ish kanë nji nanë e vetun, / e kish pasë 'i çikë të mirë, / kurrku' shoqen çika s'e ki' pasë!* (20: 1–3) 'Как была одна одинокая мать, / была у нее хорошая дочь, / равной себе дочь нигде не имела', а также № 13, 36.

в) Если в зачине представляется старик, то он нуждается в защите, так как у него *shkja*² отобрали пастбище – № 19, 38, либо он стал стар и слаб и не может выйти на бой – № 89. Здесь, однако, элемент *kur* отсутствует. *Ishte kanë plaku Basho Jona, / gja e mall zoti i kish' dhanë, / gjanë e mallin Radi ja kish pa' xanë, / nandë copë bjeshkë shkja u ja kish marrë, / nuk ma len me gja me kullotë, / as nuk gjegjet travinën ma ja la, / tri copë bjeshkë t' thata ja ki' lanë, / qi s'po i duheshin kurrkuj gja* (19: 1–8) '(Вот) был старик Башо Йона, / скота и добра господь дал ему, / скот и добро Ради у него захватил, / 9 пастбищ *shkja* у него забрал, / не дает ни скот пасти, / и слышать не хочет (чтобы) заплатить, / оставил ему три высохших пастбища, / которые вовсе никому не нужны'.

Исследователи отмечали, что албанская эпическая традиция довольно архаична, а многие из албанских песен соответствуют тому типу эпоса, который определяется как «богатырская сказка» (Десницкая 1987: 150). Рассмотренный тип зачина напоминает аналогичные клише современных албанских сказок – *Ishte kanë ni mret* 'Был один царь', но с существенным отличием: в сказках нет лексемы *kur* в зачинах.

В ряде песен используется зачин, в котором описывается утренний подъем героев и их подготовка к подвигам. Характерные

² Лексема *shkja* обозначает в албанском эпосе славянина.

лексемы здесь *natje heret* ‘рано утром’, *ishte çue* ‘поднялся’, *asht veshë* ‘оделся’, *asht mbathë* ‘обулся’, *pin kafet* ‘пьет кофе’. *N'natje heret Muja si m'â çue, / mirë â mbathë, mirë â shtërngue, / zjarmin n'votër e ka ndezë, / mirë ma pin kafen me sheqer* (6: 3–6) ‘Рано на рассвете Муйо поднялся, / хорошо обулся, хорошо снарядился, / огонь в очаге разжег, / хорошо пьет кофе с сахаром’; *Kur ish kanë Aga Hasap Agë, / mirë asht veshë, ma mirë m'asht mbathë, / t'mirat armë m'i paska njeshë* (28: 2–4) ‘Как был ага Хасан Ага, / хорошо оделся, еще лучше обулся, / хорошим оружием опоясался’. В расширенном варианте герои, снарядившись в путь, отправляются в Ютбину, где находится дружина (77: 1–8).

Достаточно распространенным является также тип зачина, обозначаемый в фольклористике термином «пир». Собственно пир как таковой не описывается, сообщается лишь, что дружинники собрались вместе, пьют вино и беседуют. На этих пирах вино и ракия делают свое дело: *venë e kuqe në faqe u ka dalë / e rakija n'kuvend i ka qitë* (12: 4–5) ‘красное вино на лице у них проявилось, / а ракия на беседу их вывела’, дружинники *qortojnë* ‘упрекают’ или *prozh-tojnë* ‘высмеивают’ одного из богатых.

В таких зачинах чаще всего используются лексемы *tridhetë agë* ‘тридцать ага’ и *ishin / janë mbledhë* ‘собрались’, – они являются элементами формульного выражения, выступающего в большом количестве вариантов и не обнаруживающего жесткой закреплённости компонентов. Примеры: *Tridhetë agë bashkë ishin mbledhë / e po qortojnë Gjet Basho Mujen* (96: 2–3) ‘Тридцать ага вместе собрались, / и упрекают Гето Башо Муйо’; *Në kuvend agajt janë mbledhë, / shoqishoin kanë nisë e p'e levdojnë* (37: 1–2) ‘На совет аги собрались, / друг друга принялись похваливать (букв. «начали и похваляют»)».

В некоторых песнях вместе собираются не тридцать дружинников, а *dymbdhetë kapidana* (15: 3) ‘двенадцать предводителей’ или *të shtatë krajlrat* (92: 1) ‘семеро королей’, замышляющих отомстить Муйо и Халилю: *Të shtatë krajlrat kankan mbledhë, / një mble-dhi bashkë po e bajnë, / shoqishojt ata po i thonë: / – Mujës e Halilit si*

t'ua bajmë, / se ata shpirtin në fyt na e kanë prurë, / se çdo çikë te na qi po rritet, / ata për vedi po e marrin, / e çdo djal' i ri qi po rritet, / ata me shpata po e presin (92: 1–9) 'Семеро королей, оказываются, собрались, / собрание вместе ведут, / друг другу они говорят: / С Муйо и Халилем как поступим, / ибо замучили они нас вконец, / ведь каждую девушку, что у нас вырастает, / они себе забирают, / и каждого молодого парня, который подрастает, / они мечами зарезают'. В данном случае использованы элементы зачина, называемого «пир», к которому добавляются элементы рассмотренного вначале зачина типа «характеристика героя».

Укажем также на зачин, условно обозначаемый «природа». В таком зачине говорится о состоянии природы: оно радостное и гармоничное – *Dritë ka dalë e dielli ka ra* (1: 3) 'Рассвело (букв. «свет появился») и солнце взошло', либо необычное и тревожное – *Dritë ka dalë e drit-o nuk ka ba, / ka ra dielli e me xe nuk po xe!* (27: 2–3) 'Рассвело, но света нет, / взошло солнце, но греть не греет!'. Во втором варианте звучит как бы предчувствие драматических событий, о которых пойдет речь в песне. Такой краткий формульный зачин в двух песнях (№ 2 и 4) развернут в очень поэтичное описание суровой природы северо-албанских Альп.

Отметим, что формульные элементы зачинов могут повторяться неоднократно по ходу исполнения песен, за исключением краткой формулы *Kur ish kenë*.

ЛИТЕРАТУРА

- Десницкая 1987 – А.В. Десницкая. Албанская литература и албанский язык. Л., 1987.
 Çabej 2014 – E. Çabej. Studime etimologjike në fushë të shqipes. Vëll. V. Tiranë, 2014.
 Epika 1966 – Folklor shqiptar, II. Epika legjendare. Vëll. I. Tiranë, 1966.
 Fjalor 1981 – Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Prishtinë, 1981.

К.А. Климова (Москва)

ФОРМУЛЫ ЗАЧИНА В НОВОГРЕЧЕСКИХ БЫЛИЧКАХ

В отечественной науке изучению жанра русской былички посвящено немало исследований (Померанцева 1975; Толстой 1995; Цивьян 1995; Левкиевская 2008 и др.). Давно было отмечено, что механический перенос жанровой классификации фольклора одного народа, а также научной терминологии из одной языковой традиции на другую невозможен (Пропп 1964: 38). Однако мы решили воспользоваться русским термином «быличка» в широком смысле (пользуясь общим определением Э.В. Померанцевой: «былички – суеверные рассказы о сверхъестественных существах и явлениях» (Померанцева 1975: 5)) для описания жанра новогреческих народных нарративов, которые относятся к несказочной прозе, повествуют о сверхъестественных событиях, рассказываются с особым акцентом на достоверность излагаемых событий. В настоящей работе под термином «новогреческая быличка» подразумевается определенный круг греческих фольклорных текстов, к которому относятся рассказы о мифологических персонажах (каликандзарах, nereidaх, стихью, черте, смердаки, ламии, вурдалаки и пр.) и встрече с ними человека, рассказы о создании построек, о «древних» людях, повествования о мифологизированных образах чужеземцев, этиологические легенды и др. То есть термин «новогреческая быличка» охватывает гораздо более широкий круг текстов, чем жанр былички в традиционном понимании этого термина для русского фольклора, и включает предания, легенды и прочие жанровые подвиды несказочной прозы. Материалом для исследования послужил знаменитый сборник быличек Н. Политиса (Πολίτης 1904) и тексты из личного архива полевых записей автора.

В новогреческих быличках сознательно избегаются узнаваемые клишированные формулы зачина, характерные для сказочных текстов (μια φορά κι έναν καιρό, дословно: «однажды и в неко-

торое время»), что позволяет рассказчику неосознанно или осознанно маркировать последующий текст былички как «несказочный», как текст принципиально иного жанра, вывести повествование из знакомого сказочного хронотопа. В некоторых случаях используется измененный вариант стандартной сказочной формулы: *μία φορά στον καιρό των Ελλήνων* (дословно: «однажды **во время древних греков**») (Πολίτης 1904, №4) или *τον παλιό καιρό είχε μία φουρά ο βασιλιάς...* (дословно: «**в старое время** было *однажды* у царя...») (Там же, № 8). В большом числе исследованных текстов используется только первая часть формулы: *μία φορά* «однажды» (Там же, №4). Однако иногда используется и собственно сама сказочная формула *μία φορά κι έναν καιρό*, например, в быличке «Водина Моновиза» (Там же, № 11).

В новогреческом фольклоре существуют как былички, так и сказки, в которых действуют одни и те же МП: каликандзары, не-реиды, стихью или черт, при этом образ МП в текстах разных жанров может значительно отличаться. Так, например, в Эпире известны былички и легенды о Моновизе – одногрудой правительнице Эпира, которая могла сокрушать горы, менять течения рек, пожирать стада коров и овец и истреблять целые деревни. В тексте о Моновизе № 11, который начинается стандартной сказочной формулой *μία φορά κι έναν καιρό*, отмечаются характерные для сказки синтаксические особенности (почти каждое новое предложение начинается с паратактического комплекса, выраженного союзом *και* – «и»), используются сказочные мотивы (царица снаряжает флот, строит башню и т. д.); однако в этом же тексте присутствуют и признаки былички: указание на конкретное место, ориентация на достоверность описываемого события. Следовательно, в данном случае зачин, характерный для сказки, используется в тексте переходного типа, одновременно обладающего признаками как сказки, так и былички.

Практически в каждом первом предложении былички дается указание на время, что выражается разными лексическими и синтаксическими средствами: *τον καιρό που* («в те времена, когда»), *τον παλιό καιρό* «в старое время», *μία φορά* «однажды», *άλλοτε/*

άλλοτες «некогда», *την ώρα που* «в то время как», придаточными временными предложениями, которые вводятся с помощью союза *όταν* «когда», занимающего обычно первую позицию в заглавном предложении былички.

Второе место по значению после прямого или косвенного указания на время в зачинах быличек занимают указания на место, где разворачивались описываемые события, при этом если при описании времени часто использовались неопределенные указания (давно, однажды, когда-то), то место всегда указывается конкретно: *στη θέσι Αγρίλη* «в местечке Агрили» (Πολίτης 1904, № 52), *πίσω από το χωριό Ποδογύρα* «за деревней Подогира» (Там же, № 60), *εκεί που αρχίζει το Μαυροβούνι* «там, где начинается Черная гора» (Там же, № 86) и др.

Значительное внимание уделяется также указанию на источник информации. Здесь наблюдается характерная для былички градация «по степени достоверности», описанная Т.В. Цивьян (Цивьян 1995: 138): «показания очевидца» (глаголы в форме первого лица *πήγαινα* «я шел», *περνούσα* «я проходил», *είδα* «я увидел», *άκουσα* «я увидел» и т. д., иногда факт очевидности подчеркивается особо: *είδα με τα μάτια μου* «я видел собственными глазами»); пересказ события, произошедшего с кем-либо из конкретных родственников и знакомых; переходные формы, в которых рассказчик пересказывает событие, произошедшее не с ним лично, но использует активные глаголы в первом лице, косвенно придавая рассказу дополнительный оттенок достоверности: *άκουσα από τον παππού μου* «я слышал от своего деда» (Πολίτης 1904, № 44); события, произошедшие с неопределенным лицом (*ένας βοσκός* «пастух», *μια γυναίκα* «женщина», *ένα παλληκάρι* «парень») или просто указание на общий источник знания (*λέν* «говорят», *πολλοί είδαν* «многие видели» и пр.).

На уровне грамматики текста зачина новогреческой былички можно выделить следующие особенности: по признаку использования тех или иных форм артикля с именами существительными все исследованные тексты можно разделить на три категории. К первой относятся зачины, в которых имя мифологического персонажа

или название характерного явления имеет определенный артикль, при этом практически всегда первое предложение носит характер «словарной статьи», где даются основные характеристики персонажа, которые затем «разворачиваются» в последующем тексте: Τα Σκαλικαντζέρια έρχονται στα χωριά τα δωδεκάημερα και φεύγουν την παραμονή των Φωτών «Скаликандзерья приходят в деревни на святки и уходят накануне Крещения» (Πολίτης 1904, № 592); Οι Νεράιδες δεν είναι το ίδιο όλαις, μόν' άλλαις είναι βουήσιες κι 'άλλαις θαλασσιναίς «Нереиды не все одинаковые: одни из них – горные, другие – морские» (Там же, № 659). Также характерно употребление неопределенных артиклей в первом предложении текста былички, однако в этом случае артикль относится обычно не к МП, а преимущественно к человеку, сталкиваемому с нечистой силой: Μία γυναίκα πήγε μια φορά στα χωράφια «Одна женщина пошла однажды в поле» (Там же, № 733). Наконец, отмечается употребление конструкций с опущением артикля (нулевым артиклем): Στης Σκέλαινας το σπίτι έβγαίνε στοιχειό «В доме Скеляны выходило стихье» (Там же, № 460).

На уровне синтаксиса были отмечены случаи инверсии, в которых на передний план выходило указание на время события: Χρόνους πολλούς επάσχιζαν οι Τούρκοι να πάρουν το κάστρο... «**Многие годы** старались турки взять крепость...» (Там же, № 17) или на место, где событие произошло: Στου Κωνσταντίνου τη σπηλιά, κατά τα βουνά του Κότρωνα είδα με τα μάτια μου έναν άντρα μαλλιαρόνε από την κορφή ως τα νύχια «**В пещере Константина, у гор Котроноса**, видел я собственными глазами мужчину, покрытого шерстью с ног до головы» (Там же, № 561).

В зачине былички выражается и собственно «соль» рассказа – сверхъестественность, необычность, экстраординарность описываемых событий, на что в некоторых текстах даются прямые указания: Ο πατέρας μου παρέσταινε ένα πολύ παράξενο πράμα που του συνέβη του ίδιου... «Отец мой мне рассказывал **об очень странном событии**, которое произошло с ним лично...» (Там же, № 562). Однако в большинстве случаев интерес слушателя возбуждается

при помощи косвенного «обещания», когда в зачине быличке используются маркеры, указывающие на то, что сейчас пойдет речь о сверхъестественных событиях, например, упоминается категория «заложных» покойников, от которых по народным поверьям, происходят МП: Λένε πως τάχατες ταβάπτηγα παιδιά, που θάφτουν όξω από τ'όριο της εκκλησιάς... γίνονται σμερδάκια «Говорят, что якобы некрещеные дети, которых хоронят за церковной оградой... становятся смердаки» (Πολίτης 1904, № 578).

Основные признаки былички, такие как установка на достоверность, национальный колорит, близкое к моменту рассказа время и конкретное место действия, форма свидетельского показания (Толстой 1995: 278), часто отражаются и в самом зачине былички. Начало повествования в быличке всегда определяет основные параметры рассказа, помещая слушателя в определенный хронотоп былички, где время указывается преимущественно неопределенное, однако в большинстве случаев сознательно избегаются речевые формулы, характерные для сказочного дискурса; зато место определяется преимущественно конкретно. В зачине былички указывается источник получения информации, а также часто дается «ключевое» слово – называется то явление или МП, о котором пойдет речь.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

- Левкиевская 2008 – *Ε.Ε. Левкиевская*. Быличка как речевой жанр // «Кирпичики». Фольклористика и культурная антропология сегодня. Μ., 2008. (Электронная версия: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm>)
- Померанцева 1975 – *Э.В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Μ., 1975.
- Толстой 1995 – *Н.И. Толстой*. Былички // Славянские древности. Т. 1. Μ. 1995.
- Цивьян 1995 – *Т.В. Цивьян*. Оппозиции мифологическое – реальное в поздних мифопоэтических текстах // Малые формы фольклора. Μ., 1995.
- Пропп 1964 – *В.Я. Пропп*. Жанровый состав русского фольклора // Русская литература. № 4. Μ., 1964.
- Πολίτης 1904 – *Ν.Γ. Πολίτης*. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Τ. Α'. Αθήνα, 1904.

Елена Сартори (Афины)

ВОЕНАЧАЛЬНИКИ У ИСТОКОВ НАЦИОНАЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВ,
ГЕРОИ НАРОДНЫХ ПЕСЕН НА БАЛКАНАХ:
КОЛОКОТРОНИС И КАРАГЕОРГИЙ

В XIX веке Греция и Сербия в числе первых обрели независимость от Османской империи. Образование национальных государств стало результатом общеевропейских процессов конца XVIII – начала XX в. Его характерной чертой на Балканах являлось мощное повстанческое движение, воспетое в устном народном творчестве. Греческие *клефты* и сербские *гайдуки* превратились в народных героев. Среди исторических персонажей той эпохи можно выделить фигуры Колокотрониса и Карагеоргия как военных, которые в определенных исторических условиях оказались во главе своих народов.

Если обратиться к биографиям этих двух военачальников, можно заметить некоторые общие моменты: участие с юных лет в вооруженных отрядах, опыт службы в иностранных войсках, нашедший применение на родине, а также неспособность удержать власть в своих руках. Принимая во внимание типологическую близость исторических контекстов и места, которые занимают данные персоналии в утвердившихся национальных нарративах своих культур, через призму народных песен можно попробовать обрисовать образ вождя, стоявшего у истоков новой эпохи в истории своей страны.

Песни, посвященные национально-освободительному движению, были записаны в период, не столь отдаленный от реальных исторических событий. Их важная функция – рассказ о событиях, подобно современным публикациям в прессе. При этом необходимо учитывать жанровое своеобразие греческих и сербских народных песен: так, например, в первом случае часто сильнее выражено лирическое начало, в то время как во втором – драматическое.

Также различна доля мифологической составляющей – в греческих исторических песнях сверхъестественные силы не участвуют в действии.

Начнем с имен и сведений о происхождении наших героев. Колокотронис принадлежал к известному клану клефтов и упоминается по своему семейному прозвищу, а также и как *Тодорис* и *Тодоракис*, по имени в уменьшительно-ласкательной форме. В одной из песен упоминается его сын Колино, который спрашивает отца, о чем тот кручинится, глядя в подзорную трубу с Закинфа (где он служит у британцев) на родной Пелопонес. А в песне о смерти Колокотрониса птица доносит до его сына наказ носить оружие и не забывать навещать отцовскую могилу. Карагеоргий именуется в народных песнях *Черным Георгием*, *Джурой*, иногда вместе с именем указывается его место жительства – Топола, также он упоминается по имени и фамилии, *Георгий Петрович*. Мы знаем, что он женат и жена – его соратница. У него есть брат и сестра, за которых он готов заступиться (черногорский вариант песни о начале восстания против дахийцев). Здесь же, очевидно, следует упомянуть значимый в Сербии институт побратимства – ритуального родства.

Самая известная народная песня о роде Колокотронисов – «Λάμψουν τα χιόνια στα βουνά κι ο ήλιος στα λαγκάδια» («Снег сияет в горах, а солнце – в лощинах»). В этой песне, как и во многих других, клефты предстают на фоне характерного для области Гортиния горного пейзажа. К слову, труднодоступные горы были действительно необходимым условием существования повстанческих отрядов, и жизнь клефтов была связана с природным циклом. Клефты не похожи на обычных людей, живущих в своих домах и ведущих хозяйство. Соратники Колокотрониса никогда не спускаются с коня, не ступают на землю: едят в седле, верхом приезжают поклониться в церковь, сражаются тоже, разумеется, на коне¹.

¹ Как известно, в Османской империи христианам запрещалось ездить на лошадях. Поэтому данная картина свидетельствует не только о символическом более высоком положении клефтов в сравнении с простыми людьми, но и о их дерзости и непокорности.

Карагеоргий, напротив, ведет «оседлый» образ жизни: живет в доме с погребом и двором и, когда того требует необходимость, отправляется в военные походы.

При этом материальное богатство в обоих случаях является неизменным условием. Одежду отряда Колокотрониса украшают серебряные детали, которые вместе с оружием сияют на солнце, как описывается в упомянутой выше песне. Экономическое благополучие Карагеоргия, его способность собрать большое войско, хорошо его обмундировать и даже снабдить заграничным оружием подробно описывается сербским гусяром. Оба народных лидера щедры – Колокотронис не жалеет монет для церкви, чтобы получить благословение для своего отряда и его оружия. Карагеоргий строит церкви и всегда готов щедро отблагодарить человека за службу. Таким образом, экономическое благосостояние является значимым признаком могущества. Ту же роль играют отношения с церковью.

Говоря о могуществе, нельзя забывать о таком его аспекте как наличие контактов с внешними союзниками. Из истории мы знаем, что и Колокотронис, и Карагеоргий имели связи с иностранными государствами, в частности с Россией. Сербские песни представляют этот факт как одно из подтверждений власти воеводы. В греческих песнях информация о зарубежных связях Колокотрониса отсутствует. Он предстает как герой из народа, вне его политической деятельности, в отличие от Карагеоргия, имени которого часто сопутствует определение «од Србије глава». Кроме того, Карагеоргий имеет полномочия судить, что определенно возвышает его над соплеменниками. Он не только судит побежденных турок, но и вместе с Богом может оказаться над «свободой юнацкой» (песня «Лазар Мутап и Арапин»).

Психологические портреты обоих героев также обнаруживают общие черты. Они, в первую очередь, бесстрашные военачальники, беспощадные к противнику, который испытывает к ним особый страх. И Колокотронису, и Карагеоргию не чужды человеческие слабости: оба героя любят веселье, оба могут впасть в

раздумья. Можно отметить некоторые различия в характере религиозности этих двух героев. Карагеоргий заручается поддержкой церкви, в его военном лагере находятся попы и монахи, в то время как вера Колокотрониса иррациональна, она проявляется в молитвах и пожертвованиях (при этом его может беспокоить толкование сновидения).

Входя в народную традицию, исторические персонажи становятся в один ряд с другими легендарными личностями. Колокотронис сравнивается в одной из песен с древнегреческим Леонидом, разящим персов, – память о Фермопилах жила в народе. В песне «Утешение Сербии» Карагеоргий, с одной стороны, обвиняется в предательстве своей страны, с другой – песня повествует о способности сербской земли рождать героев. В славном прошлом – Стефан Неманя, Стефан Душан, Милош Обилич, а теперь у нее есть Милош Обренович. Очевидно, что эта песня является утверждением власти Обреновича, но даже через отрицание Карагеоргий оказывается здесь вписан в список великих героев.

В народном творчестве выражается присущая культуре модель мира, свойственные ей воззрения на семейные, социальные, политические, этические устои, отношение к природе и религиозные представления. Так, образ Колокотрониса связан с греческими представлениями о роде, о малой родине, о свободе клефта и постоянном сопротивлении. Он не спускается с коня, и эта деталь не просто буквально возвышает его над остальными людьми, но и превращает его в символ. Обратную функцию имеют описания бытовых подробностей из жизни Карагеоргия в сценах, где он показан как обычный человек, хозяин, т. е. из символической фигуры превращается в «своего»².

Народная традиция тянется из глубины веков. Она встречает и включает в свой текст новые события и социально-культурные явления, реальных исторических персонажей, следуя своим вну-

² В данной работе мы не затронули мифологические мотивы в образе Карагеоргия – как, например, в сцене с двенадцатью свинопасами из «Начала восстания против дахийцев». Также в стороне остались вопросы структуры песен, роли их исполнителя и собирателя

тренним жанровым законам. Рассматриваемые нами песни возникли в момент исторического перехода, и в этом смысле они сопоставимы с песнями о падении Константинополя и Косовским циклом, где конец означает одновременно начало нового этапа, переходный момент в национальном самосознании. В то же время взаимодействие истории и фольклора развивается и в обратном направлении – устное народное творчество дает нам свидетельства о реакции общества на происходящие с ним изменения.

ЛИТЕРАТУРА

- Караџић, Вук Стеф.* Српске народне пјесме. Књ. IV, VIII. Београд, 1896, 1900.
Δημητράκοπουλος, Σ.Γ. Ιστορία και δημοτικό τραγούδι: 325–1945. Αθήνα, 1993.
Σπυριδάκης, Γ., Μέγας, Γ., Πετρόπουλος, Δ. Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (Εκλογή). Τ. Α'. Αθήνα. 1962.
Hobsbawm, E.J. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge. 1990.

Masumi Kameda (Tokyo)

YUGOSLAV REPRODUCTIONS OF HEROES:
MAKING NATIONAL ICONS THROUGH PHOTOGRAPHY

INTRODUCTION

In recent years there has been an increasing amount of research focusing on the cultural history of Communist countries. However, many approaches to the Eastern European Communist culture still place the emphasis on the strong influence from the Soviet Union. Since the official cultures of Eastern European countries are not merely miniature reproductions of their “original” (i. e. Soviet culture), there is a need to put more focus on differences among the official cultures of Communist countries.

My purpose in this paper is to examine the iconography of the Yugoslav heroes and heroines between the Second World War and the mid-1950s and analyze this iconography. In the first part, I examine the propaganda from the Second World War, focusing on the visual image of partisan martyrs. In the second part, I focus on the visual images of the working heroes and heroines.

1. Making Martyrs of Partisans

The images of partisan martyrs were popularized in Soviet Union and in Yugoslavia. As Andrei Sinyavsky notes: “The cult of the heroic is generally endemic to Soviet Civilization¹” and the Stalinist period in particular created various heroes, from political leaders and Party officials, to scientists, cosmonauts, pilots, shock workers, and ordinary individuals who made remarkable contributions to the state. This led to the establishment of the title “Hero of the Soviet Union” in 1934 as the highest distinction for citizens of the Soviet Union. This title played an important motivating role for soldiers on the front lines during WWII,

¹ Andrei Sinyavsky (Joanne Turnbull transl.) *Soviet civilization: A Cultural History* (New York: Arcade Publishing, 1990), p. 118.

many of whom would later receive the award. Especially, the partisan recipient of the Hero of Soviet Union Zoya Kosmodemyanskaya (1923–1941) and Alexander Matrosov (1924–1943) were representative figures. Their heroic deeds became known from word of mouth and through visual images created by various artists.

The Soviet concept of creating heroes was imported into the Eastern European countries and played a significant role in forming the new socialist regimes in Eastern bloc. As early as in 1941, the Yugoslav Partisans established the award “The Order of the People’s Hero”. Two of the most famous recipients was Montenegrin Ljubo Čupić (1913–1942) and Croatian Stjepan Filipović (1916–1942). Since Yugoslav Partisan was an ill-equipped resistance movement, its wartime communist propaganda had only restricted resources and networks for agitation. While other belligerent nations organized massive propaganda, Yugoslavian Partisan could not afford to conduct such large-scale propaganda campaigns. This does not mean, however, that the wartime mobilization of Yugoslav Partisan was ephemeral: in fact, the method of agitation did not radically change in socialist Yugoslavia.

A particular feature of the images of the Partisan martyrs is that each martyr has only one portrait photograph, taken seconds before the execution. One such martyr was Ljubo Čupić. A law student who joined the Communist resistance movement, Čupić was captured by Chetnik collaborators in Nikšić and publically executed by firing squad in 1942. In his execution photograph, Čupić stands with hands cuffed, flashing a smile as he awaits execution. Revealing the gap between Čupić’s smile and the tragedy awaiting him, this photograph became the symbol of strong will and firm readiness in the face of the enemy. This image was used widely in partisan propaganda and post-war education; in 1947 Čupić was awarded the People’s Hero of Yugoslavia.

Filipović is another icon of Yugoslav Partisan martyrs². A commander of one local partisan unit in Valjevo, Filipović was captured by Germans and Axis allies in 1942. According to legend, seconds before

² On Filipović, see: Mirjana Belić-Koročkin-Davidović and R. Davidović, *Stevan Filipović – Istina o istorijskoj fotografiji* (Beograd: Čigoja štampa, 2012).

he was hanged, Filipović thrust his hands out and shouted “Death to fascism, freedom to the people” – a phrase that became the official slogan of partisans. This moment was recorded in a photograph taken by the amateur photographer Slobodanka Vasić. In the photograph, Filipović is making a speech with his neck already tied to the gallows. In 1944, this photograph was discovered; it appeared for the first time on the front page of *Politika* (4 November 1944). This provocative image soon became an icon of Communist resistance in Yugoslavia. The image briefly appears in Soviet Mosfilm’s propaganda film *In the Mountains of Yugoslavia* (dir. Abram Room, 1945) – yet this image of Filipović in the film is a kind of adaptation of the original photograph, presented in exactly the same manner as it was in the photo-shot. There were even several statues erected of Filipović in the same pose. As was the case of Čupić, Filipović’s photograph has also been widely circulated in newspapers and textbooks. Compared to partisan heroes in the Soviet Union, Yugoslav Partisan heroes are unique in that they are known only through the images taken at their moment of death. Photographs of Čupić and Filipović create a piercing impression by dramatizing the imminent moment of death.

2. Record-breaking Heroes during the Five-year Plans

During the second Five-Year Plan (1933–1937), there appeared record-breaking movement which is called “Stakhanovite movement³.” The Soviet authority conducted a massive campaign to create the high-status workers in order to motivate the workers in general. Then Dombass coal miner Aleksey Stakhanov had been chosen as an icon of this movement and the cultural myth about him was manufactured in reports by the media, accompanied by numerous propagandistic images.

³ Ерманский О.А. Стахановское движение и стахановские методы. М., 1940; Гершберг С. Стаханов и стахановцы. М., 1981; Lewis H. Siegelbaum, *Stakhanovism and the politics of productivity in the USSR, 1935–1941* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990); Hiroaki Kuromiya, *Stalin’s Industrial Revolution: Politics and Workers, 1928–1932* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

After World War Two, the Eastern European countries also produced many working heroes who were more or less offshoots of Aleksey Stakhanov. Perhaps the most well-known of these is, although he is a fictional figure, Polish bricklayer Birkut in Andrzej Wajda's film *Man of Marble* (1967). These heroes played important roles not only in the Soviet bloc countries of Eastern Europe but also in other Communist countries. For instance, China has its own hero Léi Fēng, whose propagandistic role functioned somewhere between partisan martyr and working hero. Feng was also a soldier of the People's Liberation Army of China. When he was on duty, the truck hit the telephone pole, and at the cost of his life he saved people near the telephone pole by directing the truck until the moment of his death. After his death, there was a mass campaign that urged fellow Chinese to "follow the examples of Comrade Lei Feng."

The former Yugoslavia was no exception. Even after the expulsion of Yugoslavia from the Cominform in 1948, Yugoslavia produced numerous working heroes. The most famous of these was Alija Sirotanović, who bears the same initials as Aleksey Stakhanov. As I mentioned, the Yugoslav Partisan martyrs were popularized through a single photograph taken at the moment of execution. But the photographic strategy of showing a single momentary fragment from history is not limited to the iconography of Partisan martyrs. For instance, there is a well-known photograph called "Kozara Woman", taken by Žorž Skrigin (1910–1997)⁴ in 1943. Unlike the other Partisan heroes and heroines, she became known not for any heroic deeds in war, but because of the striking impression this photograph evokes. This photograph depicts a cheerfully working war nurse – Bosnian woman Milja Toroman – beaming a smile. Since the photograph not only exemplified the woman's loyalty to the Communist Party as a partisan but also conveyed female social progress and empowerment, it served a double

⁴ Skrigin came to the Yugoslavia with his parents from Odessa in order to escape from the Communist regime, but he himself became the most prominent photographer of Communist propaganda in the former Yugoslavia. On works of Skrigin, see: *Миланка Тодић*, Фотографија и пропаганда 1945–1958. (Бања Лука: ЈУ Књижевна задруга / Панчево: Helicon, 2005), С. 66–67.

purpose as Party propaganda. Although the connotation has changed somewhat, even today many popular cultural products bear this image. No other image of Milja Toroman ever appeared during the Yugoslav period. Similar examples of heroicization from a single photograph can be found also in the various shock-worker campaigns, in which the image of shock workers was limited to one.

In 1949, during the Yugoslav First Five-Year Plan, the Yugoslav version of Stakhanov – known as Alija Sirotanović – was promulgated. On Jun 27, the Party-organ newspaper *Borba* reported that Breza coal miner Sirotanović had dug up 152 tons of coal, exactly 50 tons more than Stakhanov had dug, breaking the world record. Sirotanović's record was broken again and again by numerous workers, and the *Borba* constantly reported this Yugoslav version of the rush to record-break. In short, the same thing that happened in the Soviet Union (Stakhanovite movement) now had occurred in Yugoslavia. By 1949, Tito had already voiced his opposition to Stalin; hence Sirotanović was often referred to as a figure who went beyond Stakhanov in terms of digging quantity. Evidently Yugoslav propagandist had no choice but to follow the Soviet model; yet at the same time they wanted to demonstrate their superiority to the Soviet Union. After Sirotanović's accomplishment, Tito invited Sirotanović to his white residence and offered him the following praise: "Alija, congratulations on your your victory over Stakhanov!"⁵ Sirotanović's image as a hero from Bosnian undeveloped village fit perfectly with the narrative of Yugoslav miraculous economic growth. *Borba* and other mass media had popularized Sirotanović as the Yugoslav "New Man." The same year, Milovan Djilas, a politician, noted: "Socialist man loves his country, and respects other nation... a man of a rich inner life, physically and morally fit, strong and joyful"⁶. The concept "the joy of a working life" had been partially imported into

⁵ "Alija, časno si pobijedio Stahanova!" (*Vjesnik*, 24.03.1979.)

⁶ Quoted in: Ildiko Erdei, "The happy Child as the Icon of Socialist Transformation: Yugoslavia's Pioneer Organization," in John R. Lampe and Mark Mazower eds., *Ideologies and National Identities: The Case of Twentieth-century Southeastern Europe* (Budapest; New York: Central European University Press, 2004), p. 165.

Yugoslavia; but this joy was regarded dependent neither on material wealth nor cultural sophistication. Rather, it denoted the joy of honest poverty. The famous propaganda episode of Sirotanović tells that when Sirotanović first met Tito, Tito asked him what he wants for a reward; Sirotanović answered that he wants a bigger shovel in order to work more effectively. Tito then made a special order for a big shovel for Sirotanović, which he gave the name “Sirotanovička.”

Another propaganda episode tells us that in 1952 the Yugoslav government gave Sirotanović a palatial residence in a city center; he and his family, however, said they did not want to leave their small village. Sirotanović also refused to accept expensive gifts for himself, always giving them instead to struggling villagers. People liked him all the more for never changing even after setting the world record. This difference may relate to the visual image differences between Stakhanov and Sirotanović. In contrast to the images of Stakhanov, Sirotanović’s image was not unveiled until 1955. Many newspaper and magazine articles were devoted to Sirotanović, but his photograph never appeared. The single exception is a photograph by Milorad Joić, who took the profile of Sirotanović in Breza. Although this picture appeared on the page of propaganda magazine *Yugoslavia*, it somehow failed to gain popularity. In 1955, Sirotanović’s portrait appeared on the front of the Yugoslav thousand dinar, and after 1965 on the front of the ten dinar. This treatment was exceptional because at that time Yugoslav banknotes had illustrations only of anonymous figures or monuments and architecture. Sirotanović was the first and only person in socialist Yugoslavia to have his image printed on the banknotes until 1985, when Tito appeared on the five thousand dinar. However, this famous portrait of Sirotanović on banknote was in fact not the photograph of Sirotanović. I have found in my archive research a *Borba* article which introduces a coal mine shaft in Zenica, Bosnia. The picture of this article is the same one as the portrait of Sirotanović on the dinar banknote. According to the article, the person is a refiner from Zenica named Sahib Talam. This picture was somehow chosen as a banknote design, mass-reproduced, and then disseminated to all regions of Yugoslavia. The image of Sirotanović was the massive reproduction of a single original photograph of someone

other than himself. Although all Yugoslavs knew the name Sirotanović and his deed, they never knew his actual face.

CONCLUSION

In this paper, I analyzed the media image of partisan martyrs (Ljubo Čupić and Stjepan Filipović) and working heroine and hero (Alija Sirotanovi and “Kozarcanka woman” Milja Toroman). As I showed, the iconography of Yugoslav heroes and heroines differs from that of Soviet: namely, in that the visual images of Yugoslav heroes and heroines were mostly limited to a single photograph. So why didn't Yugoslav propagandists utilize a variety of pictures in constructing these new heroes and heroines? It may be because in postwar Yugoslavia many feared that the specific information about the personal backgrounds of these heroes and heroines may revive traumatic memories of the ethnic conflicts of World War Two. It might also be related to the postwar need for a state-building mythology. In the Soviet Union, too, there was a tendency during its state-building period to render images of Lenin consistent as possible⁷. The Yugoslav partisan martyrs and working heroes were required to serve as mythical figures, not as living citizens. A single impressive photograph seems to serve this myth better than could any detailed and varied personal presence, and thus the Yugoslav propagandists used these photographs – which capture a fragmented moment of history – to agitating effect.

⁷ For instance, when a painter is going to draw Lenin's portraiture, he or she had to follow the features of the authorized photograph in which he raises his left hand.

МИФОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Литература

Дагмар Буркхарт (Мангейм – Гамбург)

КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЧАЛА В БАЛКАНОСЛАВЯНСКИХ РОМАНАХ

Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne
Hermann Hesse. «Stufen». 1941¹

О мыслительной фигуре *начала* Аристотель пишет в своей «Поэтике»: «Начало – то, что само не следует по необходимости за другим, а напротив, за ним существует и происходит по закону природы нечто другое»². Но что нужно считать началом в романе? Относится ли к началу заглавие (так сказать, *notum proprium* романа) и такие паратексты, как эпиграф, мотто, замечание от издателя, посвящение и т. д.? Или начало – это то место, откуда начинается основной текст? Конечно, в процессе линейного чтения начальные паратексты воспринимаются последовательно, один за другим, и словно бы перетекают в начальную часть романа, к которой они, с точки зрения лингвистики текста, находятся в отношении семантической когерентности – и вместе с которым они, с точки зрения прагматики текста, направляют рецепцию текста читателем. Но в категориальном плане паратексты являются придатком к ос-

¹ «В любом начале волшебство таится...» (Германн Гессе. Стихотворение «Ступени». 1941. Пер. С. Апта).

² Пер. В. Аппельрота.

новному тексту и функционально ему подчиняются. В отличие от таких паратекстов, начало романа, объем которого может варьировать, в идеальном случае представляет собой микрокосм, в котором различимы очертания поэтики всего романа, макрокосма. Теодор Фонтане заметил в одном письме: «Первая глава – всегда самое важное, а в первой главе – первая страница, можно сказать: первая строчка. При надлежащем построении первая страница должна скрывать в себе зародыш целого».

Уже очень рано, а именно, у Лоренса Стерна в «Тристреме Шенди» (1757–1767), осуществляется иронизация начала романа: «...я начинаю с того, что пишу первую фразу, – а в отношении второй всецело полагаюсь на господу Бога»³. В романе Альбера Камю «Чума» (1947) мелкий служащий Жозеф Гран становится гротескным персонажем, потому что хочет писать роман, но в поисках «*mot juste*» так и не продвигается дальше первой фразы: «*Par une belle matinée du mois de mai, une élégante amazone parcourait, sur une superbe jument alezane, les allées fleuries du Bois de Boulogne*»⁴. А первая фраза романа Набокова «Ада, или Радости страсти» (1969) деконструирует значимость начального предложения, искаженно воспроизводя знаменитое начало «Анны Карениной» и имя героини: «‘All happy families are more or less dissimilar; all unhappy ones are more or less alike,’ says a great Russian writer in the beginning of a famous novel» (*Anna Arkadievitsh Karenina*, transfigured into English by R.G. Stonelower, Mount Tabor Ltd., 1880).

Постараемся показать, какое значение принадлежит конструкции начала, на материале некоторых балканославянских романов, повествовательная манера которых колеблется от аукториальной наррации до ее постмодернистски игровых вариантов. Балканским романом *par excellence* является «На Дрини ћуприја» (1945) Иво Андрича. Он начинается с противопоставления природы и цивилизации, речного пейзажа и города с мостом:

³ Пер. А. Франковского.

⁴ «Прекрасным утром мая элегантная амазонка на великолепном гнедом коне скакала по цветущим аллеям Булонского леса» (пер. Н. Жарковой).

Већим делом свога тока река Дрина протиче кроз тесне гудуре између стрмих планина или кроз дубоке кањоне окомото одсечених обала. Само на неколико места речног тока њене се обале проширују у отворене долине и стварају, било на једној било на обе стране реке, жупне, делимично равне, делимично таласасте пределе, подесне за обрађивање и насеља. Такво једно проширење настаје и овде, код Вишеграда, на месту где Дрина избија у наглом завоју из дубоког и уског тенаца <...>. На том месту где Дрина избија целом тежином своје водене масе, зелене и запењене, из привидно затвореног склопа црних и стрмих планина, стоји велики, складно срезани мост од камена, са једнаест лукова широког распона.

Каменный мост, о котором здесь повествуется в аукториальном модусе, сооружен в XVI веке визирем сербского происхождения. Это важный топографический пункт и «необходимая пряжка» (*неопходна копча*) на пути, связывающем Боснию с Сербией и другими частями Османской империи вплоть до Стамбула. При этом мост не просто является важным вещественным символом или экзотической декорацией, а выступает как протагонист и в то же время как повествовательная площадка для множества характерных миниатюр и судеб, для панорамы мира между Востоком и Западом. Кроме того, мост – это свидетель многих мифов и историй; он их начало и их посредник. Таким образом, путем воскрешения почти четырехсот лет истории осуществляется оформление того коллективного боснийского пространства памяти, которое приоткрывается уже в начале романа. Также короткий роман Андрича «Проклета авлија» (1954) начинается описанием тропы памяти: «Зима је, снег замео све до кућних врата и свему одузео стварни облик, а дао једну боју и један вид. Под том белином исчезло је и мало гробље на ком само највиши крстови врхом вире из дубоког снега. Једино ту се виде трагови уске стазе кроз целац снег; стаза је пропрћена јуче за време фра-Петровог погребца». Снегу, символу забвения, молодой монах, глядящий на белую могилу и ведущую туда тропу, противопоставляет свое воспоминание об умершем фра Петаре. Прежде всего он вспоминает рассказанные Петаром, подобно матрешке

концентрически вставляющиеся одна в другую истории, которые тот слышал, пока сидел в заключении в Стамбуле. В заветнейшем внутреннем круге этих историй, в сочетании с мотивами двойника и идентичности, заключается история о несчастном сыне султана Дžeme, который благодаря своему рождению (его мать была сербкой) соединил в себе христианский Запад и исламский Восток.

Для целого ряда балканских авторов, в том числе Мешы Селимовича («Дервиш и смрт», 1966) и Джевада Карахасана («Šahrijarov prsten», 1996), «Проклета авлија» была претекстом, на который они ориентировались в мотивном и структурном отношении. «Името Джем е отдавна забравено, макар преди столетия да беше във всички уста», – звучит первое предложение в романе «Случаят Джем» (1967) болгарки Веры Мутафчиевой, в котором неслыханная судьба султанского сына разворачивается перед фиктивным судом истории со ссылкой на многих «свидетелей» – и тем самым спасается от забвения.

Не так далеко отстоит во времени тема изгнания. У Дубравки Угрешич (Ugrešić), хорватской писательницы, мать которой была болгаркой, первая фраза ее созданного в эмиграции текста «Muzej bezuvjetne predaje» (1997) любопытным образом звучит по-немецки: «Ich bin müde» («Я устала»). Это единственное предложение на иностранном языке, которое до сих пор выучила автодиегетическая повествовательница. И это предложение семантически соотносится с изотопией капитуляции (*predaja*), определяющей этот интертекстуально насыщенный ностальгический роман и его поэтику, очерченную уже в прологе. В романе «Ministarstvo boli» (2004) доминирующим оказывается лексическое поле *боль*, к которому относится в том числе саморазрушающее поведение, обусловленное «ностальгией». В качестве пролога здесь выступает переведенное на хорватский язык стихотворение «Тоска по родине» (1934) Марины Цветаевой; оно помогает прочувствовать ту тематику, которая представлена уже в начале романа: «Ne sje am se kada sam to prvi put zamjetila; <...> da me odjednom, probivši se tko zna odakle, obuzme nagla želja da udarim čelom o staklo i naneseam si bol». В противоположность тому, Димитре Динев, привезенный

девятилетним ребенком из Болгарии в Вену, в своем первом немецком романе «Языки ангелов» («Engelszungen», 2003) разрабатывает тему эмиграции средствами гротескной наррации, характерной уже для начала романа: «У Миро был мобильник и два крыла. Его крылья были из коричневого, а мобильник из черного мрамора. В его левом ухе висела серебряная серьга, а на груди – пестрый галстук». Таким запечатлен Миро, сербский гангстер, на своем надгробном памятнике в Вене, на Центральном кладбище. И на его могилу приходят паломники-эмигранты, в том числе родившиеся в Болгарии протагонисты Светльо и Искрен, потому что он, как святой патрон, «помог такому количеству мигрантов, какому ни одна организация по правам человека еще не помогала».

Самым выразительным образом маркирует начало романа болгарский писатель Георги Господинов (род. 1968), тематизирующий его как метатекст и «проигрывающий» несколько разных вариантов начала. В его произведении «Естествен роман» (1999), «естественность» которого намекает на учение Анаксагора о первоначальных частицах, полифонический повествователь сообщает, как он хотел применить этот принцип к генезису романа: «сздаден от безброй малки частици, от първовещества, разбирай начала, които влизат в неограничени комбинации». Такой роман «би могъл да се изгради само от начала. Тогава реших да опитам с началата на романи, станали вече класически». Далее начала разных романов – от «Под игото» Ивана Вазова до «The Catcher in the Rye» Селинджера – сводятся воедино в метанаррации, карикатурно откликающейся на процитированное Андре Бретоном в «Манифесте сюрреализма» (1924) предложение Поля Валери «de réunir en anthologie un aussi grand nombre que possible de débuts de romans». Исходным пунктом романа Господинова является беременность, «зачинателем» которой (т. е. «автором») был не супруг героини, что и приводит к расторжению брака. Вслед затем муж-рогоносец, пишущий об этом свою повесть, становится бомжом и в конце концов исчезает вовсе. «Это роман об органическом и его разрушении», – пояснял Господинов в одном интервью. Он не случайно начал текст видоизмененной аллюзией на классификаторское начало «Анны Карениной»: «Във

всяка секунда на този свят има една дълга върволица от плачещи хора и една по-малка от смеещи се. Но има и трета върволица, която вече не плаче и вече не се смее. Най-тъжната от трите». Эта третья группа и должна стать предметом наррации, которая начинается лапидарной фразой «Разделяме се» («Мы разводимся»), за которой следует сон о том, как супруги делят свое собрание пластинок и Эма, жена повествователя, бросает свои пластинки за окно и перерезает ими шеи голубям. Благодаря ее имени возникают интертекстуальные ссылки на романы об адюльтерах, начиная с «Мадам [Эммы] Бовари» Флобера (1857) и «Анны Карениной» Толстого (1878) до романов Фонтане «Грешница» («L'Adultera», 1882) и «Эффи Брист» («Effi Briest», 1895).

В своем лабиринтоподобном романе-инвентаре болгарских идентичностей «Физика на тъгата» (2011) Господинов поступает еще более принципиальным образом, когда определяет «рожденность», филогенетическую и онтогенетическую, как начало всякой жизни и генезиса любого текста:

Роден съм в края на август 1913 като човешко същество от мъжки пол. Не знам точната дата. Чакали са ме няколко дни да видят ще оцелея ли и тогава са ме записали. Така правели с всички <...>.

Роден съм 2 часа преди изгрев слънце като винена муха. Ще умра довечера след залез слънце.

Роден съм на 1 януари 1968 като човешко същество от мъжки пол. Помня в детайли цялата 1968-а отначало докрай <...>.

Винаги съм бил роден. Все още си спомням началото на Ледената епоха и краят на Студената война. Гледката на умиращи динозаври (и в двете епохи) е едно от най-непоносимите неща, които съм виждал.

Не съм роден все още. Предстоя. На минус седем месеца съм. Не знам как се брои това отрицателно време в утробата. Голям съм, голяма съм (все още не знаят пола ми) колкото маслина <...>.

Роден съм на 6 септември 1944 като човешко същество от мъжки пол. Военно време. След седмица баща ми заминал на фронта. На майка ми кърмата пресъхнала <...>.

Помня се роден като шипков храст, яребица, Гинко Билоба, охлюв, облак през юни (споменът е кратък), лилав есенен минзухар край Халензее, подранила череша, скована от късен априлски сняг, като сняг, сковал подлъгано черешово дърво...

Аз сме.

Распадающийся на множество строительных «кирпичиков», конституируемый Я-повествователем, способным к безграничному вчувствованию, текст «Физика на тъгата», начало которого замыкается словами «Аз сме», кончается лексическим и смысловым кольцом финального предложения, отсылающего к мотивам тоски и *vanitas*: «Аз бяхме» – подобно композиционной рамке, подтверждающей историю распада, в «Будденброках» Томаса Манна, начинающихся фразой «Was ist das?» («Что это?») и заканчивающихся на «Es ist so» («Это так»). Это значит, что начала романов, собственно говоря, следовало бы читать вместе с их концами.

Однако это уже является темой другого дискурса.

Перевод Галины Потаповой

Габриелла Шуберт (Берлин)

«ТЯЖЕСТЬ НАЧАЛА» – СТРОИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА
В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИВО АНДРИЧА

Предисловие

Начало имеет чрезвычайно важное значение в жизни человека. Начало определяет то, что последует далее, или, по меньшей мере, влияет на него, как в положительном так и в отрицательном смысле. Начало может стимулировать движение вперед, но также и стагнацию или упадок. Начало – это одновременно и событие, и процесс (в зависимости от его продолжительности). Множественное число – *начала* – сигнализирует о более длительном процессе, направленном к окончанию.

Исходя из этого, начало никогда нельзя представлять изолированным. Начало стоит в причинной связи и в диалоге как с продолжением, так и с окончанием и концом одного события, потому что начало предполагает наличие конца и конец предполагает существование начала. Бесконечным и совершенным является один только Бог.

С другой стороны, всякое начало сопровождается большими ожиданиями. В начале все ново, ничем не обременено и свободно для планирования. Человек связывает большие надежды с началом: хорошее начало обещает хорошее продолжение; человек в начале не думает о конечности всего бытия, но надеется на успешное окончание своего замысла. Поэтому он всё предпримет, чтобы сделать начало оптимальным, насколько это возможно, и избежать его от всех опасностей. Это касается начал всякого рода и во всех областях жизни.

В реальном мире это представление, среди прочего, сопровождается строительными ритуалами. Повсюду в Европе, в городах общеизвестен обычай, по которому перед закладкой фундамента торжественно льют в землю вино или зарывают некий предмет,

чтобы повлиять на успех строительных работ. В деревнях перед постройкой нового дома зарывают в землю голову петуха, деньги или другие ценные предметы, чтобы жить в нём счастливо¹. Этот ритуал символизирует принесение жертвы богам, охраняющим жилище. Такие действия особенно важны при строительстве церквей, монастырей, мостов, крепостей, замков или других значимых сооружений. В древнее время при начале строительных работ нужно было приносить человеческую жертву демонам Другого мира, чтобы предотвратить ущерб от них и обеспечить прочность постройки².

В аграрных обществах Балкан воспоминание о жертвоприношении при закладке строений сохранилось, прежде всего, в балладе о строительной жертве³. В боснийских строительных балладах при закладке здания жертвуются близнецы, девочка *Стоя* и мальчик *Остоя*⁴. Одна из самых известных баллад – *Zidanje ćuprije u Višegradu*⁵.

СТРОИТЕЛЬНАЯ БАЛЛАДА И ЖЕРТВА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИВО АНДРИЧА

Мотив моста обладал для Андрича особым притяжением. Его привлекал *смысл моста* как уникального создания разума и рук человека⁶.

¹ См. Например, *Eqrem Çabej. Sitten und Bräuche der Albaner // Südost-Forschungen XXV. München, 1966. S. 333–387.*

² Ср. между прочим: *Kurt Klusemann. Das Bauopfer. Eine ethnographisch-prähistorisch-linguistische Studie. Graz; Hamburg, 1919; Georgios A. Megas. Die Ballade von der Arta-Brücke. Thessaloniki, 1976. S. 13; Д.К. Зеленин. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Он же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре, 1934–1954. М., 2004. С. 145–175.*

³ Ср. Lajos Vargyas: *Researches into the Mediaeval History of Folk Ballad. Budapest, 1967. P. 174 и сл., Gabriella Schubert. Mythos und Realität in südost-europäischen Balladen vom Bauopfer // Zeitschrift für Balkanologie. 38 (2002). 1/2. S. 79–90.*

⁴ Эти имена восходят к глаголу *стоять* и, следовательно, к стабильности.

⁵ Опубликована между прочим в: *Đenana Buturović. Antologija bošnjačke umjene epike. Sarajevo, 1997. S. 115–120.*

⁶ *Ivo Andrić. Staze, Lica, Predeli. Beograd, 2004. S. 63.*

С этой точки зрения специфически боснийский вариант строительной баллады и мотивировал Андрича в его литературном творчестве. Баллада служила ему отправной точкой, но изображенное им далеко превосходит ее содержание.

Мост находится в центре повествования в двух произведениях Андрича: в романе «Мост на Дрине» (1945), за который Андрич получил в 1961 Нобелевскую премию по литературе, и в рассказе «Мост на Жепе» (1925). Остановимся на этих сюжетах более подробно.

«Мост на Дрине». Роман описывает исторический период, охватывающий около четырех веков – начиная со времени расцвета Оттоманской империи, когда территория города входила в её состав, и до начала XX века, когда в 1914 году произошло Сараевское убийство, ставшее поводом для начала Первой мировой войны.

Автор в 24-х эпизодах изображает реальные события истории региона; в повествовании переплетаются легенды и предания, сказки и мифы, родившиеся в этой среде. Мост в романе – интегрирующий центр и в то же время немой свидетель событий. Мост к тому же не только сюжетный, но и смысловой, поэтически возвышенный центр романа.

Роман начинается с подробного географического описания Вышеграда и реально существующего, созданного по воле реальной исторической личности моста, который находится недалеко от границы между Боснией-Герцеговиной и Сербией и представляет одно из выдающихся сооружений оттоманской архитектуры. В народе распространено предание о жертве при строительстве моста, и Андрич его передает. Мифическое, однако, у Андрича предстает как недостоверное, услышанное и принадлежащее детским рассказам. Литературная критика представляет связь мифического с реальным в этом романе как характеристику литературного мастерства Андрича⁷. Это однако, правильно лишь отчасти, так как

⁷ См. *Ardian Klosi*. Mythologie am Werk: Kazantzakis, Andrić, Kadaré. Eine vergleichende Untersuchung am besonderen Beispiel des Bauopfermotivs. München, 1991. S. 71.

связь между ними не органической природы. Ядро мифа не просто адаптируется к измененным временным и контекстуальным фактам. В сказание о строительной жертве Андрич, как в фольгу, оборачивает «истинную» историю строительства моста, «тяжесть» начала и жертвоприношение.

В романе Иво Андрича мы становимся свидетелями строительных работ, гораздо более сложных, проблематичных и мучительных, по сравнению с описанными в балладе. Строительство моста является весьма длительным и болезненным процессом, который требует много жертв и скорбей. Оно становится поэтическим воплощением исторической трагедии Боснии, отразившейся в судьбе великого визиря. Работы начинаются во второй главе романа и кончаются четвертой главой.

Через пять лет напряженного труда чудо человеческого мастерства, мост на Дрине, окончен: это каменный мост с одиннадцатью арками, длиной в двести пятьдесят шагов. Красота моста превосходит все ожидания и всё, что жители Вышеграда когда-нибудь видели.

Мост в произведении Андрича – самое совершенное выражение человеческого стремления к совершенству, изначально, по разным причинам, связанное с большими жертвами. Сверхчеловеческие усилия – вот цена создания моста, мастерства архитектуры. Художественное послание Андрича далеко превосходит микрокосмос Вышеграда, а также смысл строительной баллады. Его послание касается макрокосмоса человеческого поведения вообще: человек должен нести и преодолеть «тяжесть начала»; она ведет к завершению.

«Мост на Жепе». Рассказ «Мост на Жепе» впервые издан в 1925 году. Критики единогласно хвалят это короткое, но очень впечатляющее произведение. Андрич и в этом произведении связывает «тяжесть начала» со строительством моста.

Рассказчик сообщает о судьбе двух личностей: великого визиря Юсуфа и неизвестного, таинственного итальянца, зодчего в Османской империи. Визирь, по происхождению из Боснии,

вследствие интриги попал в немилость и сидел в тюрьме. В это время он начал думать о своей жизни и о родине, откуда его девятилетним мальчиком увезли в Стамбул. Уже здесь соотношение между успехом и жертвой рассматривается как неоднозначное.

После того, как Юсуф с триумфом вернулся из заточения, он решает возвести мост на Жепе и поручает зодчему его сооружение. Зодчий, который считает строительство моста главной задачей своей жизни, не хочет жить ни в Вышеграде, ни в одном из православных домов над Жепой, а строит для себя хижину на высоком мысу. Там он ведет аскетическую жизнь, работая и днем и ночью. Существенная часть работ уже закончена, как вдруг в горах начинается ливень, и вода заливает берег реки. Уже готовая плотина и дамба обрушиваются.

Но зодчий не сдается и продолжает строительство. Работы были приостановлены только на зиму. Строители разошлись по домам, но зодчий остался зимовать в своей хижине, где с посиневшими от холода руками и «в шапке из медвежьей шкуры на голове, замотанный весь до горла» он сидит над своими чертежами и расчетами. В день святого Георгия строители возвращаются, и работы продолжают. К середине лета строительство завершено.

Читатель мог бы ожидать, что зодчий празднует свой успех, но он рассчитывается с рабочими и отправляется, не оглянувшись, назад, в Стамбул. Он получил только четверть положенного ему вознаграждения. Жители деревни распространяют слухи, что зодчий – сверхъестественное существо. Он же продолжает свой путь и заболевает чумой. Из последних сил он добирается до Стамбула и идет в больницу итальянских францисканцев, где умирает на руках одного из монахов.

Визирю сообщают о смерти зодчего и передают ему расчеты и чертежи нового моста. После долгих размышлений он приказывает отдать оставшуюся часть гонорара больнице и бедным. Сам же впадает в депрессивное состояние, в котором спрашивает себя, в чем может заключаться смысл человеческой жизни. В этом состоянии он читает надпись для моста, предложенную ему молодым

стамбульским вероучителем. Долго размышляет и наконец перечеркивает стихи, печать и девиз. Таким образом, мост остается безымянным.

Андрич и в этом рассказе развивает свое видение творчества и жертвы. Зодчий воплощает креативного человека, который живет ради творения и творит ради жизни. Высоких целей невозможно достичь без жертвы, без самопожертвования, несмотря на знание того, что успех будет преходящим. Не случайно Андрич и зодчего, и великого визиря оставляет без следов воспоминания: они поняли сущность жизни и необходимость смирения.

А.А. Романова (Кишинев)

ЗАЧИН ОБРАЩЕНИЕ К ЧИТАТЕЛЮ
КАК АКТИВИЗАТОР ХУДОЖЕСТВЕННОГО КОДА
(«ЗА ЧТО МЫ ЛЮБИМ ЖЕНЩИН» МИРЧИ КЭРТЭРЕСКУ)

Начало (зачин) (как и *конец*) дискурса является сильной позицией, опорным пунктом его внутренней организации, см., в частности: «Читатель или зритель <...> заинтересован в том, чтобы получить максимально полное представление о жанре, стиле текста, тех типовых художественных кодах, которые ему следует активизировать в своем сознании для восприятия текста. Сведения об этом он черпает, в основном, в *начале*»¹.

Роль одного *начального клише* в активизации художественного кода мы покажем на примере сборника Мирчи Кэртэреску «De se iubim femeile» («За что мы любим женщин»)². Мирча Кэртэреску – один из ярчайших представителей современной румынской литературы, имеющий репутацию сложного поэта и прозаика; главное его произведение – многотомная сага под названием «Orbitor» («Ослепительный»). Появление в 2004 г. написанного в совершенно другом ключе сборника его новелл «За что мы любим женщин» было совершенно неожиданным. В книгу включены 22 (квази)автобиографические новеллы, неоднородные по жанру. Условно разделим их на две группы: новеллы-воспоминания (как правило, о романтических приключениях автора; часть их и названа в честь героинь повествования: «Mică negresa» («Маленькая негресса»), «Petruța», «Zaraza» (женские имена), «“...A lovely little jewish princess...”...») и др., и бессюжетные эссе-размышления – о снах, о запахах, о любимых писателях, о собственной литературной программе, о том, наконец, *за что мы любим женщин...*

¹ Ю.М. Лотман. Об искусстве. СПб., 1998.

² М. Кэртэреску. За что мы любим женщин / Пер. А. Старостиной. М., 2011.

Это откровенно *эротический* (точнее, «философско-эротический») *текст* мистифицированной автобиографии, или мемуаров, покрытый «макияжем глянцевого», явно ироническим, пародирующим «формат женских историй» на телевидении и в прессе³. Кэртэреску ведет своего рода игру с читателем: под гримом «женского чтения» скрывается самописание/самоанализ. И *начало* текста в этой игре особо значимо (подобно тому, как в пьесе авторская ремарка раскрывает настоящий смысл реплики).

Открывающая книгу новелла «Маленькая негресса» начинается *обращением к читателю* «*Invoc distinselre cititoare ale acestei cărți...*» («Я прошу утонченных читательниц этой книжки...»)⁴. Кэртэреску активно использует этот прием, известный в литературе со времен античности: в восьми из 22-х новелл «обращение к читателю» – зачин, в 12-ти оно помещено в середину текста; в последнем случае это либо продолжение обращения-зачина («*Igish cream*»: «Не знаю, доводилось ли вам когда-нибудь путешествовать на машине с правым рулем...» – зачин; «Может, вы хотите еще? Но если вы хотите знать больше, гораздо больше, читайте дальше, однако не прежде, чем пристегнете ремни безопасности» – далее в тексте), либо его «дистанционная» замена («Встреча в Турине»: «*Spune și tu, dragă cititoare, cum ar trebui să reacționez eu la ce mi s-a-ntâmplat..?*» – «Вот скажи сама, дорогая читательница, как я должен был реагировать на то, что со мной произошло..?»).

С обращения к читателю начинается и каденция сборника «*Nota finală*»: «*Dacă v-au plăcut, cât de cât, istorioarele mele mă veți mai răbda, poate, un momentissimo*» («Если вам хоть сколько-то понравились мои историйки, вы, может быть, вытерпите и еще один моментиссимо...»).

Диалог с читателем, а по преимуществу, с *читательницей* (автор акцентирует гендерную принадлежность адресата), способствующий процессу интимизации, соотносится с «игрой в глянец»

³ Примечательно, что две трети новелл впервые были опубликованы в журнале «Elle».

⁴ Здесь и далее перевод А. Старостиной.

и представляет собой определенную пародию на эмпатию как неотъемлемый элемент «историй из женских журналов». Кэртэреску настойчиво привлекает читательницу в союзники, то и дело апеллируя к ней в поисках одобрения, поддержки: «...и ты, милая читательница, тоже пережила...», «Вот скажи сама, дорогая читательница...». «Глянцевость» книге придает и эпиграф – строфа из песни известного американского рок-музыканта, поэта и композитора Пола Саймона, и само название (ср. американский фильм «What women want», российский – «О чем говорят мужчины» и т. п.). Обращения к читателю не только «отводят ему глаза», камуфлируя настоящие намерения автора: они структурируют («ритмизируют») текст.

Первая новелла-воспоминание «Маленькая негресса» начинается с обращения-просьбы к читательницам «не наклеивать на автора ярлык зануды-педанта за то, что он начнет с цитаты» («să nu mă eticheteze ca fiind un tip pedant dacă am să încep cu un citat»). Но обещание не выполняется, цитаты нет, вместе нее начинают раскручиваться витки воспоминаний: о юности («В отрочестве у меня была дурацкая привычка говорить цитатами...»), из глубин памяти автор движется к себе повзрослевшему («Время шло, а я оставался все тем же..., которому все равно, во что одеваться, что есть и что произносить за кружкой пива или на коллоквиуме»), чтобы в итоге прийти к хронотопу основного сюжета – 1990 год, Сан-Франциско.

Такая «кумулятивная» структура новеллы метафорически описана самим автором: начало – локомотив, а «restul articolului ar consta din câteva mici vagoane» («остальной рассказ как бы состоит из нескольких вагончиков»). «Părăsesc locomotiva așa cum e și trec la vagoane» («Оставляю локомотив как есть и перехожу к вагонам») – с этой фразы начинаются хронологические переносы⁵. К времени подключается *место*: действие помещается в «самый настоящий

⁵ О приеме «обращение к читателю» как о примере нарративного металеписа, т. е. нарушения последовательности повествования, перехода с одного уровня на другой, игры двойной темпоральностью, см.: Ж. Женетт. Фигуры. М., 1998. Т. 2. С. 244.

вагон, в прямом смысле слова». Так зачин подводит (а в контексте данной новеллы, *подвозит*) к усложненному хронотопу.

Следующая новелла (из группы эссе), «Посвящается Д., двадцать лет спустя», начинается с «инструкции» читателю: («Д. была просто прелесть, и если я написал о ней, что она спала с широко раскрытыми глазами, не надо воспринимать это как авторский вымысел. Так оно и было») и завершается обращением к героине: «Я прошу Д. – wherever she is – принять этот маленький текст не только как плату той же монетой за слова, которые она сказала мне не так уж давно, но и как нежное приношение». Текст новеллы оказывается помещенным в *рамку* обращений. Название и зачин, по сути, исчерпывают сюжет новеллы: двадцать лет назад у автора был роман с девушкой, которая спала с открытыми глазами. Основное наполнение новеллы – пересказ снов, переходящих к герою от девушки через ее открытые глаза. Здесь Кэртэреску возвращается к своему традиционному стилю, изобилующему причудливыми конструкциями и образами: «...каждый сон, который она мне выдала в ту далекую эпоху, когда мы были вместе, и даже те сны, которые видел я сам, независимо от ее присутствия и воли, проклевывались, как почки, в сердцевине ее мозга, наливались и выбрасывали нить накала, которая перфорировала мне череп и, внедрившись, расцветала экзотическим и многоформенным соцветием».

В новелле «Cerceluși» («Висюльки», букв. «Сережки») основная тема – капризы, трюки времени – обозначена уже в зачине и обыграна вполне глянцевым *déjà vu*: «*Sunt* (курсив автора. – А. Р.) *convins că ai trăit și tu, dragă cititoare, de câteva ori în viață, acea senzație care, ca atât-tea altele din aceeași zonă, ar trebui să rămână fără nume, dar care poartă totuși numele urât și tautologic de déjà vu*» («Уверен, что и ты, милая читательница, тоже пережила сколько-то раз в жизни ощущение, которому, как многим и многим из этой сферы, надо бы остаться безымянным, но которое все же носит имя, уродливое и тавтологическое, – дежавю»).

Кэртэреску приводит пример из собственного опыта, но рассказ о пережитом ведется от лица *женщины*: «Сидишь себе вечером перед телевизором, скучаешь, рассеянно смотришь что попало и вдруг – как мощная вспышка света, как взрыв – ой, а это со мной уже один раз было! Вот только ты не знаешь, что именно было, и даже не в состоянии трезво мыслить – потому что на тебя накатывает сразу и счастье, и пароксизм страха, и душераздирающая тоска. «Да, да, именно так!» – твердишь ты сама себе, и <...> начинаешь допытываться у себя, что именно из того, что ты увидела по телевизору, спровоцировало эту бурю в памяти. Ответа не найдешь, сколько ни ищи. <...> Точно так же ты не сможешь определить, в какой момент из прошлого тебя перенесло».

До каких глубин спускается это прошлое? «Ты <...> на долю секунды вернулась в тело девчужки, которой ты была, или, может, еще глубже, через агавистическую память: в тело твоей матери, бабушки или какой-то кельтской, роксоланской или сарматской женщины, которая была твоей пра-пра-пра... бабушкой в глубине времен».

В «обращение (NB) к *читательнице*» вкладывается ключевая идея новеллы и сборника в целом – цикличность времени, бесконечность витков прошлого («жизнь вообще состоит из длинной вереницы повторов <...> Чуть ли не каждая проживаемая нами минута есть дежавю»).

«Магическая книга моей юности» стоит особняком: это новелла-мистификация, замаскированная под авторские воспоминания, история о тайной комнате детства, или комнате тайного чтения.

Мистификация начинается с «Пармской обители», о которой Кэртэреску пишет: «...никакой Пармы, впрочем, не существует, я проверил по самому подробному атласу». Этот роман «некоего никому не известного Стендаля», оказывается, существовал только в воображении (или во сне?) будущего писателя! Дальше – больше: «“Граф Монте-Кристо”, “Поднять паруса!”⁶,

⁶ «Toate rânzele sus!» – приключенческий роман румынского писателя Раду Тудорана (Radu Tudoran) (1910–1992).

“Пармская обитель”, “Человек, который смеется” – я никогда после про них не слышал: если спрашивал у библиотекарей, те говорили, что это мне приснилось» (отсылка к Кальдерону).

Но фокус (в прямом и переносном смысле) в том, что ни давшей название новелле *магической книги* «*Impudica moarte*» («Бесстыжая смерть»), которая произвела на него такое сильное впечатление и которая описана так подробно (сюжет, герои, экранизации, имена актеров), ни ее автора (Дагмар Ротлуфт) не существует в природе. Мир воспоминаний Кэртэреску оказывается миром-перевертышем, и в конце новеллы он все-таки признается: «*Impudica moarte, cea adevărata, mai traiește doar în noi*» («*Бесстыжая смерть* в ее настоящем виде живет только в нас»).

На мистификацию указывает уже само название «*Cartea magică a tinereții mele*» («Магическая книга моей юности»). «Магическая книга» как атрибут колдуна? В самом начале новеллы автор объявляет, что не будет пересказывать содержание книги, поскольку она слишком хорошо известна, – и тут же подробно излагает душераздирающие сцены из этого несуществующего романа («...сцена вырывания века», «история маленькой сестры из Ордена предикатов», «Сидония швыряет к ногам отца окровавленную кожу, содранную со своего лица, и кричит: “Узнай же меня!”»), призывая читателя в единомышленники – «я чуть не сходил с ума и не мог унять безостановочную дрожь – это ощущение, я думаю, знакомо всем читателям книги Ротлуфт».

То есть уже в зачине читатель оказывается вовлеченным в литературную мистификацию; и далее в новелле автор не раз обращается к нему за поддержкой: «и ты, читатель, тоже...». Писатель заманивает его в свое «магическое пространство» и одновременно проверяет на знание литературы: на каком шаге тот поймет, что его разыграли.

Более подробно темы активизации художественного кода с помощью зачина и других способов вовлечения читателя в пространство текста будут изложены в докладе.

Научное издание

БАЛКАНСКИЙ ТЕЗАУРУС:
НАЧАЛО

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ 13

ТЕЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ

Москва, 7–9 апреля 2015 года

Подписано в печать

Формат 60×84¹/₁₆.

Гарнитура Times New Roman. Усл.-печ. л. 16,75.

Тираж 250 экз.

Отпечатано в типографии «ПРИНТ ПРО»

www.printpro.su