

Институт славяноведения РАН  
Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ ВАЛКАНИСА 7. ПЕРЕВОД



СТРАТЕГИИ  
МЕЖБАЛКАНСКОЙ  
КОММУНИКАЦИИ  
ПЕРЕВОД

Москва, 2022

Институт славяноведения РАН  
Материалы круглого стола ЦЛИ BALCANICA. 7

СТРАТЕГИИ  
МЕЖБАЛКАНСКОЙ  
КОММУНИКАЦИИ:  
ПЕРЕВОД

Москва, 2022

УДК 81-13  
ББК 81.2-7(47)  
С83

РЕКОМЕНДОВАНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ  
ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

чл.-корр. РАН *А. Л. Топорков*,  
к.ф.н. *М. В. Ясинская*

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

*И. А. Седакова* (отв. ред.), *М. М. Макарецев*, *Т. В. Цивьян*

**Стратегии межбалканской коммуникации: перевод** / Отв. ред.  
С83 *И. А. Седакова*, ред. *М. М. Макарецев*, *Т. В. Цивьян*. — М.: Институт  
славяноведения РАН, 2022. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balca-  
nica. 7.) — 222 с. : ил., 4 отд. л. цв. ил.

**The strategies of inter-Balkan communication: Translation** / Ed.-in-  
chief *I. A. Sedakova*, eds. *M. M. Makartsev*, *T. V. Civjan*. Moscow: Insti-  
tute of Slavic Studies, 2022. (Centre of Linguocultural Research Balcanica.  
Proceedings of Round Tables. 7.) — 222 p.

ISSN 2619-0842

ISBN 978-5-7576-0468-8

DOI 10.31168/2619-0842.2022.7

В сборник вошли материалы круглого стола, организованного Центром  
лингвокультурных исследований Balcanica.

УДК 81-13

ББК 81.2-7(47)

*В оформлении обложки  
использована фотография Айно Вяяннен*

ISBN 978-5-7576-0468-8

© Коллектив авторов, текст, 2022  
© Институт славяноведения РАН, 2022  
© Aino Väinänen, дизайн обложки,  
иллюстрация на обложке, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

*М. М. Макартцев* (Москва / Ольденбург),

*И. А. Седакова, Т. В. Цивьян* (Москва).

Предисловие. Стратегии межбалканской коммуникации и перевод ..... 5

*Maxim M. Makartsev* (Moscow / Oldenburg),

*Irina A. Sedakova, Tatiana V. Civjan* (Moscow).

Foreword. Strategies of Interbalkan Communication and Translation ..... 5 (13)

*Н. Н. Казанский* (Санкт-Петербург).

Переводя с эллинистического койне на местный говор ..... 15

*Nikolai N. Kazansky* (Saint Petersburg).

A Translation from the Hellenistic Bureaucratic Koiné into Greek Dialect ..... 15 (28)

*М. Н. Казанская* (Санкт-Петербург).

К рецепции гомеровской формулы ἐπ' εὐρέα νότα θαλάσσης:

перевод и переосмысление в *Энеиде* Вергилия ..... 30

*Maria N. Kazanskaya* (Saint Petersburg).

The Homeric Formula ἐπ' εὐρέα νότα θαλάσσης and its Reception:

Adaptation and Reinterpretation in the *Aeneid* ..... 30 (46)

*Л. И. Акимова* (Москва).

Вазопись Апулии IV в. до н.э.: греко-италийские «переводы» ..... 48

*Liudmila I. Akimova* (Moscow).

Apulian Vase-painting of the Fourth Century BC:

Graeco-Italic “Translations” ..... 48 (73)

*И. А. Седакова* (Москва).

Народная терминология балканских и славянских

православных праздников: опасности перевода ..... 76

*Irina A. Sedakova* (Moscow).

Folk Terminology of the Balkan and Slavic Christian Orthodox Feasts:

The Danger of Translation ..... 76 (105)

- А. С. Дугушина* (Санкт-Петербург),  
*М. М. Макартцев* (Москва / Ольденбург).  
 Совместное почитание сакральных мест православным  
 и мусульманским населением в регионе Девол  
 (Юго-Восточная Албания) ..... 106  
*Alexandra S. Dugushina* (Saint Petersburg),  
*Maxim M. Makartsev* (Moscow / Oldenburg).  
 Sacred Practices of the Christian Orthodox and the Muslims  
 in the Mixed Shrines in Devoll Region (South-East Albania) ..... 106 (131)
- М. С. Морозова, А. Ю. Русаков* (Санкт-Петербург).  
 Городское сообщество Ораховца:  
 язык, история, самоидентификация ..... 136  
*Maria S. Morozova, Alexander Yu. Rusakov* (Saint Petersburg).  
 Orahovac Town Community: Language, History, Self-identification ..... 136 (157)
- А. А. Новик* (Санкт-Петербург).  
 «Где слог найду, чтоб описать»: растительные феномены  
 и фитонимы в Химаре ..... 160  
*Alexander A. Novik* (Saint Petersburg).  
 “Where Do I Find the Words to Describe”: Plant Phenomena  
 and Phytonyms in Himara ..... 160 (174)
- Е. Э. Будовская* (Вашингтон),  
*К. С. Задоя* (Дюссельдорф).  
 Мифология детского плача и некоторые мифические персонажи  
 в народной культуре украинских Карпат ..... 177  
*Elena E. Boudovskaia* (Washington),  
*Kira S. Sadoja* (Düsseldorf).  
 Mythology of Infants’ Excessive Crying and Certain Mythical Characters  
 in the Folk Culture of the Carpathian Mountains of Ukraine ..... 177 (199)
- А. Вянянен* (Оулу),  
*М. М. Макартцев* (Москва / Ольденбург).  
 Документирование славянских диалектов Албании:  
 взгляд фотографа, рефлексия лингвиста ..... 203  
*Aino Väänänen* (Oulu),  
*Maxim M. Makartsev* (Moscow / Oldenburg).  
 Documenting the Slavic Dialects of Albania:  
 A Photographer’s Gaze, a Linguist’s Reflection ..... 203 (220)

*М. М. Макарец* (Москва / Ольденбург),  
*И. А. Седакова, Т. В. Цивьян* (Москва)

## ПРЕДИСЛОВИЕ. СТРАТЕГИИ МЕЖБАЛКАНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ И ПЕРЕВОД

Очередной круглый стол Центра лингвокультурных исследований BALCANICA «Стратегии межбалканской коммуникации: перевод», состоявшийся 1 декабря 2020 г. в онлайн-формате, стал площадкой для развития дискуссии о балканском тезаурусе в рамках Московской школы балканской лингвистики (Макарец, Седакова, Цивьян 2020), подразумевающим последовательный анализ элементов структуры балканского языкового союза, балканского текста и балканской модели мира<sup>1</sup>. В этот раз 14 исследователей языков и культур балканского региона обратились к теме перевода, интерпретируемого максимально широко — не только как трансформация текстов на основе иного языкового кода, но и как семиотический переход между разными кодами, адаптация литературных и художественных произведений, интерпретация культурных явлений в новых контекстах. *Перевод* (как в его классическом, так и в более широком понимании) подразумевает диалог носителей разных балканских языков и традиций в синхронии и диахронии, особенно в контексте «мозаичности» Балкан и различных лингвокультурных процессов в рамках балканского языкового союза (БЯС). Эта сквозная тема сборника, *перевод*, вписывается в широкую проблематику, которая акцентируется на балканских симпозиумах последних лет — полилингвизм и поликонфессиональность в условиях коммуникации в культурно-сложных сообществах на Балканах<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. концепцию проекта в (Цивьян, Седакова, Макарец 2016).

<sup>2</sup> Предыдущие темы — дейксис и (языковые) жесты (МКС 5, 2017) и полилог (МКС 6, 2018; БЧ 15, 2019).

Обращение к различным ключевым темам на материале языков и культур балканского региона значительно усиливает междисциплинарность исследований и постепенно расширяет охват привлекаемых субдисциплин. С одной стороны, продолжают традиционные для балканских симпозиумов темы древностей и античности (статьи Н. Н. Казанского, М. Н. Казанской), в том числе и работы по античному искусству (статья постоянной участницы наших встреч Л. И. Акимовой). Соотношение кодифицированного языка и диалекта, языковых идиомов метрополии и диаспоры — всегда в центре балканских исследований. Кроме того, получает развитие тематика «языков города», заявленная еще Вяч. Вс. Ивановым (Иванов 2004) особенно с учетом современных миграций (доклад Д.С. Ермолина, доклад и статья М. С. Морозовой и А. Ю. Русакова). Возвращается интерес к балканским фитонимам, этноботанике и колористике (доклады А. А. Новика, А. И. Чиварзиной и статья А. А. Новика) и тем проблемам, которые освещались на круглом столе ЦИИ Balcanica «Троица» (МКС 3, 2013). Всё большее внимание уделяется вопросам балканской народной религиозности, особенно в плане ее синкретизма (доклад и статья А. С. Дугушиной и М. М. Макарецева), при этом усиливается акцент на разных течениях ислама (здесь надо отметить важность сотрудничества ЦИИ BALCANICA и московских балканистов и востоковедов (Трофимова 2021; Аверьянов 2021; 2022)). По-прежнему велика роль полевых исследований, при этом, особенно с учетом пандемии COVID-19, большее место стали занимать виртуальные экспедиции, онлайн-опросы и материалы Интернета, в том числе Фейсбука (К. А. Климова, см. также Макарецев 2021). Традиционные полевые материалы остаются опорной точкой в исследованиях карпатской народной культуры, столь близкой балканской, которые проводят К. С. Задоя и Е. Э. Будовская. Новаторским стало соединение балканистики, переводоведения и этнолингвистики в докладе и публикации И. А. Седаковой. Анализ хронимов и некоторых реалий в балканских переводах стихотворения Бориса Пастернака «Август» доказал релевантность этнолингвистической методики в исследованиях подобного рода.

Позволим себе дать короткие аннотации докладов, вызвавших живую и содержательную дискуссию, публикации по материалам которых не представлены в данном сборнике.

**В. П. Казанскене** (Санкт-Петербург) в своем докладе «О месте нахождения *temenos* ‘земельный надел’ Алкиноя (к интерпретации *entha* в Od. 6, 293)» обратилась к шестой песни «Одиссеи», где Навсикая отправляет потерпевшего кораблекрушение Одиссея в отцовский дворец. Гостю дается указание, что на подходе он должен остановиться по дороге к городу и переждать некоторое время. При определении места остановки упоминается священная роща Афины у дороги, ключ, цветущий луг; там (ἔνθα) земельный надел и сад отца Навсикая, царя Алкиноя. Трудность для понимания представляет неоднозначное употребление наречия ἔνθα: означает ли ἔνθα ‘там’, что надел и сад Алкиноя находятся рядом со священной землей Афины или непосредственно на храмовой территории богини? Решение этого вопроса дало бы возможность лучше понять текст и землевладельческие реалии, стоящие за гомеровским пассажем, а также сопоставить их с данными, отраженными в текстах как микенского, так и архаического времени.

**К. А. Климова** (Москва) в докладе «А как называют в Салониках море? — Бугаца с рыбой» обратилась к особенностям афинского и солунского говора в Греции как маркерах локального патриотизма и брендирования городов. Различия в речи современных афинян и солунцев наблюдаются на фонетическом, синтаксическом и лексическом уровнях. Нормативными являются афинские лексические варианты, в то время как солунские маркируются как диалектные. Специфическое употребление в Салониках лексемы *μλουγάτσα* ‘бугаца, вид сладкого слоеного пирога’ для обозначения слоеных пирогов с любой (сырной, мясной) начинкой стало восприниматься в современной Греции как своеобразный культурный маркер, характерный для всей территории греческой Македонии и Фракии. Это, с одной стороны, порождает множество афинских шуток и анекдотов про Салоники, а с другой — является предметом местной гордости солунцев, поскольку демонстрирует, по их мнению, богатство их локальной традиции.

**Д. С. Ермолин** (Санкт-Петербург) прочитал доклад «Призрен: город-музей или лаборатория межбалканской коммуникации?», в котором обратился к проблемам урбанистики. Он анализировал векторы социального и пространственного развития города Призрен (Косово), крупного политического, экономического и культурного центра Балкан, в контексте истории региона в XX–XXI в. Городское население характеризовалось этнической пестротой: в Призрене существовали турки, албан-

ские, сербские (и шире — славяноговорящие), еврейские и цыганские кварталы с общей для старожилов идентичностью горожан. Основной тезис Д. С. Ермолина заключается в том, что переплетение (порой доходящее до конфликта) двух векторов развития городского пространства — «собственной логики» (по Х. Беркингу и М. Лёв) и «логики победителя» (в терминологии Ш. Ротбарда) — и формирует образ города, во многом обуславливая повседневность и поведенческие (в т.ч. коммуникативные) модели его жителей. Само эволюционирующее городское пространство выступает в качестве актора, сегментирующего различные социальные, этнические и конфессиональные сообщества.

**А. С. Чиварзина** (Москва) посвятила свой доклад «К албанскому цветовому коду: зеленый» особенностям колоронимической системы албанского языка. В албанском языке для обозначения зеленого цвета есть три равноправных лексемы (*i blertë*, *i gjelbër*, *jeshil*), которые используются как полные синонимы, в лексикографической практике используются перекрестные отсылки. Например, при толковании *i gjelbër* дается отсылка к *i blertë*, а *i blertë* и *jeshil* толкуются через синоним *i gjelbër* (Fjalor 1980). Самой распространенной лексемой, если судить по корпусу албанского языка (ок. 20 млн. слов, см. АНК 2022), является *i gjelbër* (880 словоупотреблений). Турецкое заимствование *jeshil* (500 сл.) чаще используется с реалиями, пришедшими в язык и культуру с востока и из османского мира. Исконная лексема *i blertë* (250 сл.) регулярно встречается в переводах текстов Священного писания и Корана, а дериваты от *i blertë* в словаре носят помету «книжное» (Fjalor 1980: 156).

**Н. В. Злыднева** (Москва) в докладе «Концепт *перехода-переноса* в литературе и искусстве южных славян XX века» акцентировала внимание на региональной специфике *переводимости* как общекультурного принципа коммуникации, опирающегося на значимый для Балкан концепте *посредничества* (языков, видов искусства, художественных приемов). Выявление носителя посредничества — *перехода-переноса* — и его роли обнаруживает свойственную балканской модели мира парадоксальность, разрушение универсальных стереотипов: то, что призвано соединять — здесь разъединяет, а то, что призвано выполнять функцию различения/разъединения — наоборот, выступает как передача сообщения, то есть агент *перехода-переноса*. *Разъединение* докладчица обнаруживает в функциях мотива и нарративной конструкции: так, *мост* в прозе И. Андрича в нарушение ожидания является носите-

лем акоммуникации и адинамизации. *Передача сообщения* анализируется на примере произведения К. Бранкузи «Скульптура для слепых» (мешок с камнем неопределенной формы внутри, предназначенном для ощупывания), которое передает идею *переноса* кодов из зрительного в хаптический. Наконец, проблема *непереводимости* определила смысловой стержень романа Д. Угрешич «Форсирование романа-реки» (1986), в котором на уровне системы персонажей, нарративной структуры и языка создана модель *переходности*, описывающая эпоху 1980-х. В этом произведении хорватской писательницы доминирует концепт границы, ее пересечения, различных форм перевода/переноса кодов, а также мотив посредничества, постулирующих *переводимость* главной проблемой коммуникативного пространства балканской культуры.

В сборник также вошла работа М. Н. Казанской (Санкт-Петербург). «К рецепции гомеровской формулы *ἐλ' εὐρέα νότα θαλάσσης*: перевод и переосмысление в *Энеиде* Вергилия», связанная с тематикой круглого стола (хотя и не представленная на нем в виде доклада) и продолжающая публикацию этого автора в очередном выпуске «Балканских чтений» (Казанская 2021).

На обложке сборника — фрагмент фотографии Айно Вянянен (Оулу), фотохудожницы из Финляндии. Это часть ее проекта «Albanian Travelogue», посвященного языковым меньшинствам Албании. Снимок под названием «Вечное возвращение» (“The Eternal Return”) сделан в августе 2020 г. во время совместной экспедиции М. М. Макарецва, А. Вянянен и Н. Мухайм (Цюрих) в с. Требишт (Голоборда)<sup>3</sup>. Статья М. М. Макарецва и А. Вянянен подробнее рассказывает об этом проекте и содержит анализ некоторых черт славянских диалектов Албании. Совместная экспедиция фотохудожницы и лингвистов подразумевала применение разных исследовательских практик в документировании и изучении этого сообщества, диалог и анализ культурных явлений на основе двух кодов балканской модели мира — визуального и языкового, что вновь возвращает нас к теме сборника. В цветной вкладке публикуются фотографии А. Вянянен, сделанные в рамках проекта.

По сложившейся в последние годы традиции, видеозаписи всех докладов (в том числе и не включенных в сборник) доступны на сайте Института славяноведения РАН (Стратегии 2020). Круглый стол «Страте-

<sup>3</sup> Языковая ситуация в регионе описана в монографии (Соболев и др. 2013).

гии межбалканской коммуникации: перевод» инициировал обсуждение широкого круга вопросов и послужил своего рода *затактом* (Цивьян 2015) к Балканским чтениям–16 «Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание»<sup>4</sup> (Москва, 20–21 апреля 2021 г.). Материалы конференции опубликованы (БЧ 16, 2021).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аверьянов 2021 — *Аверьянов Ю. А.* Лингвокультурные особенности создания образов иноверцев (христиан) в «Вилайет-наме-и Отман баба» (XV в.) // Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН : Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16.) С. 137–142. (DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16.21)
- Аверьянов 2022 — *Аверьянов Ю. А.* Дервиши-бекташи, сектанты-кызылбаш и юрюки как культурная основа османизации Балкан. Доклад. (Электронный источник: <https://inslav.ru/event/doklad-yua-averyanova-dervishi-bektashi-sektanty-kyzylbashi-i-yuryuki-kak-kulturnaya-osnova>, проверено 22.02.2022.)
- АНК 2022 — *Морозова М. С., Русаков А. Ю., Архангельский Т. А.* Албанский национальный корпус. 2011–. (Электронный источник: [albanian.web-corpora.net](http://albanian.web-corpora.net), дата обращения 22.02.2022.)
- БЧ 15, 2019 — Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах / Седакова И. А. (отв. ред.), Макарец М. М., Цивьян Т. В. (ред.). Москва: Институт славяноведения РАН, 2019. (Балканские чтения. 15.) (DOI: 10.31168/2618-8597)
- БЧ 16, 2021 — Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Седакова И. А. (отв. ред.), Макарец М. М., Цивьян Т. В. (ред.). М.: Институт славяноведения РАН : Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16.) (DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16)
- Иванов 2004 — *Иванов Вяч. Вс.* 13. Языки большого города // Иванов Вяч. Вс. Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. М.: Языки славянской культуры, 2004. (Studia Philologica. Series Minor.) С. 106–122.
- Казанская 2021 — *Казанская М. Н.* Недопонимание или переосмысление? Отражение гесиодовского описания Стикса (Theog. 789) у Вергилия // Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Отв.

<sup>4</sup> Программа конференции и видеозаписи докладов доступны по адресу: <https://inslav.ru/conference/20-21-aprelya-2021-g-balkanskije-cteniya-16-strategii-mezhbalkanskoj-kommunikacii-perevod>.

- ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН : Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16.) С. 18–22. (DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16.02)
- Макарецов 2021 — *Макарецов М. М.* Найденное в переводе: (полу)структурированные опросники и грамматикализация продолженного вида в неалбанских диалектах Албании // Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН : Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16.) С. 54–61. (DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16.08)
- Макарецов, Седакова, Цивьян 2020 — *Макарецов М. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В.* Московская школа балканской лингвистики: основные вехи (The milestones of the Moscow school of Balkan linguistics) // Балканско езикознание / Linguistique balkanique, 2 (59), 2020. С. 245–264.
- МКС 3, 2013 — *Троуца. Rusalii. Певтјкоштј. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Отв. ред. М. М. Макарецов, ред. Д. С. Ермолин, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения, 2013. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 3)
- МКС 5, 2017 — Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / Отв. ред. М. М. Макарецов, ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2017. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 5)
- МКС 6, 2018 — Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных обществах. Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2018. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6.) (DOI: 10.31168/2619-0842)
- Соболев и др. 2013 — *Соболев А. Н., Новик А. А., Домосилецкая М. В., Дугушина А. С., Ермолин Д. С., Колосова В. Б., Морозова М. С., Русаков А. Ю.* Голо Бордо (Gollobordë), Албания: Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Ред. А. Н. Соболев, А. А. Новик. СПб.: Наука; München: Otto Sagner, 2013.
- Стратегии 2020 — Стратегии межбалканской коммуникации: перевод. Москва, 1 декабря 2020 г. (Электронный источник: <https://inslav.ru/conference/1-dekabrya-2020-g-strategii-mezhbalkanskoy-kommunikacii-perevod>, проверено 22.02.2022.)
- Трофимова 2021 — *Трофимова К. П.* Вернакулярная герменевтика: споры о толковании снов в суфийских традициях центральных Балкан // Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецов, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН : Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16.) С. 125–132. (DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16.19)

- Цивьян 2015 — Цивьян Т. В. Как например на А. Об одном проявлении поэзии грамматики в берестяных грамотах // С Днём Рождения, Андрей Анастольевич! [2015.] (Электронный источник: <https://inslav.ru/zalizniak80/congratulations/Civjyan.pdf>, проверено 22.02.2022).
- Цивьян, Седакова, Макарец 2016 — Цивьян Т. В., Седакова И. А., Макарец М. М. Балканский тезаурус: начало и начала // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология, 1 (2016). С. 98–116.
- Fjalor 1980 — Fjalor i gjuhës së sotme shqipe (me rreth 41 000 fjalë). / A. Kostallari (kryered.). Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore të Shqipërisë; Instituti i gjuhësisë, 1980.

ПУБЛИКАЦИИ СЕРИИ  
«МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA»

1. *Мартеница. Mārṭiṣor. Mart'ç. Verore...*: Материалы круглого стола 25 марта 2008 года / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2009. — 148 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 1)
2. *Salix sonora: Памяти Николая Михайлова* / Отв. ред. И. А. Седакова, М. В. Завьялова. Москва: Пробел, 2011. — 336 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 2)
3. *Троица. Rusalii. Певтѣкоштѣ. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Отв. ред. М. М. Макарец, ред. Д. С. Ермолин, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения, 2013. — 190 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 3)
4. *Начало. Н архѣ. Fillimi. Ìnceputul...* Рождество и Новый год на Балканах. Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года / Отв. ред.: И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян (ред.). Москва: Институт славяноведения, 2014. — 160 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 4)
5. Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / Отв. ред. М. М. Макарец, ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2017. — 128 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 5)
6. Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах. Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарец, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2018. — 224 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6.) (DOI: 10.31168/2619-0842)

*Maxim M. Makartsev* (Moscow / Oldenburg),  
*Irina A. Sedakova, Tatiana V. Civjan* (Moscow)

## FOREWORD.

## STRATEGIES OF INTERBALKAN COMMUNICATION AND TRANSLATION

**ABSTRACT:** This is a foreword to the collected volume “Strategies of Interbalkan communication: Translation” (Centre of Linguocultural Research Balcanica. Proceedings of Round Tables. 7). Translation in the research of the Moscow School of Balkan Linguistics is interpreted in the wide semiotic sense, that is, not only as transformation of texts with the means of another language code, but also as semiotic transition between various codes of the Model of the World, adaptations of works of literature, and interpretation of cultural phenomena in new contexts.

**KEY WORDS:** Moscow School of Balkan Linguistics, semiotics, translation studies.

## NOTE ON THE AUTHORS:

Irina A. Sedakova, Dr.Sc., head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences.  
E-mail: irina.a.sedakova@gmail.com.

Maxim M. Makartsev, Ph.D., senior research fellow, Department of Typology and Comparative linguistics, Institute of Slavic Studies; research fellow of the Institute of Slavistics, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.  
E-mail: maxim.makartsev@uni-oldenburg.de.

Tatiana V. Civjan, Dr.Sc., chief research fellow, Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. E-mail: tvcivjan@yandex.ru.

**РЕЗЮМЕ:** В предисловии к сборнику «Стратегии межбалканской коммуникации: перевод» (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 7.) перевод рассматривается в русле традиции Московской школы балканской лингвистики и интерпретируется максимально широко — не только как трансформация текстов на основе иного языкового кода, но и как семиотический переход между разными кодами, адаптация литературных и художественных произведений, интерпретация культурных явлений в новых контекстах.

Ключевые слова: Московская школа балканской лингвистики, семиотика, переводоведение.

Об авторах:

Ирина Александровна Седакова, д.ф.н., заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН.

E-mail: [irina.a.sedakova@gmail.com](mailto:irina.a.sedakova@gmail.com).

Максим Максимович Макартцев, к.ф.н., с.н.с. Отдела типологии и сравнительного языкознания, Институт славяноведения РАН; научный сотрудник Института славистики, Университет им. Карла фон Осецкого, Ольденбург. E-mail: [maxim.makartsev@uni-oldenburg.de](mailto:maxim.makartsev@uni-oldenburg.de).

Татьяна Владимировна Цивьян, д.ф.н., г.н.с. Отдела типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН.

E-mail: [tvzivjan@yandex.ru](mailto:tvzivjan@yandex.ru).

*Н. Н. Казанский* (Санкт-Петербург)

## ПЕРЕВОДЯ С ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО КОЙНЕ НА МЕСТНЫЙ ГОВОР

В истории древнегреческого языка важны ареальные особенности, отражающие в динамике исторического развития социолингвистическую ситуацию в отдельных регионах. Уже самые первые алфавитные надписи VIII в. до н. э. обнаруживают разнообразие диалектов, число которых для V в. до н. э. могло достигать девяноста (Тронский 1973: 9). Помимо территориальных языковых особенностей, представленных в надписях, отражающих один из диалектов в его живом (в том числе бюрократическом) бытовании, диалекты были способны указывать на принадлежность к определенной литературной традиции и определенному жанру словесности.

Благодаря этому в древней Греции наблюдается довольно сложное соотношение между диалектами, причем выбор литературного диалекта в эпоху Архаики в первую очередь зависит от поэтического жанра. Для древнегреческой поэзии такая связь жанра с выбором диалекта видна особенно отчетливо. Ионийский диалект использовался для эпоса и для произведений, относящихся к элегической поэзии, эолийский диалект — для лирической поэзии, известной нам благодаря стихотворениям Алкея и Сапфо (Лесбос), дорийский диалект не был родным ни для одного из поэтов, на нем писавших. О дорийском диалекте приходится говорить как о некоторой условности, поскольку в рукописях, сохранивших чаще фрагменты текста, чем тексты полностью, диалектные особенности при переписывании рискуют исчезнуть в первую очередь. Чтобы не быть голословным, приведу сохраненный Афинеем (Athen. XV 680) фрагмент поэзии Алкмана (PMG 60):

καὶ τὴν εὐχόμεναι φέροισα  
 τόνδ' ἐλίχρυσω πλεῶνα  
 κήρατῶ κυλαίρω.

«Я несу тебе с молитвой  
 тот венок из золотцветов  
 вместе с кипером прелестным» (пер. Н. К. —  
 Мелика 1988: 88).

Рукописи дают написание κύλευρον, но уже Казавбон восстанавливал форму κύλαϊρον как лаконское соответствие общегреческому κύλευρον. Реконструкция Казавбона получила подтверждение в текстах линейного письма В, где слово представлено в двух формах: ku-ra-ro KN Ga 517+ и ku-ra-ro<sub>2</sub> PY UN 267+ ‘осоковое растение’ (Казанскене, Казанский 1986: 69). Тем самым обнаружилось, что использованный Алкманом диалектный вариант слова κύλευρον мог сохранить форму, распространенную во II тыс. до н. э. Произведения хоровой лирики, известные нам благодаря творчеству Алкмана, Стесихора, Ивика, Пиндара и Вакхилида сохраняют языковые особенности «дорийской» поэзии вне зависимости от места создания. Так, они отражены даже в аттической драме, поскольку хоровые части трагедии во многом следуют в языковом плане традициям хоровой лирики.

Этими общеизвестными фактами данные о диалектном разнообразии древнегреческих жанров не ограничиваются, поскольку имеются также стихотворные тексты на других диалектах, например, записанное слоговым письмом посвящение божеству на кипрском диалекте (ICS 264; Egetmeyer 2010: II, 611–612; Egetmeyer 1997–1998). Фрагменты Коринны свидетельствуют о том, что диалектная литература существовала и в Беотии. Следует специально отметить, что все перечисленные диалекты в эпоху, предшествовавшую доминированию греческого койне, были самостоятельными и вполне живыми.

В редких случаях один текст бывает повторен на двух диалектах, например, на ионийском и аттическом, как это представлено в надписи из Сигеи (Buck No 1; см. разбор надписи в Казанский 2001).

Совершенно иную ситуацию демонстрирует текст, разбору которого посвящена данная статья. Надпись относится уже к эпохе, когда сформировалось койне, ставшее единым языком на огромной территории, включавшей всю разделенную между диадохами империю Александра Македонского и даже отчасти греческие колонии на западе Средиземноморья.

В этих новых условиях использование местного диалекта приобретало совершенно иной смысл, поскольку в эллинистическую эпоху ситуация резко меняется: диалектные тексты создаются, но это происходит уже на фоне койне, распространенного от Греции до индо-греческих царств в северной Индии, а на западе Средиземноморья — в Риме и даже на Иберийском полуострове.

Приходится ставить вопрос, зачем греческие поэты в эпоху эллинизма ставили перед собой цель написать текст на диалекте, отстраняясь от всем доступного текста на койне. Единичные индивидуальные опыты такого рода могли быть исключительно успешными, как Идиллии Феокрита, могли не оказать влияния на культуру, как стихотворения Бальбиллы, в I в. н. э. в Египте пытавшейся писать в подражание Сапфо на эолийском диалекте.

Феокрит создает Идиллии, используя формы дорийского диалекта, и тем самым не просто противопоставляет свое творчество писавшим на койне, но использует диалект как характеристику языковой личности. В этом случае цель использования диалекта можно обозначить как цель гуманитарную — желание показать и полнее охарактеризовать персонаж, не просто дав ему слово, но позволив ему говорить на своем языке. В условиях эллинистического койне дорийский диалект выглядел архаизацией, как архаизацией выглядели и подражания гомеровскому эпосу. Использование диалекта в поэзии эллинистического времени можно объяснять, исходя из авторских интенций.

Совсем иная картина наблюдается, когда осуществляют перевод деловых писем царя Филиппа V с общераспространенного языка на фессалийский диалект, причем в эпоху, когда греческое эллинистическое койне уже полностью укоренилось на всей огромной территории. Полностью приведенный в надписи текст письма не удивляет, поскольку послания Филиппа V выполняют функцию регламентирующих документов, которым постановление народного собрания просто рабски следует в своих формулировках.



Ил. 1. Филипп V  
(Carr 2006)

Разбираемый текст был составлен в окончательном виде ок. 214 г. до н. э. и относится к правлению Филиппа Македонского, который правил с 221 г. до н. э. К этому времени он провел успешную войну в союзе с ахейцами против этолийцев (217 г. до н.э.) и этим годом датируется и первое письмо Филиппа к жителям Ларисы. Известно далее, что в 215 г. до н. э. он заключил союз с Ганнибалом против римлян, но этолийцы помешали его активным действиям. Второе письмо Филиппа V датируется 214 г. до н. э. и относится ко времени II Пунической войны, но касается обустройства территории Македонии, в орбиту которой входили многие области и отдельные города. Интересно, что в своем втором письме Филипп в качестве положительного примера приводит политику Рима, против которого выступил совместно с Ганнибалом. В этом письме он сообщает, что отправляется в военный поход, и уже по возвращении выскажет свою волю. Судя по внесенным изменениям в уже вырезанный на камне список удостоенных гражданства, он так и поступил. Дальнейшая судьба Филиппа сложилась так: в 200 г. до н. э. римский сенат объявил ему войну, а в 197 г. до н. э. Т. Квинций Фламинин разбил войско Филиппа при Киноскефалах<sup>1</sup>. Попытки Филиппа V расширить границы Македонии в направлении Фракии закончились неудачей. В 179 г. до н. э. он умер.

Фессалия не входила в состав Македонского царства, но находилась под его протекторатом<sup>2</sup>. Для этого имелись свои культурные предпосылки, в частности, рассматривая греческие диалекты в ареальном аспекте, обычно отмечают близость фессалийского диалекта к особенностям, характеризующим родственной древнегреческому македонский язык.

Рассмотрим текст надписи (IG IX II 517; Buck 32) подробнее. Текст начинается с датировки по городским магистратам, которые в ряде областей Греции, включая Фессалию, носили название тагов: [ταγ]ευόντων Ἀναγκίπτοι Πετθαλείοι, Ἀριστονόοι Εὐνομείοι, Ἐπιγένης Ἰασονείοι, Εὐδίκο[ι] | [Ἄδα]μαντείοι, Ἀλεξία Κλεαρχείοι, γυμνασιαρχέντος Ἀλεῦα Δαμο-

<sup>1</sup> Из рассказа Авла Геллия (Aul. Gel. 18. 9. 3–11) мы знаем, что эта война была воспета Эннием: «itaque ab Ennio scriptum in his uersibus: inseque, Musa, manu Romanorum induperator quod quisque in bello gessit cum rege Philippo».

<sup>2</sup> Это отмечал Полибий (Polyb. IV 76): «По-видимому, фессалийцы жили в государстве, управляемом законами, и сильно разнились от македонян; на самом же деле никакой разницы не было: с фессалийцами обращались также, как и с македонянами, и они исполняли все приказания царских чиновников» (пер. Ф. Г. Мищенко; см.: Полибий 1994: I, 393).

σθενεῖοι· Φίλιπποι τοῖ βασιλεῖος ἐπιστολὴν ἀ[π]υστεύλλαντος πὸτ τὸς ταγοῦς καὶ τὰν πόλιν τὰν ὑπογεγραμμένην· «Когда тагами были Ананкипп сын Фессала, Аристоной сын Эвнома, Эпиген сын Ясона, Эвдик сын Адаманта, Алексей сын Клеарха, а гимносиархом Алев сын Демосфена. Когда царь Филипп прислал нижеприведенное письмо к тагам и к городу».

Текст письма, написанный на койне, в надписи приведен полностью:

βασιλεὺς Φίλιππος Λαρισαίων τοῖς ταγοῖς καὶ τῇ πόλει χαίρειν· Πετραῖος καὶ Ἀνάγκιππος καὶ Ἀριστόνους ὡς ἀπὸ τῆς πρεσβείας ἐγένοντο || ἐνεφάνιζόν μοι ὅτι καὶ ἡ ὑμετέρα πόλις διὰ τοὺς πολέμους προσδεῖται πλεόνων οἰκητῶν· ἔως ἂν οὖν καὶ ἐτέ|ρους ἐπινοήσωμεν ἀξίους τοῦ παρ' ὑμῖν πολιτεύματος, ἐπὶ τοῦ παρόντος κρίνω ψηφίσασθαι ὑμᾶς ὅπως τοῖς κατοικοῦσιν παρ' ὑμῖν Θεσσαλῶν ἢ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων δοθῆι πολιτεία. τοῦτου γὰρ συντελεσθέντος καὶ συνμεινάν|των πάντων διὰ τὰ φιλό|θρωπα πέπεισμα ἕτερά τε πο[λ]λὰ τῶν χρησίμων ἔσσεσθαι καὶ ἐμοὶ καὶ τῇ πόλει καὶ τὴν | χώραν μᾶλλον ἐξεργασθήσεσθαι. ἔτους β' Ὑπερβερεταίου κα'.

«Царь Филипп желает здравствовать тагам и городу Ларисийцев. Петрей, Ананкипп и Аристоной, когда прибыли от посольства, открыли мне, что и ваш город также<sup>3</sup> вследствие войн нуждается в большем числе жителей. По поводу нынешнего положения дел я считаю, что пока мы не найдем достойных вашего гражданства, вам следует проголосовать, чтобы фессалийцы и другие эллины, которые проживают у вас, получили (ваше) гражданство. Когда это совершится и закрепится при общем согласии в соответствии с толерантностью<sup>4</sup>, я уверен, что это и многое другое будет полезно и мне и городу и больше земли будет обработано».

<sup>3</sup> Очевидно, что для Филиппа Македонского Лариса — просто еще один город в северной Греции, который обезлюдел. Когда жители Ларисы включают слова Филиппа в постановление народного собрания, формулируя «и наш город нуждается», они констатируют общий экономический упадок в нескольких областях, вместо того, чтобы говорить о своем городе.

<sup>4</sup> Субстантивированное τὰ φιλό|θρωπα, переданное в надписи с особенностями фессалийской фонетики как τὰ φιλό|θρουπα, совершенно точно не относится к диалектным словам, поскольку появляется только в греческих текстах III–II вв. до н. э., обозначая важное для эллинистического времени понятие. Толкование, которое дает словарь Лидделла, Скотта и Джонса (LSJ 1968: 1932) «concessions, grants, privileges, immunities», имеет терминологическое значение и включает в себя «искусство общественного мнения», «официальное предоставление», «согласие, основанное на компромиссе». Следует иметь в виду, что τὰ φιλό|θρουπα совмещает человеколюбие (заложено прямо во внутренней форме слова) и толерантность как согласие, которое достигается уступками. Составители

Последнее указание трогательно по своей открытости и указывает, что именно волновало Филиппа на втором году царствования. Требовалось увеличить число граждан Ларисы, в первую очередь для того чтобы поднять сельское хозяйство в Македонии и сопредельных регионах.

В постановлении народного собрания в точности повторяются формулировки, взятые из письма Филиппа, только уже на фессалийском диалекте: там где в оригинальном тексте стояло τοῖς ταγοῖς καὶ τῆ πόλει «тагам и городу» появляется πὸτ τὸς ταγοῖς καὶ τὰν πόλιν «к тагам и городу». Переводился текст по кусочкам и исключительно точно: Πετραῖος καὶ Ἀνάγκιππος καὶ Ἀριστόνους ὡς ἀπὸ τῆς πρεσβείας ἐγένοντο. ἐνεφάνιζόν μοι ὅτι καὶ ἡ ὑμετέρα πόλις διὰ τοὺς πολέμους προσδεῖται πλεόνων οἰκητῶν: «Петрей, Ананкипп и Аристоней, когда прибыли от посольства, сообщили мне, что и ваш город вследствие войн испытывает нужду во многих гражданах». Этот текст с диалектными особенностями повторен почти дословно в постановлении: ὡς ἀπὸ τῆς πρεσβείας ἐγένοντο заменяется на οὗς ἀτ τὰς πρεσβείας ἐγένονθο. Кроме того, при пересказе приходилось соотносить дейктические маркеры, меняя, например, местоимения: Филипп пишет «ваш город», «наш город» постановляет народное собрание: Πετραῖος καὶ Ἀνάγκιππος καὶ Ἀριστόνοος, οὗς ἀτ τὰς πρεσβείας ἐγένονθο, ἐνεφανίσσοεν αὐτοῦ, πὸκ κί καὶ ἡ ἡμέουρον πόλις διὲ τὸς πολέμους ποτεδέετο πλειόνουν τοῦν κατοικεισόντων: «Петрей, Ананкипп и Аристоней, когда прибыли от посольства, сообщили ему, что и наш город вследствие войн испытывает нужду во многих гражданах».

Текст письма переводится на диалект самым тщательным образом, так что фессалийский текст рабски следует тексту царя Филиппа, осуществляя перевод по большей части путем фонетических замен. Фраза Филиппа ἕως ἄν οὖν καὶ ἕτερους ἐπινοήσωμεν ἀξίους τοῦ παρ' ὑμῖν πολιτεύματος, ἐπὶ τοῦ παρόντος κρίνω ψηφίσασθαι ὑμᾶς ὅπως τοῖς κατοικοῦσιν παρ' ὑμῖν Θεσσαλῶν ἢ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων δοθῆι πολιτεία «пока **мы**<sup>5</sup> не найдем других достойных **вашего** гражданства, при ны-

---

надписи маскируют эллинистическое διὰ τὰ φιλάνθρωπα, придав ему с помощью фонетической замены вид исконного фессалийского выражения διὲ τὰ φιλάνθρωπα, хотя очевидно, что подобного понятия ни в каком отдельном диалекте быть не могло, а его появление обязано политике многонациональных эллинистических государств.

<sup>5</sup> Отчетливый pluralis maiestatis при переводе превращается просто во множественное число и теряет смысл, поскольку вместо царского решения предполагается коллективное размышление.

нешнем положении дел **я считаю**, что **вам** следует проголосовать, чтобы фессалийцы и другие эллины, которые проживают у **вас**, получили (ваше) гражданство» превращается в μέστοδί κε οὖν καὶ ἑτέρος ἐπινοεῖσουμεν ἄξιός τοῖ πᾶρ ἄμμε πολιτεύματος, ἐτ τοῖ παρεόντος κρεννέμεν ψα[φ]ίξασθει[ν ἄ]μμε ο<ύ>ς κε τοῖς κατοικέντεσσι πᾶρ ἄμμε Πετθ[α]λοῦν καὶ τοῦν ἄλλοῦν Ἑλλάνοῦν δοθεῖ ἃ πολιτεία «пока **мы** не найдем других достойных **нашего** гражданства, при нынешнем положении дел **мы** считаем, что **нам** следует проголосовать, чтобы фессалийцы и другие эллины, которые проживают у **нас**, получили (наше) гражданство». Остается без изменений οὖν, меняется фонетика отдельных слов (и их написание), однако ἔως заменяется на μέστοδί, а частица ἄν — на частицу κε; употребляются фессалийские формы генитива: Ἀναγκίπλοι, Φιλίπλοι βασιλεῖος, ἄλυ- = ἄλο-.

Автор диалектного текста создает своё, фессалийское, меняя только фонетику, и не обращая внимания на то, что происходит существенная смысловая замена: фраза «До тех пор, пока мы не придумаем» в письме Филиппа относится к нему самому как царю, но при переводе в тексте постановления — уже к жителям Ларисы, которые Филиппа и попросили что-нибудь сделать, чтобы их город сохранился. Фраза из письма Филиппа переформулирована так, как если бы предполагалось, что придумывать будут сами Ларисийцы: μέστοδί κε οὖν καὶ ἑτέρος ἐπινοεῖσουμεν ἄξιός τοῖ πᾶρ ἄμμε πολιτεύματος. Буквальность перевода, как можно видеть, оказалась важнее точной передачи смысла.

Мы знаем, что к концу III в. до н. э. едва ли не каждый греческий город стремился наладить у себя правильную систему образования. В частности, на городскую службу принимались школьные учителя. В это время создаются специальные термины, редкие в литературных текстах<sup>6</sup>, но использовавшиеся глоссаторами<sup>7</sup> при толковании и известные из надписей. Как можно думать, выработанная школа оказала свое влияние даже на далекой периферии в греко-индийских царствах<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> γραμματοδιδασκαλεῖον Plutarch. 2 71 2a и др.; γραμματοδιδάσκαλος SIG 578.8 (Teos), Teles p. 50 H., Philodem. *Academicorum Index* P. 24 M., Plutarch. *Alc.* 7, Porphyr. pl.3, BGU 1214.4 γραμμοδιδασκαλίδης Timo 51.

<sup>7</sup> Только у Гезихия встречается два раза: γραμματιστής; γραμματοδιδάσκαλος и в объяснении кипрского слова διφθεραλοῖφός; γραμματοδιδάσκαλος παρὰ Κυπρίους. Очевидно, что слово, встречающееся в официальных надписях, было точным обозначением профессионального учителя.

<sup>8</sup> К этому можно добавить среднеиндийский термин (haraх legomenon), засвидетельствованный в палийском тексте термин *lekhācaryo*, представляющий со-

Следует иметь в виду, что в условиях, когда по всей Греции в школе шло преподавание на койне, а обучение осуществлялось на литературных образцах, прежде всего — текстах Гомера, понятный всем текст, написанный на койне, переводится на диалект, известный только местным жителям. Замены в тексте производятся более или менее механически: *δίᾱ* превращается в *διέ*, *πρὸςδεῖται* отражено как *πὸςδεέτω* и т.д.

Осуществляется перевод на язык, который представляет собой если не особенность данного города, то особенность области. В любом случае ограничения, налагаемые на доступность текста для понимания из-за использования диалектных форм, не соответствовали замыслу царя привлечь в город переселенцев со всей Греции. Если идея Филиппа V заключалась в том, чтобы включить в состав граждан Ларисы жителей из других регионов Греции, то и текст должен был писаться на койне, чтобы стать понятным любому эллину. Филипп V в первом письме предлагал пополнить население города Ларисы как за счет фессалийцев из других областей, так и за счет «других эллинов» (*τῶν ἄλλων Ἑλλήνων* = *τοῦν ἄλλουν Ἑλλάνουν*). Возможно, он имел в виду свои будущие военные походы. Переписав тексты местным диалектом, жители Ларисы сделали его непонятным «другим эллинам», что, возможно, и предполагали составители текста, поскольку по итогам постановления в списке переселенцев перечисляются почти только жители городов Фессалии, а из других областей Греции фактически нет никого.

Постановление народного собрания включает в себя указание, где и как оно должно быть опубликовано. В этой части, содержащей отсылку на традиционное размещение двух копий декрета — одной на акрополе, а другой в пределах храма Аполлона Кердойского, текст сформулирован в полном соответствии с местными традициями, вероятно, восходящими к глубокой архаике: *τὸ μὰ ψάφισμα τόνε κῦρρον ἔμμεν κἀλ παντὸς χρόνοι καὶ τὸς ταμίας ἐσδόμεν ὀγγράψειν αὐτὸ ἐν στάλλας λιθίας δύοσ καὶ τὰ ὀνύματα τοῦν πολιτογραφεῖθέντων καὶ καθέμεν τὰμ μὲν ἴαν ἐν τὸ ἱερὸν τοῖ Ἄπλουνοσ τοῖ Керδοίοι, τὰμ μὰ ἄλλαν ἐν τὰν ἀκρόπολι, καὶ τὰν ὀνάλαν, κίς κε γινύειται ἐν τάνε, δόμεν.* «А этому постановлению быть действующим на все времена, а казначеи дадут записать это постановление (αὐτὸ), а также имена внесенных в списки граждан на двух каменных стелах и поставить одну в храм Аполлона Кердойского,

---

бой, по всей видимости, кальку древнегреческого слова (см. Казанский, Крюкова 2002).

а другую на акрополь и выдать расходные деньги, необходимые для этого». Как можно видеть город оплачивает все работы по изготовлению и установке двух копий текста.

Первое письмо царя Филиппа V и проведение народного собрания в Ларисе датируется 219 г. до н. э., временем до Второй пунической войны, но сама надпись явно была вырезана после 214 г. до н. э., поскольку содержит и второе письмо Филиппа, которое датируется этим годом. Этот текст на койне также приведен в оригинале, но сообщается, что оно пришло, когда тагами были уже другие лица: Аристоной сын Эвнома (вероятно, упомянутый как член посольства отправленного к Филиппу V), Эвдик сын Адаманта, Алексипп сын Гипполоха, Эпиген сын Ясона и Нумений сын Мнасия. Сменился и гимносиарх; теперь это Тимонид сын Тимонида.

Текст письма приводится, как и в первом случае, полностью: «Царь Филипп тагам и городу (желает) здравствовать. Я получил сведения (πυνθήματα), что (имена) записанных в граждане (πολιτογραφηέντας), в соответствии с моим письмом и вашим решением внесенных в список (ἀναγραφέντας), на стеле были сбиты (ἐκκεκόλαφθειν). И если это уже случилось, дали промах (ἤστοχῆκεσαν) советовавшие Вам (συμβουλευσαντες ὑμῖν) и в соответствии (сходится) (συμφέροντος) с (интересами) вашей родины и с моим суждением. То, что лучше всего иметь как можно больше (людей) достойных гражданства, что город будет усиливаться, а поля не будут как сейчас позорно пустыми, считаю, что раз никто из вас не возразил против этого, то следует рассмотреть (кандидатуры) и других, достойных быть записанными в гражданство. Среди них есть и римляне<sup>9</sup>, которые принимают в государство (πολίτευμα) жителей, если те являются свободными, и отводят (μεταδιδόντες) (им земли) из прежних (ἀρχαίων), и благодаря подобным методам не только увеличивают свое государство, но и вывели поблизости (σχεδόν) переселенцев в 70 мест. Сверх того еще призываю вас подойти

<sup>9</sup> Характерно, что Филипп V упоминает римлян на четвертом году Второй пунической войны, когда сам он уже оказался союзником Ганнибала и вторгся в Иллирию, греческие города которой в 228 г. до н. э. перешли под покровительство Рима. Как явствует из списка имен в конце надписи, ни одного римлянина среди переселенцев в Ларисе не оказалось. Филиппу было важно сослаться на успехи римлян в расширении жизненного пространства. Фраза «вывели колонии в 70 мест» предполагает объединенный подсчет 28 римских и латинских колоний в Италии с выведенными в Сицилию, Сардинию и Корсику, которые в 227 г. до н. э. стали римскими провинциями.

к делу беспристрастно (букв. ‘без честолюбия’, но в данном контексте хочется видеть для ἀφιλοτίμως значение ‘непредвзято’), и тех, относительно кого граждане приняли решение (κεκριμένους), восстановить (ἀποκαταστήσαι) в гражданстве (πολιτεία), если же кто-то (из них) сделал что-то неправильно (ἀνεχεστόν τι πεπράχασιν) по отношению к царской власти или по отношению к городу, или если по какой-то другой причине они недостойны гражданства, пусть (их имена) остаются на стеле (μετέχειν τῆς στήλης), чтобы я мог принять о них решение, после того как я разберу дело (букв.: ‘выслушаю’), вернувшись из похода. Тем же, кто собирается их обвинять (κατηγορεῖν), скажите, чтобы это не выглядело так, что они делают это пристрастно (διὰ φιλοτιμίαν). В 7 год, Горпия<sup>10</sup> в 13 день».

Город проголосовал и выполнил всё, рекомендованное Филиппом (стк. 40 сл.) относительно предоставления гражданства, и постановил поместить две стелы с именами новых граждан на акрополе города в храме Афины и в храме Аполлона.

Обратим внимание на эллинистический термин πολιτογραφέω ‘записывать в граждане’ и обозначение этого действия как πολιτογραφία (стк. 32). Во втором письме царь Филипп специально подчеркивает недопустимость самоуправства, когда имена записанных в гражданство в соответствии с его первым письмом были выбиты на стелах, но затем выскоблены (πυθάνομαι τοὺς πολιτογραφηθέντας κατὰ | τὴν παρ’ ἐμοῦ ἐπιστολὴν καὶ τὸ ψήφισμα τὸ ὑμέτερον καὶ ἀναγραφέντας εἰς τὰς στήλας ἐκκεκόλαφθαι). Для этого достаточно искусственного образования подбирается фессалийское фонетическое соответствие, а сам глагол представлен в надписи и в перфекте, и в пассивном аористе: οἱ πεπολιτογραφημένοι (стк. 46), τοὺς πολιτογραφηθέντους (стк. 26).

Этот terminus technicus, несомненно, заимствован из языка македонской бюрократии, в отличие от формы древнего фессалийского инфинитива ὀγγράψειν, согласно Баку (Buck 1955: 366) соответствующего инфинитиву аориста ἀναγράψαι (в данном контексте возможна, но менее вероятна интерпретация формы ὀγγράψειν как infinitivus futuri activi): τὸς ταμίᾳς ἐσδόμην ὀγγράψειν αὐτὸ ἐν στάλλας λιθίας δύοσ καὶ τὰ καὶ κατθέμεν | τὰμ μὲν ἴαν ἐν τὸ ἱερὸν τοῦ Ἄπλουνοσ τοῦ Κερδοῖοι, τὰμ μὰ ἄλλαν ἐν τὰν ἀκρόπολιν «чтобы казначеи выдали записать его (*scil.* по-

<sup>10</sup> Македонский месяц горпией соответствовал афинскому таргелию, то есть маю-июню (см.: Бикерман 1975: 16).

становление) на двух каменных стелах и установить их — одну в святилище Аполлона Кердейского, а другую на акрополе».

Оба раза в тексте надписи за словами «Когда город проголосовал за решение, которое приводится ниже» текст Филиппа повторен почти дословно, только в переводе на фессалийский диалект. Как и в первом случае решение народного собрания должно быть помещено на двух каменных стелах — в храме Аполлона и на акрополе города в храме Афины.

Завершает надпись список тех, кто был включен в список граждан в соответствии с письмом Филиппа и по решению города. В этом списке обращает на себя внимание, что в начале стоит выходец из Самофракии, за ним следуют фессалийцы из Краннона и из Гиртона. Очевидно, что единственный не-фессалиец не случайно оказался помещен в начало текста с указанием «самофракийцы: Архипп сын Каллифонта». Все остальные переселенцы были фессалийцами. Список имен примерно в полторы сотни имеет только одну лакуну, оставшуюся на месте имени, явно изъятого из списков граждан с санкции Филиппа, то есть изъятое имя отражает деятельность царя Филиппа, согласившегося с мнением народного собрания об изъятии какого-то имени из списка лиц, уже получивших гражданство.

В чем смысл перевода, когда текст, в котором сказанное на всем понятном языке, знакомом со школьной скамьи, излагается повторно на очень своеобразном и несколько искусственном диалекте. Такой перевод, как минимум должен был затруднять понимание текста. Ответ, как кажется, относительно простой: Фессалия входила в область влияния Филиппа V Македонского, но при этом пыталась сохранить некоторую свою самостоятельность. С помощью перевода с литературного и вполне нормированного языка эллинистического койне осуществлялась как минимум демонстрация этой самостоятельности и независимости.

Диалект мог использоваться по традиции для оформления местных государственных документов, таких как постановления народного собрания. Подчеркнутое сохранение этих традиций имело не только политическое, но и чисто человеческое измерение. Жителям Фессалии важно было показать свою культурную независимость и свое желание нарочито противопоставить свой диалект общелитературному (в том числе и бюрократическому) общегреческому языку. Отметим также употребление просторечного *συνκλείς* (стк. 10), которое соответствует аттическому обозначению чрезвычайного собрания как *σύνκλητος ἐκκλησία*.

Насколько я знаю, разобранный текст уникален, в первую очередь потому что в переводе с эллинистического койне на диалект особой необходимости не могло быть. Можно обнаружить немало примеров перевода с диалекта на койне, поскольку в эллинистическое время нередко писали историю отдельных областей, городов и даже святилищ, причем авторы охотно цитировали тексты древних надписей, написанных на местном диалекте. Такие тексты требовали пояснения, и действительно в словарях, где были собраны античные глоссы, сохранились следы такой комментаторской работы. Перевод с общегреческого койне на диалект имел другие цели, нежели желание сделать текст понятным. Такой перевод был средством самоутверждения и противостояния в отношениях с Македонией, от которой ожидалась политическая и, вероятно, экономическая помощь. Второе письмо Филиппа V говорит о прямом непослушании жителей Ларисы его воле. Сперва они проголосовали так, как велел македонский царь, а затем выскоблили все имена принятых в гражданство, так что Филиппу V пришлось их одернуть. Характерно, что произошло это в год, когда упомянутый на первом месте член первого посольства стал эпонимным тагом Ларисы (не он<sup>11</sup> ли инициировал и само письмо?). Ясно, что в городе были партии, одна из которых стремилась увеличить население, следуя советам Филиппа V, а другая противодействовала этому (вероятно законными средствами, поскольку едва ли кто-нибудь мог решиться выскабливать текст в храме без особого постановления народного собрания).

Дошедшая до нас окончательная версия текста с двумя письмами в оригинале и с переведенными на местный диалект формулировками, которыми воспользовались для протокола народного собрания, свидетельствует о послушании жителей города воле Филиппа V и, одновременно, о заявке на независимость своих культурных традиций.

<sup>11</sup> В первом томе SEG была опубликована стихотворная эпитафия Ананкиппа, но не ясно, относится ли она к упоминаемому в разбираемой надписи:

ἐνθάδε Ἀνάγκιπλος κεῖται, Λάρισα δὲ πατρίς,  
ἀσκήσας ἀρετὴν ἠδὲ δικαιοσύνην.

Здесь лежит Ананкипп; его родина — город Лариса.

Он справедливым был, в доблести он преуспел. (Пер. Н. К.)

## ЛИТЕРАТУРА

- Бикерман 1975 — *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. / пер. И. М. Стеблин-Каменского. Отв. ред. М. А. Дандамаев. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975.
- Казанскене, Казанский 1986 — *Казанскене В. П., Казанский Н. Н.* Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Ленинград: Наука, 1986.
- Казанский 2001 — *Казанский Н. Н.* Между письменным и устным текстом: древнегреческое «наивное письмо» // Исследования по языкознанию. К 70-летию члена-корреспондента РАН Александра Владимировича Бондарко. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. С. 246–256.
- Казанский, Крючкова 2002 — *Казанский Н. Н., Крючкова Е. П.* Среднеиндийская калька древнегреческого термина? (др.-греч.  $\gamma\rho\alpha\mu\alpha\tau\omicron\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$  — пали *lekhācāryo*) // *Colloquia classica et Indo-Germanica* III. СПб.: Наука, 2002. С. 407–418.
- Мелика 1988 — Древнегреческая мелика. / Сост. В. Н. Ярхо. М.: Книга, 1988.
- Полибий 1994 — Полибий. Всеобщая история. Т. I. / Отв. ред. А. Я. Тыжов. СПб.: Наука, Ювента, 1994.
- Тронский 1973 — *Тронский И. М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. Л.: Наука, 1973.
- Buck 1955 — *Buck C. D.* The Greek Dialects. Grammar, Selected Inscriptions, Glossary. Chicago: Chicago University Press, 1955.
- Carr 2006 — *Carr A.* Philip V of Macedonia [Электронная публикация: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Philip\\_V\\_of\\_Macedon.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Philip_V_of_Macedon.jpg), дата публикации 9.04.2004, дата обращения: 21.11.2021]
- Egetmeyer 2010 — *Egetmeyer M.* Le dialecte grec ancien de Chypre. Tome I–II. Berlin; u. a.: De Gruyter, 2010.
- Egetmeyer 1997–1998 — *Egetmeyer M.* “L’homme propose, Dieu dispose”. Remarque lexicale à propos d’une inscription chypriote syllabique (ICS<sup>2</sup> 264) // Centre d’études chypriotes. Cahier. 1997–1998. T. 27. P. 93–95.
- ICS — *Masson O.* *Les inscriptions chypriotes syllabiques.* Recueil critique et commenté. Paris: E. de Boccard, 1961.
- IG — *Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussiae editae.* Berolini: G. Reimer, 1873–.
- LSJ — *Greek-English Lexicon* by Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, Roderick McKenzie. Oxford: OUP, 1968. (9<sup>th</sup> Edition with a Revised Supplement.)

PMG — *Poetae melici Graeci*. / Ed. D. Page. Oxford: OUP, 1962.

SEG — *Supplementum epigraphicum Graecum* Vol. I. ed. H W Pleket; R S Stroud. Alphen aan den Rijn: Sijthoff & Noordhoff, 1923.

*Nikolai N. Kazansky* (Saint Petersburg)

A TRANSLATION FROM THE HELLENISTIC BUREAUCRATIC KOINÉ  
INTO GREEK DIALECT

**ABSTRACT:** Greek inscription IG IX II 517 quotes two letters from Philipp V of Macedonia dating 217 and 214 BC addressed to the Thessalian city Larissa and then loosely rephrases them in Thessalian, explaining the council's decision. The Thessalian text in many respects is a form of translation from the koiné into the dialect. In view of the importance of Macedonian influence on Thessaly at this time, this kind of "translation" reads as a political demonstration of independency.

**KEYWORDS:** translation as political act in Antiquity, translation from the koiné into Thessalian dialect, Greek Inscription IG IX II 517.

**NOTE ON THE AUTHOR:** Nikolai N. Kazansky, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences; St.Petersburg State University; Russian State University for the Humanities. E-mail: nickkazansky@gmail.com.

**РЕЗЮМЕ:** В статье рассматривается текст надписи IG IX II 517, содержащей два письма Филиппа V Македонского (217 и 214 г. до н. э.) к жителям города Лариса в Фессалии и тексты постановлений народного собрания, которые повторяют на фессалийском диалекте присланные царем тексты, написанные на эллинистическом койне. Высказывается предположение, что в условиях, когда койне уже распространилось по всем эллинизированным областям, перевод на местный диалект служил политической демонстрацией независимости.

**Ключевые слова:** перевод как осуществление политики, перевод с литературного языка (койне) на фессалийский диалект древнегреческого языка, анализ текста надписи IG IX II 517.

**Об авторе:** Николай Николаевич Казанский, академик РАН, научный руководитель Института лингвистических исследований РАН, профессор СПбГУ, главный научный сотрудник РГГУ. E-mail: nickkazansky@gmail.com.

## ДИКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА Н. Н. КАЗАНСКОГО

Ирина Александровна Седакова: Спасибо большое, Николай Николаевич. Какая удивительно актуальная тема: соотнесение диалекта и литературного языка, особенно в письменной фиксации. Ну и это как своего рода шутка, боюсь, что, с учетом Ваших последних выводов, скоро нам придется перейти всем на диалект, чтобы спастись от «компетенции» и прочих бюрократических слэнговых слов, с которыми мы, к сожалению, имеем дело бесконечно.

Александр Юрьевич Русаков: Скажите, пожалуйста, какое место в плане контекста занимает такая надпись (в плане, естественно, языковом) среди, во-первых, фессалийских надписей, ну и вообще греческих. То есть насколько это уникальная вещь. Судя по Вашим словам, довольно уникальная, да?

Николай Николаевич Казанский: Да. Обычно все-таки в других местах и в других случаях текст не переписывали так старательно, да еще с языка, который должен был быть всем понятен, с тем, чтобы потом его перевести на понятный очень немногим диалект. Поэтому, по моим представлениям, это вполне редкая вещь. Как правило, если в надписи цитировали какой-нибудь текст на койне, то и сама надпись тоже писалась на койне. То есть не было вот такого резкого противопоставления, какое наблюдается в разобранном тесте. А здесь явно нарочитое противопоставление: мы вот такие и говорим по-фессалийски, а царь Филипп нам пишет на койне. Да, мы послушные, в знак послушания демонстрируем и рабское следование тексту Филиппа, но решение (которое полностью соответствует воле и букве требований Филиппа) мы напишем так, чтобы продемонстрировать, что мы особые и совершенно самостоятельные; даже диалект у нас особый, не всякому доступный.

М. Н. Казанская (Санкт-Петербург)

К РЕЦЕПЦИИ ГОМЕРОВСКОЙ ФОРМУЛЫ  
ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης:  
ПЕРЕВОД И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ В *ЭНЕИДЕ* ВЕРГИЛИЯ<sup>1</sup>

Выражение ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης встречается в гомеровских поэмах девять раз<sup>2</sup>, и по своим характеристикам подходит под самые строгие определения эпической формулы: оно используется в неизменной форме исключительно в конце гекзаметрического стиха. Современным исследователям выражение представляется настолько очевидным, что фактически не комментируется; переводчики, как правило, стремятся передать его дословно<sup>3</sup>, но явно воспринимают его как эпическое выражение, соответствующее простому ἐπὶ πόντον. В основе ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης очевидно лежит метафора, представляющая море как зооморфное (или антропоморфное) существо, а гладь моря,

<sup>1</sup> Статья представляет собой значительно переработанную и расширенную версию доклада «Следы переосмысления гомеровской формулы ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης в географических описаниях эпохи империи», который был прочитан на форуме «Текст и карта», организованном Отделом сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков и ареальных исследований Института лингвистических исследований РАН 12 декабря 2020 г. Я благодарна участникам дискуссии, особенно А. В. Подосинову, Г. Блажене и Н. Н. Казанскому, за их ценные замечания и дополнения, которые были учтены при написании статьи. Я очень признательна В. В. Зельченко за помощь с необходимыми мне комментариями на ранних этапах работы над этой темой, когда доступ в библиотеки был закрыт из-за пандемии. Доклад и статья были подготовлены в рамках коллективного проекта «Перевод и языковая адаптация в литературных текстах средневековой Европы», поддержанного грантом РНФ (№ 17-18-01624).

<sup>2</sup> *Il.* 2, 159; 8, 511; 20, 228; *Od.* 3, 142; 4, 313; 4, 362; 4, 560; 5, 142; 17, 146.

<sup>3</sup> Например, «по хребтам беспредельного моря» (Н.И. Гнедич к *Il.* 2, 159), «по широкому моря хребту» (В.И. Жуковский к *Od.* 3, 142); «over the broad back of the sea» (A.E. Murray, *ad Od.* 3, 142), «sur le dos de la plaine marine» (V. Bérard, *ad Od.* 3, 142), «sul ampio dorso del mare» (V. di Benedetto, *ad Od.* 3, 142), и др.

простирающуюся на многие километры, как его «широкую спину»<sup>4</sup>. Первичный контекст его использования — при описании предстоящего длительного и трудного путешествия по открытому морю (особенно, применительно к путешествию греков домой из-под Трои)<sup>5</sup>. Поэтому в подавляющем большинстве случаев у Гомера ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης сопровождает либо глагол движения φεύγειν 'бежать (от опасности)'<sup>6</sup>, либо глагол, указывающий на цель путешествия или на начальный его этап, например, ἄγειν 'вести' или πέμπειν 'послать'<sup>7</sup>. Также формула ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης использовалась при описании божественного движения по морской глади: такое употребление встречается лишь однажды у Гомера, но хорошо представлено в архаической гекзаметрической поэзии. Так, Гомер описывает двенадцать жеребцов Эрихтония, рожденных от северного ветра Борея:

αἱ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζειδῶρον ἄρουραν,  
 ἄκρον ἐπ' ἀνθερίκων καρπῶν θεόν οὐδὲ κατέκλων·  
 ἀλλ' ὅτε δὴ σκιρτῶεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης,  
 ἄκρον ἐπὶ ῥηγμῖνος ἄλδος πολιοῖο θέεσκον, «но когда они скакали по дрящей жизнь пашне, они бежали по самому верху колосьев и не сокрушали их; но когда они скакали по широкой спине моря, они бежали по самому перехлесту волны седого моря» (Il. 20, 226–229).

<sup>4</sup> См. Hense 1868: 65. Аналогичный образ находит отражение в формульном выражении «широкое лоно моря»: θαλάσσης εὐρέα κόλπον (Il. 18, 140; Od. 4, 435); ἄλδος εὐρέα κόλπον (Il. 21, 125).

<sup>5</sup> Ср. особенно Od. 3, 141–142. Именно аспект протяженности предстоящего пути отличает ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης от выражения ἐπ' ἠεροειδέα πόντον (Il. 23, 744; Od. 2, 263; 3, 105; 4, 482; 5, 164), которое, как указывает W. Beck (LfgfE III, 454, s.v. νῶτον B3) является изометрической формулой; ср. особенно употребление ἐπ' ἠεροειδέα πόντον в Od. 4, 482, где то, насколько опасным и долгим является путешествие в Египет, отдельно отмечается в следующем стихе (δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλέην τε). На применении ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης исключительно к открытому морю акцентировал внимание Heitsch 1968: 56–57; ср. Frazer 1971: 26.

<sup>6</sup> οὗτω δὴ οἶκον δὲ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν / Ἀργεῖοι φεύξονται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης 'так домой в любимую отчизну аргейцы побегут по широкой спине моря' (Il. 2, 159); μή πως καὶ διὰ νύκτα κάρη κομόωντες Ἄχαιοι / φεύγειν ὀρμήσονται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης 'как бы в ночи ахейцы с кудрявыми головами не направятся бежать по широкой спине моря' (Il. 8, 511). Примечательно, что в обоих случаях глагол относится к будущему времени.

<sup>7</sup> τίπτε δέ σε χρεῖω δεῦρ' ἤγαγε, Τηλέμαχ' ἦρωε, / ἐς Λακεδαίμονα διὰν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης; 'какая нужда привела тебя сюда, герой Телемах, в божественный Лакедемон по широкой спине моря?' (Od. 4, 312–313); οὐ γάρ οἱ πάρα νῆεσ ἐπῆρτοι καὶ ἑταῖροι, / οἳ κέν μιν πέμποιεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης 'ведь у него нет ни кораблей, оснащенных веслами, ни товарищей, которые бы доставили (букв. послали) бы его по широкой спине моря' (Od. 4, 559–560 = 5, 141–142 = 17, 145–146; ср. 4, 360–362).

В рамках типичного для архаического стиля параллелизма, подчеркнутого и поддержанного повторами (ἀλλ' ὅτε δὴ σκυρτῶεν в стихах 226 и 228, конструкция ἄκρον ἐπ(ι) в начале 227 и 229 стихов), выстраивается полное соответствие между тем, как чудесные жеребицы скачут по лугам, и их способностью скакать по морской глади, причем ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης оказывается противопоставлено ἐπὶ ζεΐδωρον ἄρουραν (причем ἄκρον ἐπ' ἀνθερίκων καρπὸν и ἄκρον ἐπὶ ῥήγμινος ἄλος πολιοῖο подчеркивают невесомость божественных животных)<sup>8</sup>.

В последующей поэзии формула используется при описании перемещения божества, которое с равной легкостью движется как по суше, так и по морю: так у Гесиода об Ириде (*Th.* 781), о Сне (*Th.* 762), о Плутосе (*Th.* 972)<sup>9</sup>. Наконец, можно упомянуть один контекст, в котором река Океан обтекает землю и «широкую спину моря»:

ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης  
δίνης ἀργυρέης εἰλεγμένος εἰς ἅλα πίπτει... «девятью же другими <частями> Океан, обвив кругом землю и широкую спину моря, змеясь своими серебряными водоворотами, впадает в море...» (*Hes. Th.* 790–792).

Употребление, на первый взгляд, представляется не вполне типичным, даже с точки зрения формы (это единственный случай, когда формула теряет предлог ἐπ(ι)), но несомненно объясняется инерцией эпического стиля: формула ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης уже использовалась

<sup>8</sup> См. Förstel 1970: 172; Edwards 1991: 318–319 (*ad Il.* 20, 229); Frazer 1971: 26–27 подчеркивает, что бег жеребиц, что по лугам, что по морю уподобляется движению ветра. Следует отметить, что вторая половина антитезы в данном пассаже была впоследствии адаптирована Аполлоном Родосским для описания стремительного и легкого бега Евфема: κεῖνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέεσκεν / οἴδματος, οὐδὲ θεοῦς βάπτειν πόδας, ἀλλ' ὅσον ἄκροις / ἴχνεσι τεγγόμενος διερῆ πεφόρητο κελεύθῳ, 'этот муж мог бежать и по высокой волне сизого моря, и не омочить быстрые ноги, но еле касаясь стопами неся по влажному пути' (*Apoll. Rhod.* 1, 182–184). Этот пассаж еще раз будет упомянут далее в статье.

<sup>9</sup> В комментарии к последнему пассажиру М. Уэст отмечает, что εὐρέα νῶτα θαλάσσης включено просто ради антитезы с γῆ (*West* 1966: 424, *ad Theog.* 973). На наш взгляд, отсылкой к блужданиям Плутоса по свету в *Th.* 973 объясняется единственное использование ἐπὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης вне контекста эпической поэзии — в элегии Феогнида: χρῆ γὰρ ὁμῶς ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης / δίζησθαι χαλεπῆς, Κύρνε, λύσιν πενίης, 'ведь следует равным образом и по земле, и по широкой спине моря, о Кири, искать избавление от тягостной бедности' (*Theogn.* 179–180). Комментаторы связь между *Th.* 973 и *Theogn.* 179–180 не усматривают: ван Гронинген в комментарии отмечает выражение εὐρέα νῶτα θαλάσσης как гомеровское и упоминает его использование у Гесиода, но только в *Th.* 762, вероятно, потому, что это — первое использование выражения в *Феогонии* (*van Groningen* 1966: 70; cf. *Young* 1971: 13, *apparatus criticus ad v.* 179).

Гесиодом в стихе 781, а в 787 строке поэт созвучным эпитетом εὐροδεῖη 'с широкими дорогами' характеризовал землю. Повторение упрощенного недавно использованного выражения в рамках антитезы «земля–море» является естественным.

Наблюдение за выражением ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης в архаической поэзии показывает однозначность его употребления: ни в одном контексте его нельзя понять иначе, нежели «широкая поверхность моря». Это эпическое выражение вышло из активного употребления после архаического периода: отдельные отсылки в поэзии классического периода встречаются, но неизменно несут эпические коннотации. Например, в подражание Гомеру, Еврипид дважды использовал слово νῶτα применительно к морю в *Елене*, оба раза в репликах главной героини:

ποίοισιν ἐν νότοισι ποντίας ἄλός; «На какой спине (т.е. в какой части) солёного моря?» (Eur. *Hel.* 129);

ἐν δ' εἰπὲ τᾶλλα παραλιπὼν: πόσον χρόνον  
πόντου 'πὶ νότοις ἄλιον ἐφθειροῦ πλάνον; «Скажи лишь одно, опустив  
остальное: сколько времени ты был губим в своем морском блуждании  
по широкой спине понта?» (*Hel.* 773–774).

В обоих случаях Еврипид опускает эпитет εὐρύς, зато сочетает два обозначения моря (ποντίας ἄλός и πόντου... ἄλιον...), создавая эффект архаизирующей избыточности. Комментаторы к данному месту отмечают, что ἐν νότοισι ποντίας ἄλός и πόντου 'πὶ νότοις несомненно призваны создать ассоциацию с гомеровским эпосом<sup>10</sup>.

При всей однозначности использования выражения ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης у Гомера, Гесиода и в подражаниях классической эпохи глоссы в схолиях и пояснения лексикографов показывают, что выражение, и в частности, выбор слова νῶτα, было предметом обсуждения у античных филологов. Двойственное толкование ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης зафиксировано уже в схолиях D: Νῶτα θαλάσσης: ἤτοι τὴν ἐπιφάνειαν τῆς θαλάσσης, ἢ τὰ μεγέθη '[выражение обозначает] либо поверхность, либо ее величину' (schol. D in *Il.* 2, 159 van Thiel)<sup>11</sup>. Схолий приводит

<sup>10</sup> Буриан в комментарии характеризует метафору как гомеровскую: «а Homeric metaphor (ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, 'upon the broad back of the sea', *Il.* 2. 159, etc.), used again at 774; it is also applied to earth, sky, and other wide surfaces (in *Hel.*, the tomb of Proteus, 842 and 984)» (Burian 2007: 199 *ad Hel.* 129).

<sup>11</sup> Остаток данной заметки посвящен вопросу грамматического рода: схолиаст обращает внимание на то, что у Гомера и Гесиода слово νότος используется в формах среднего рода (τὸ νῶτον, τὰ νῶτα).

два варианта объяснения метафорического использования  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha$ , первый через слово  $\acute{\epsilon}\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$  ('то, что появляется, проступает' или 'поверхность'), второй через величину моря ( $\eta\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$ ). В дальнейшем наиболее частой глоссой к  $\epsilon\upsilon\acute{\rho}\epsilon\alpha\ \nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$  становится  $\acute{\epsilon}\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$ <sup>12</sup>. Понимание  $\acute{\epsilon}\pi\prime\ \epsilon\upsilon\acute{\rho}\epsilon\alpha\ \nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$  как отсылку к величине и ширине моря встречается (ср.  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\phi\omicron\rho\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\dot{\iota}\pi\epsilon\nu$ , 'он так переносным образом назвал ширину моря', *schol. V in Od.* 4, 313), но редко: вероятно, лексикографам и схолиастам это объяснение представлялось менее удачным, поскольку делало гомеровское выражение избыточным (идея широты моря отдельно передана эпитетом  $\epsilon\upsilon\acute{\rho}\epsilon\alpha$ ).

Следует, однако, отметить, что глосса  $\acute{\epsilon}\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$  в контексте моря была достаточно неоднозначной: слово  $\acute{\epsilon}\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$  могло обозначать как нечто проступающее на поверхность (даже с идеей внезапного появления), так и саму поверхность<sup>13</sup>. Эта двусмысленность, как кажется, была намеренной, и отражала рассуждения античных грамматиков не столько о значении  $\epsilon\upsilon\acute{\rho}\epsilon\alpha\ \nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$  у Гомера, сколько об удачности выбора слова  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha$  для данного контекста, и о том, только ли к *поверхности* моря применимо данное выражение. В самом деле, по удачной формулировке Баррета<sup>14</sup>, при использовании  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha$  применительно к суше может иметься в виду как плоская поверхность земли, так и выступающий хребет гор: так, Пиндар использует  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha$  в обоих значениях ( $\sigma\chi\acute{\iota}\zeta\epsilon\ \nu\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \ / \ \gamma\acute{\alpha}\varsigma\dots$  'врезал спину земли...', *Pyth.* 4, 228–229, где метафора отсылает к плоской поверхности; ср.  $\text{Ze}\dot{\upsilon}\ \lambda\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ ,  $\nu\acute{\omega}\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \text{A}\tau\alpha\beta\upsilon\rho\iota\omicron\nu\ / \ \mu\epsilon\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu\dots$  'Отец Зевс, ты, который царствуешь над хребтом Атабирия...', *Oi.* 7, 87–88, где  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \text{A}\tau\alpha\beta\upsilon\rho\iota\omicron\nu$  описательно обозначает гору на западе Родоса). По аналогии с  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha$  в контексте суши, античные филологи, вероятно, постулировали возможность того, что слово при-

<sup>12</sup> Объяснение  $\nu\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$  как  $\acute{\epsilon}\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$  принимает Евстафий (см. *Eust. in Il.* 20, 228 = IV, 401 van der Valk; *in Od.* 3, 142 = I, 118 Stallbaum; *in Dion. Perieg.* 872). То же объяснение, со слегка отличающейся формулировкой дает лексикон *Etymologicum Gudianum*:  $\text{N}\acute{\omega}\tau\alpha\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$ ,  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \phi\acute{\omega}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$ , 'Спина моря, части моря, [выступающие] на свет' (*Etym. Gud.* p. 414), где  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \phi\acute{\omega}\varsigma$  явно передают идею, стоящую за словом  $\acute{\epsilon}\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$ .

<sup>13</sup> См. *LSJ* 1996, 669–670: «I. appearance, coming into light» (и как вариант, «sudden appearance»); «II. visible surface of a body, superficies».

<sup>14</sup> Barrett 1964: 186 (*ad Eur. Hipp.* 128–129): «in English 'the back of a rock' the metaphor is from the human back, and we mean the far side; the Greek metaphor is from the back of an animal, and the object is convex (rock, burial mound, mountain) or flat (sea, earth)». Cf. Braswell 1988: 102, *ad Pyth.* 4, 26 (d).

менительно к морю могло означать как его поверхность, так и скалы, выступающие из его глубин (рифовый хребет или перешеек). Следы филологического обсуждения εὐρέα νῶτα θαλάσσης отразились в глоссе ἐπιφάνεια, которая с краткостью, характерной для пояснений такого толка, отсылала к обеим интерпретациям одновременно.

Нам приходится реконструировать обсуждение выражения νῶτα θαλάσσης в грамматической традиции по кратким схолиям и глоссам у лексикографов; разумеется, сами схолии не позволяют с точностью определить, к какой школе восходила эта дискуссия. Однако, как кажется, есть одно косвенное указание. Геродик, ученик Кратета Маллосского, главы пергамской библиотеки и пергамской филологической школы, использовал формулу ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάττης в самом первом стихе эпиграммы, направленной против представителей александрийской филологической традиции (конкурентов пергамской школы, к которой он сам принадлежал). Текст эпиграммы сохранил Афинея (Ath. 5, 222a Olson):

φεύγετ', Ἀριστάρχειοι, ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης  
Ἑλλάδα, τῆς ξουθῆς δειλότεροι κεμάδος,  
γωνιοβόμβυκες, μονοσύλλαβοι, οἷσι μέμηλε  
τὸ σφῖν καὶ <τὸ> σφῶν καὶ τὸ μὴν ἦδὲ τὸ νῖν.  
τοῦθ' ὕμῃν εἶη, δυσπέμφελοι· Ἡροδικῶ δὲ  
Ἑλλάς ἀεὶ μίμνοι καὶ θεόπαις Βαβυλῶν. 5

1 θαλάσσης edd., θαλάττης codd. 4 <τὸ> σφῶν Pierson 5 δυσπέμφελοι C, sscr. -ον, δυσπέμφελον A

«Бегите, аристархейцы<sup>15</sup>, по широкой спине моря из Эллады, вы, которые более пугливы, чем темная лань, жужжатели по углам, однослойные люди, которых только и занимают σφῖν и σφῶν, и μὴν, а еще и νῖν. Это пусть достанется вам, придирчивые люди: а Геродику пусть останется навеки Эллада и Вавилон, дитя богов» (SH 494 = Ath. 5, 222a Olson).

Эпиграмма обыгрывает ряд гомеровских слов, выражений и особенностей стиля, неизменно через призму александрийской критики. Так, слово κεμάς 'молодая лань' является гомеровским ἄπαξ λεγόμενον:

<sup>15</sup> Слово Ἀριστάρχειοι в строгом смысле обозначает представителей школы Аристарха, но, вероятно, в данном случае использовано шире, об александрийцах в целом. Так, при обсуждении слова κεμάς: «the possibility should perhaps not be ruled out that the term Ἀριστάρχειοι (v. 1) includes Aristophanes of Byzantium and should therefore not be understood as Aristarcheans *stricto sensu*» (Nünlist 2020: 186; но ср. Cartlidge 2020: 952, который под Ἀριστάρχειοι понимает «members of the Aristarchean school of criticism and commentary»).

гапаксы как феномен, как известно, живо интересовали Аристарха, однако конкретно слово *κεμάς* и его значение специально обсуждалось Аристофаном Византийским, и употребление *κεμάς* у александрийских поэтов сохраняет отзвуки этого обсуждения<sup>16</sup>. Эпитет *δυσπέμφελοι* является еще одним *ἄπαιξ λεγόμενον*, а его значение было предметом дискуссии между Зенодотом и Аристархом<sup>17</sup>. Разумеется, оба слова употреблены в насмешку над вопросами, интересовавшими александрийцев, и над их филологическими методами<sup>18</sup>.

Говоря о первой фразе эпиграммы, *φεύγет', Ἀριστάρχειοι, ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης*, комментаторы концентрируются больше на вопросе о том, почему аристархейцы должны покинуть Грецию: хотя были попытки за этими словами увидеть аллюзию на современные Геродику исторические события<sup>19</sup>, большинство исследователей сходятся в том, что изгнание должно быть символическим<sup>20</sup>. Использование выражения *ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης* подробно не комментируется, разве что указывается, что оно является узнаваемой отсылкой к Гомеру<sup>21</sup>. Однако было бы вполне в духе использования остальных гомеровских слов в этой эпиграмме увидеть за призывом *φεύγет', Ἀριστάρχειοι, ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης* ироничное обыгрывание двух интерпретаций выражения *εὐρέα νῶτα θαλάσσης*, обсуждавшихся александрийцами: Геродик в издевку над *Ἀριστάρχειοι* предлагает им либо просто уплыть как можно дальше от Эллады по широкому морю, либо, если они предпочитают альтернативное толкование гомеровской формулы, разбиться по пути о подводные скалы.

<sup>16</sup> См. Broggiato 2014: 64–65, особенно сн. 53 со ссылкой на места и на литературу по данному вопросу; ср. также Nünlist 2020: 186, Cartlidge 2020: 953.

<sup>17</sup> Подробную реконструкцию спора о *δυσπέμφελοι* см. у Nünlist 2020: 186–188 (с опорой на Broggiato 2014: 66–67); ср. также Cartlidge 2020: 953.

<sup>18</sup> Ср. заключение Р. Нюнлиста об употреблении *δυσπέμφελοι* в эпиграмме Геродика: «From Herodicus' perspective, such a punctilious analysis of a *hapax legomenon* and its usage with subsequent rejection of a textual variant wonderfully illustrates the pettifogging activity of the grammarians that he despises so much. His selection of *δυσπέμφελος* is anything but innocent or random». См. также Broggiato 2014: 61–62.

<sup>19</sup> Теодор Бергк видел в изгнании филологов школы Аристарха отсылку к декрету Птолемея Эвергета 146 г. до н.э.; ср. Cartlidge 2020: 952, который одобряет аллюзию.

<sup>20</sup> См. SH 1983: 248, ad 494. Broggiato 2014: 60–61; Nünlist 2020: 185.

<sup>21</sup> Broggiato 2014: 62 и Cartlidge 2020: 952 упоминают гомеровскую ассоциацию в связи с исправлением рукописного чтения *θαλάττης* на *θαλάσσης*; Нюнлист не останавливается на *ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης* вообще.

Эпиграмма Геродика дает основание считать, что выражение νῶτα θαλάσσης обсуждалось Аристархом и его последователями, однако уже и ранее, в до-аристархово время, могло отмечаться, что метафора в ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης не вполне естественна, поскольку слово νῶτα вызывало в первую очередь ассоциацию с хребтом, а не плоской поверхностью спины. Примечательно, что у Аполлония Родосского ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης не используется ни разу, зато узнаваемо обыгрывается при описании отмели, на которую выбросило аргонавтов, когда буря занесла их в Сирты:

οἱ δ' ἀπὸ νηὸς ὄρουσαν, ἄχος δ' ἔλεν εἰσορόωντας  
 ἦέρα καὶ μεγάλης νῶτα χθονὸς ἥερί ἴσα  
 τηλοῦ ὑπερτείνοντα διηλεκέες... «они спрыгнули с корабля, и горе охватило их, глядящих на воздух и на спину большой земли, воздуху подобную, тянущуюся вдаль беспрерывно» (Apoll. Rhod. 4, 1245–1247).

То, что в данном пассаже Аполлоний обыгрывает гомеровскую формулу ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, и эффект смещения земли, неба, моря, который достигается за счет модификации гомеровского выражения и использования его применительно к берегу, было правильно подмечено Р. Хантером<sup>22</sup>. С перспективы выброшенных на отмель аргонавтов земля, растворяющаяся перед их глазами миражом, определяется как μεγάλης νῶτα χθονός, а ассоциация с εὐρέα νῶτα θαλάσσης продлевают эффект зыбкой неопределенности, который был задан ранее при описании отмели в ст. 1238–1242.

В дальнейшем, подавляющее большинство использований ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης в греческой поэзии эллинистического и римского периодов отражают без особых изысков гомеровское употребление, так что выражение оказывается возвышенным аналогом простого ἐπὶ πόντον<sup>23</sup>. Но встречаются и контексты, где выражение νῶτα θαλάσσης переосмысляется в духе замечаний александрийских филологов. Так, Дионисий Перизетгет в стихотворной географической поэме *Описание ойкумены* обыгрывает гомеровское νῶτα θαλάσσης, но применительно к Истму:

<sup>22</sup> Hunter 2015: 250 (*ad* Apoll. Rhod. 2, 1246): «νῶτα χθονός is attested before *Arg.*, but here it evokes and varies the Homeric νῶτα θαλάσσης, to mark the interchange of land and sea. This is a landscape where it is very difficult to distinguish sea, land and sky».

<sup>23</sup> Например, в поздней гекзаметрической поэзии у Нонна (1, 105; 3, 34; 3, 60; 3, 81; 6, 221, etc.; с вариантом θαλάσσια νῶτα в 43, 200); Musaeus, *Hero et Leander* 336 и Colluthus, *Rapt. Hel.* 205 (о взаимосвязи этих двух мест см. Doukas 2020: 84); в эпиграмме, например, *Anth. Pal.* 9, 651 и 9, 474; в других поэтических жанрах, например, *Anacreontea* 57, 4.

δοιαὶ δ' Ἴσθμια νῶτα περιβρομέουσι θάλασσαι,  
ἢ τ' Ἐφύρης ἀντικρὺ ποτὶ ζῶφον, ἢ τε πρὸς ἡῶ  
ἐλκομένη, τήνπερ τε Σαρωνίδα κυκλήσκουσιν, «два моря шумят вокруг истмийской спины (хребта); одно расположено от Эфиры к западу, другое тянется к востоку, его называют Сароническим» (Dion. Perieg. *Orbis Descriptio* 420–422).

Дж. Лайтфут в комментарии ограничивается замечанием, что в ст. 420 эпическая формула переосмыслена с точки зрения суши<sup>24</sup>; в понимании νῶτα как 'широкой поверхности' она ориентируется на лемму в словаре Лидделла и Скотта, что заставляет ее заметить «in fact, not so wide» о ширине Истма. Между тем, этот пассаж очевидно ориентируется на филологическую дискуссию о νῶτα θαλάσσης и νῶτα χθονός (γῆς): два центральных слова гомеровской формулы оказываются разнесены поэтическим порядком слов, так что стоят перед стихоразделом и перед цезурой κατὰ τὸν τρίτον τροχαῖον (νῶτα... θάλασσαι), и не являются более частью одной синтагмы. Использование гомеровской формулы в новом виде и в новом контексте позволяет Дионисию показать, которая из двух интерпретаций кажется ему предпочтительной, а также за счет новаторской формулировки подчеркнуть, что Истм является «хребтом» одновременно двух морей.

В свете филологической дискуссии о νῶτα θαλάσσης рецепция гомеровской формулы у Вергилия особенно интересна тем, что он задействовал обе интерпретации. С одной стороны, при адаптации гомеровского пассажа о жеребцах Эрехтония (*Il.* 20, 226–229), но уже применительно к невероятной атлетичности Камиллы, с дополнительными отсылками к Аполлонию Родосскому (1, 182) Вергилий отразил ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης нейтрально:

illa vel intactae segetis per summa volaret  
gramina nec teneras cursu laeisset aristas,  
vel mare per medium fluctu suspensa tumentī  
ferret iter celeris nec tingeret aequore plantas, «лети она по самому вер-  
ху травы, будто не тронутых стеблей, в беге она бы даже не примяла  
нежные колосья; или пролагай она путь по открытому морю, скользая  
по вздымающему течению, она бы даже не намочила в море свои бы-  
стрые стопы» (Verg. *Aen.* 7, 808–811).

<sup>24</sup> «The epic phrase νῶτα θαλάσσης is recast from a landwards perspective» (Lightfoot 2014: 358, *in Orb. descr.* 420–422). Е. В. Илюшечкина 2006: 240 переводит слово νῶτα в Ἴσθμια νῶτα как 'гряда', никак не комментируя выражение.

Если выражением *fluctu... tument* Вергилий аккуратно передает идею ἄκρον ἐπὶ ῥήγματος ἄλός, так как ее трактовали Аристарх и его школа<sup>25</sup>, то *mare per medium* передает основную идею ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, но опускает образность формулы. Можно не сомневаться, отказ от передачи метафоры и нейтральность выражения были намеренными (так же, как и в адаптации *Il.* 20, 228–229 у Аполлония Родосского, см. сн. 8).

С другой стороны, есть один пассаж при описании кораблекрушения троянцев, в котором Вергилий узнаваемо воспроизводит основные элементы выражения ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, но переосмысляет его в духе александрийской экзегезы:

tris Notus abreptas in saxa latentia torquet  
 (saxa vocant Itali mediis quae in fluctibus Aras,  
 dorsum immane mari summo), tris Eurus ab alto  
 in brevia et Syrtis urget, miserabile visu,  
 inliditque vadis atque aggere cingit harenae, «три корабля Нот заставляет крутиться и бросает на скрытые утесы (эти скалы посреди течений, которые италийцы называют Жертвенниками, страшная спина на самой глубине моря), три другие Евр гонит с глубины на мелководье и в Сирты (грустно смотреть!), и разбивает их о мель и окружает их валом песка» (Verg. *Aen.* 1, 108–112).

Буря раскидывает корабли в двух направлениях, и Вергилий осознанно создает у читателей ожидание, что и те, и другие потерпят крушение (первые три на рифовых островах в открытом море, вторые три на отмели, делающей ливийские Сирты настолько опасными). В действительности, крушения не произойдет, и кораблям удастся воссоединиться (*Aen.* 1, 399–400; 583–585). В приведенном пассаже интересным образом взаимодействуют географические отсылки, игра словами и литературные аллюзии. Для первой половины фразы (*Aen.* 1, 108–110), П. Блейш подробно разобрала как за почти педантичной парентезой *saxa vocant Itali mediis quae in fluctibus Aras...* стоит игра на двух возможных идентификациях этих Aras — Aras возле Сицилии и Aras Phile-

<sup>25</sup> Ср. интерпретацию у Евстафия (Eust. *in Il.* 20, 228 = IV, 401 van der Valk) и, сокращенно, в схолиях (schol. *in Il.* 20, 229 Erbse). Хорсфаль в комментарии к данному стиху правильно поясняет выражение *fluctu... tument* («Camilla would skim not just over flat calm, but from crest to crest of the swelling sea», Horsfall 2000: 526 *in Aen.* 7, 810), но указывает как источник выражения не гомеровское ἄκρον ἐπὶ ῥήγματος ἄλός, а οἶμα у Аполлония.

погум, которые расположены ближе к ливийскому побережью, так что Вергилий заставляет читателя в ходе чтения усомниться, правильно ли он понял, о которых из двух Агае идет речь<sup>26</sup>. Одновременно, как предположила П. Блейш, поэт задействовал созвучие латинского слова *arae* ‘алтари’ и греческого ἄραι ‘проклятия; рок’<sup>27</sup>. Для продолжения фразы (*Aen.* 1, 110–112) Д. Нелис показал, что вторая тройка кораблей оказывается ровно в тех Сиртах, в которых был выброшен на берег Арго у Аполлония Родосского. Для читателей, способных узнать аллюзию, географическая отсылка должна была напомнить о характеристике тех мест в *Аргонавтике*, προπρὸ μάλ’ ἔνδοθι Σύρτιν, ἴν’ οὐκέτι νόστος ὀπίσσω / νηυσὶ πέλει, ὅτε τόνδε βίωατο κόλπον ἰκέσθαι: (*Apoll. Rhod.* 4, 1235–1236): иными словами, и в этом случае аллюзия подпитывает ожидание катарфы у читателя.

Что же касается приложения *dorsum immane mari summo*, комментаторы сходятся на том, что выбор *dorsum immane* для характеристики рифовых островов, на которых чуть не разбились троянские корабли, содержит отсылку к греческому названию ἵπλου νότα «лошадиный хребет»<sup>28</sup>: известно, что это название упоминал Синний Капитон, римский грамматик, младший современник Варрона и современник Вергилия (см. цитату из комментария Servius Danielis *ad Aen.* 1, 110, которая будет разобрана ниже). Дж. О’Хара интерпретировал эффект, которого достигает Вергилий за счет сочетания прямой отсылки к названию Агае и скрытой отсылки к названию ἵπλου νότα, как сознательное привлечение внимания к множественности названий (О’Хара 1996:117); в свою очередь, П. Блейш видела в вергилиевской формулировке сознательное предпочтение греческого названия островов<sup>29</sup>. При этом исследователи,

<sup>26</sup> Cf. Bleisch 1998: 604–605: «Vergil’s sophisticated geographical punning exploits the ambiguity of the place name *Arae* to dislocate his narrative, literally shifting the ground under the reader’s feet». См. также Fletcher 2014: 41–44.

<sup>27</sup> См. Bleisch 1998: 559–602; идею Блейш об межъязыковой игре на созвучии греческого и латинского слова с одобрением приводит Horsfall 2016: 119.

<sup>28</sup> Для латинского языка, в котором, в отличие от греческого, существовало два синонима для спины, *tergum* (или во множественном числе, *terga*) и *dorsum*, именно последнее слово было удачным переводом для спины как неровной возвышенности или хребта. См. *OLD* 1968: 574 s.v. *dorsum* 2; cf. 1925, s.v. *tergum*; ср. Menge 1959: 161, § 263: «Dorsum wird in besserer Prosa nur vom horizontalen Rücken der Lasttiere und den gestreckten Höhen der Berge gebraucht».

<sup>29</sup> Bleisch 1998: 600: «Vergil does not assert the authority of the Italian name; rather, he signals the Italian name as a variant, and privileges the Greek as the natural, dependable, true name [...] One culture is marginalized, while the other is assumed as the

писавшие об этом месте, уделяют внимание лишь слову *dorsum*, не останавливаясь на его соседстве с обстоятельством места *mari summo*, и поэтому ассоциация с гомеровским выражением νῶτα θαλάσσης не отмечается<sup>30</sup>. Однако избавиться от ассоциации с ней сложно — слишком уж нарочитым является соседство основных понятий гомеровской формулы, которые при этом разведены с точки зрения синтаксиса (ср. похожий подход у Дионисия Периегета в стихе δοῦναι δ' Ἴσθμια νῶτα περιβρομέουσι θάλασσαι). Из современных работ только Г. Н. Кнауэр отмечает стих *Aen.* 1, 110 в своем списке гомеровских цитат в *Энеиде* как возможную отсылку к гомеровскому выражению (Кнауэр 1979: 373). Для античных же читателей гомеровская аллюзия была очевидной: она указывается как в комментарии Сервия к данному месту, так и в расширенной версии комментария (Servius Danielis), где даже приводится гомеровская цитата<sup>31</sup>:

DORSVM INMANE eminens, altum, secundum Homerum. *vel certe eminens planities aut superficies durior: aut sic ait hic poeta 'dorsum' de saxo, ut Homerus "νῶτα θαλάσσης", sicut alibi ipse "dorso dum pendet iniquo". [...] 'dorsum' autem hoc loco non absurde ait, quia Graece arae ipsae ἴππον νῶτα dicuntur, ut Sinius Capito tradidit, secundum Homerum.* «DORSVM INMANE: выдающаяся, высокая, следуя Гомеру. Или же выдающаяся плоскость, или более твердая поверхность. Или так поэт выражается «стина» о скале, как у Гомера νῶτα θαλάσσης, и как сам [Вергилий] в другом месте говорит 'висит на неровной спине' [...]. Однако слово 'спина' здесь использовано не уместно, поскольку по-гречески эти алтари называются 'лошадиный хребет' (ἴππον νῶτα), как передавал Синний Капитон, следуя Гомеру» (Serv. et SD ad *Aen.* 1, 110).

Заметка Сервия совсем краткая и совмещает пояснение эпитета *immane* (*eminens, altum*) с указанием на существование гомеровского интертекста: более подробно раскрывать его Сервий, видимо, считал излишним, исходя из педагогических задач своего комментария<sup>32</sup>.

---

norm. The absence of a naming signpost with the word *dorsum* reasserts the authority of the Greek name Horse's Back, while the phrase vocant Itali defines the Italian name as foreign»; ср. также Fletcher 2014: 42–43.

<sup>30</sup> Помимо упоминавшихся исследований О'Хары, Блейш, Хорсфалля и Флетчера, из наиболее подробных комментариев, которые игнорируют аллюзию, можно назвать Conington 1863: 44 (ad loc.) и Austin 1971: 60.

<sup>31</sup> Заметка приводится по изданию Тило и Хагена (Thilo, Hagen 1881–1884: I, 52–53), с сохранением принятых в нем обозначений: текст Сервия приводится прямым шрифтом, дополнения Servius Danielis выделяются курсивом.

<sup>32</sup> См. Казанская 2021 (в печати).

Расширенная же версия комментария, Servius Danielis, сохранила более подробный разбор данного места, восходящий к предшествующей Сервию комментаторской традиции. Во-первых, комментарий прямо приводит гомеровское выражение *ῥῶτα θαλάσσης* и дополнительно сопоставляет его с использованием *dorsum* применительно к отмели, на которой разбился корабль Тархона, в *Aen.* 10, 304<sup>33</sup>. Во-вторых, схолиаст Servius Danielis добавляет пояснение *vel certe eminens planities aut superficies durior*, которое, как можно предположить, восходит еще к гомеровской экзегезе, глоссировавшей *ῥῶτα θαλάσσης* понятием *ἐπιφάνεια*<sup>34</sup>. Наконец, дополнение *secundum Homerum* после отсылки к Синнию Капитону позволяет подозревать, что сопоставительный анализ *ῥῶτα θαλάσσης* и топонима *ἴπλου ῥῶτα* мог восходить еще к нему.

Комментарий Сервия и расширенная версия Servius Danielis к стихам *Aen.* 1, 110 и 10, 304 позволяют восстановить этапы интерпретирования *dorsum immane mari summo* в античной комментаторской традиции.

(1) современник Вергилия Синний Капитон обсуждал топоним *ἴπλου ῥῶτα* (вероятно, отмечая отличие в использовании слова *ῥῶτα* в этом топониме и в выражении *ἐπ' εὐρέα ῥῶτα θαλάσσης*). Это замечание могло восходить либо к отдельному сочинению антикварного толка, в котором обсуждались географические названия (и в таком случае, не исключено, что Вергилий мог учитывать его при сочинении данного стиха), либо же, как предположил Херц, замечание Синния Капитона о *ἴπλου ῥῶτα* могло быть сделано уже непосредственно к стиху Вергилия<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *namque inflictia vadis, dorso dum pendet iniquo / anceps sustentata diu fluctusque fatigat, / solvitur atque viros mediis exponit in undis...* ‘но не твой корабль, Тархон: ведь выброшенный на мель, пока висит на неровном наносе, долго продержавшись в равновесии, и [тем] утомляет волны, [корабль] разваливается, и мужи выпадают в гущу волн...’ (*Aen.* 10, 304–306). Сервий в комментарии к данному месту отмечает, что *dorsum* означало нанос из песка, который затвердевает наподобие скалы (*dorsum est durior harena, quae remeantibus fluctibus et euntibus plerumque densetur et in modum saxi durescit, quod a nautis pulvinus vocatur*, Serv. ad *Aen.* 10, 304).

<sup>34</sup> Другие случаи такого наследования греческой филологической традиции в комментарии Сервия и в Servius Danielis рассматриваются в статье Farrell 2008.

<sup>35</sup> Hertz 1854: 13: «Wenn aber Servius zu Vergils Aeneis I. v.110 eine Bemerkung des Sinnius über die bei dem Dichter vorkommenden Arae mitteilt, so ist gar wohl möglich, daß dieser sie schon in Bezug auf die Stelle selbst gemacht habe, ohne daß wir darauf gleich die Vermutung eines eigenen Commentars zum Vergil bauen dürften».

(2) Комментарий Servius Danielis к *Aen.* 10, 304 упоминает идею Марка Валерия Проба, грамматика нероновской эпохи, что *vadi dorso* в прозаическом языке соответствовало бы просто слову *vadum* «брод» («Probus ‘vadi dorso’ pro ‘vado’ dictum putat, ut in georgicis “dorso nemoris”»). Ф. Расин предполагает, что схолиаст мог взять эту информацию из комментария Доната к *Энеиде* Вергилия: комментарий Доната был хорошо известен Сервию, но тот был разборчив и включал в свой собственный комментарий к *Энеиде* далеко не все дискуссии и интерпретации, упоминавшиеся предшественником<sup>36</sup>. В данном случае примечательно, что Проб обсуждал выражение *vadi dorso* ‘на спине брода’, тогда как Вергилий в *Aen.* 10, 304 использовал простое *dorso*: очевидно, что Проб моделировал конструкцию *vadi dorso* на *maris dorso*, в продолжение дискуссии о νῶτα θαλάσσης.

(3) К сожалению, мы можем лишь восстанавливать интерпретацию *Aen.* 1, 110 в комментарии Доната, однако следы его влияния видны заметках *ad loc.* у Сервия и в Servius Danielis. Весьма вероятно, что отсылка к гомеровской формуле ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, также как и пояснение *vel certe eminens planities aut superficies durior*, продолжающее интерпретацию νῶτα θαλάσσης в греческой филологической традиции, восходит именно к нему.

Обзор использований выражения νῶτα θαλάσσης в греческой литературе и его адаптации в римской поэзии показывает, что рецепция формулы ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης оказывается значительно менее простой, чем могло бы показаться на первый взгляд. Выражение у Гомера использовалось для обозначения широкого (открытого) моря, с идеей долгого (и сложного) пути по нему. Большинство употреблений в литературе эллинистического и римского периодов воспроизводят это использование, однако есть целый ряд контекстов, где заметно и переосмысление выражения. Видимо, критику слова νῶτα для обозначения поверхности моря и замечание, что νῶτα удачнее описывало бы скалистый хребет, выступающий из моря, следует возводить к александрийской филологической школе (как вероятный *terminus ante quem* для

<sup>36</sup> Racine 2015, 58: «In several instances, the compiler of *DS* supports Servius' interpretations with named authorities, which he must have found in Donatus, just as Servius did. Servius' process of elimination is most readily visible in the following notice...», и далее приводится комментарий Servius Danielis к *Aen.* 10, 304 для иллюстрации методов резюмирования и опущения в комментарии Сервия.

замечания можно взять момент написания *Аргонавтики* Аполлония Родосского, но это обсуждение продолжалось в эпоху Аристарха). Вергилий особенно интересен, поскольку он задействовал традиционное понимание ἐπ' εὐρέα νότα θαλάσσης в *Aen.* 7, 808–811, но и применил под влиянием александрийской экзегезы к Агае, на которых чуть не разбились троянские корабли в *Aen.* 1, 108–110.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Илюшечкина 2006 — *Илюшечкина Е. В.* Дионисий Александрийский (Перизегет): Описание ойкумены. Вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии // *Вестник древней истории.* 2006. Вып. 1. С. 214–231.
- Казанская 2021 — *Казанская М. Н.* Вопросы перевода и языковой адаптации у Сервия и в *Servius Danielis*: на материале заметок к гомеровским аллюзиям в *Энеиде* // *Иванов С. И.* (ред.) Перевод и языковая адаптация в литературных текстах средневековой Европы: коллективная монография (в печати).
- Austin 1971 — *Austin R. G.* (ed., comm.) Vergili Maronis Aeneidos liber primus. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Barrett 1964 — *Barrett W. S.* (ed., comm.) Euripides: Hippolytus, edited with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Bleisch 1998 — *Bleisch P.* Altars Altered: The Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay in *Aeneid* 1.108–12 // *American Journal of Philology.* 1998. № 119. P. 599–606.
- Braswell 1988 — *Braswell B. K.* (ed., tr., comm.) A Commentary on the *Fourth Pythian Ode* of Pindar. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Broggiato 2014 — *Broggiato M.* Filologia e interpretazione a Pergamo: la scuola di Cratete. Roma: Sapienza Università Editrice, 2014.
- Burian 2007 — *Burian P.* (ed., tr., comm.) Euripides: *Helen*, with Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Oxbow Books, 2007. (Aris & Philips Classical Texts.)
- Cartlidge 2020 — *Cartlidge B.* Herodicus in Babylon: Greek Epigram and the Near East // *Mnemosyne.* 2020. № 73. P. 949–974.
- Conington 1863 — *Conington J.* (ed., comm.) P. Vergili Maronis Opera, with a commentary. Vol. II. London: Whittaker and Co./George Bell, 1863.
- Doukas 2020 — *Doukas I.* The Works of the Sea: Mapping the Itineraries of Imitation in Late Antique Epic // *Burrow C., Harrison S. J., McLaughlin M., Tarantino E.* (eds.) *Imitative Series and Clusters from Classical to Early Modern Literature.* Berlin/Boston: De Gruyter, 2020. P. 77–94.

- Edwards 1991 — *Edwards M. W.* (comm.) *The Iliad: A Commentary*. Vol. V: books 17–20. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991.
- Farrell 2008 — *Farrell J.* Servius and the Homeric Scholia // Casali S., Stok F. (eds.) *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali*. Bruxelles: Éditions Latomus, 2008. P. 112–131.
- Finzenhagen 1939 — *Finzenhagen U.* Die geographische Terminologie des Griechischen. Diss. Berlin, 1939.
- Förstel 1970 — *Förstel K.* Sprachliche Kriterien für eine innerhomerische Chronologie? // *Glotta*. 1970. № 48. P. 163–180.
- Frazer 1971 — *Frazer R. M.* Ἦγγιϋνος at *Iliad* XX.229 // *Glotta*. 1971. № 49. P. 24–27.
- Heitsch 1968 — *Heitsch E.* Epische Kunstsprache und homerische Chronologie. Heidelberg: C. Winter, 1968.
- Hense 1868 — *Hense C. C.* Poetische Personifikation in griechischen Dichtungen mit Berücksichtigung lateinischer Dichter und Shakespeare. Teil I. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1868.
- Hertz 1854 — *Hertz M.* Sinius Capito: Eine Abhandlung zur Geschichte der römischen Grammatik. Berlin: Oehmigkes Buchhandlung, 1854.
- Horsfall 2000 — *Horsfall N.* (ed., tr., comm.) *Virgil, Aeneid 7: A Commentary*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000.
- Horsfall 2016 — *Horsfall N.* *The Epic Distilled: Studies in the Composition of the Aeneid*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Hunter 2015 — *Hunter R.* (ed., comm.) *Apollonius Rhodius: Argonautica IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Knauer 1964 — *Knauer G. N.* Die *Aeneis* und Homer: Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der *Aeneis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- LfgRE* 1955–2010 — *Lexikon des frühgriechischen Epos / begründet von Br. Snell*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955–2010.
- Lightfoot 2014 — *Lightfoot J. L.* (ed., tr., comm.) *Dionysius Periegetes: Description of the Known World, with introduction, text, translation, and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LSJ* 1996 — *Liddell H. G. Scott, R.* A Greek-English Lexicon, revised and augmented by H. G. Jones, with the assistance of R. McKenzie and the cooperation of many scholars. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Menge 1959 — *Menge H.* Lateinische Synonymik. 5. Aufl., durchgesehen und erweitert von O. Schönberger. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Nelis 2001 — *Nelis, D.* *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Leeds: Francis Cairns, 2001.

- Nünlist 2020 — *Nünlist R.* Some Further Considerations on Herodicus' Epigram against the Aristarcheans (*SH* 494) // Rengakos A., Finglass P., Zimmermann B. (eds.) *More than Homer Knew — Studies on Homer and His Ancient Commentators in Honor of Franco Montanari.* Berlin/Boston: de Gruyter, 2020. P. 185–189.
- OLD* 1968 — Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Racine 2015 — *Racine F.* 2015. Servius' Greek Lessons // Archibald E., Brockliss W., Gnoza J. (eds.) *Learning Latin and Greek from Antiquity to the Present.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 52–64.
- SH* 1983 — *Lloyd-Jones H. Parsons P.* (eds.) *Supplementum Hellenisticum, indices confecit H.-G. Nesselrath.* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.
- Thilo, Hagen 1881–1884 — *Thilo G. Hagen H.* (eds.) *Servii Grammatici quae feruntur in Vergilii carmina commentarii.* Vol. I–II. Leipzig: B. G. Teubner, 1881–1884.
- van der Valk 1971–1987 — *van der Valk M.* (ed.) *Eustathii Episcopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentianae editi.* Vol. I–IV. Leiden: E. J. Brill, 1971–1987.
- van Groningen 1966 — *van Groningen B. A.* (ed., comm.) *Théognis: le premier livre édité avec un commentaire.* Amsterdam: N.V. noord-hollandsche uitgevers maatschappij, 1966.
- van Thiel 2014 — *van Thiel H.* (ed.) 2014. *Scholia D in Iliadem: proecdosis aucta et correctior secundum codices manu scriptos.* Köln.
- West 1966 — *West M. L.* (ed., comm.) *Hesiod: Theogony, edited with Prolegomena and Commentary.* Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Young 1971 — *Young D.* (ed.) *Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonymi aulodia, fragmentum teliambicum.* Leipzig: B. G. Teubner, 1971.

*Maria N. Kazanskaya* (Saint Petersburg)

THE HOMERIC FORMULA ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης  
AND ITS RECEPTION:  
ADAPTATION AND REINTERPRETATION IN THE *AENEID*

ABSTRACT: The article examines the reception of the Homeric formula ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης “on the broad back of the sea” in Greek and Latin poetry, and reconstructs (on the basis of scholia and lexical glosses) how Alexandrian exegesis evaluated this expression. Special attention is given to Vergil's adaptation of this formula in the *Aeneid*: in one context Vergil translates the expression neutrally, reproducing Homer's usage of εὐρέα νῶτα θαλάσσης to speak of the open sea, but omitting the metaphor of the sea's back (*Aen.* 7,

808–811); in another context, he faithfully reproduces the image, but applies it to the ridge of rocks on which Trojan ships were nearly wrecked (*Aen.* 1, 108–110).

**KEYWORDS:** epic formula, Homer, Vergil, Apollonius Rhodius, Alexandrian scholarship.

**NOTE ON THE AUTHOR:** Maria N. Kazanskaya, Ph.D., senior research fellow at the Department of Comparative and Historical Study of Indo-European Languages and Areal Linguistics of the Institute of Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg). E-mail: subura@mail.ru.

**РЕЗЮМЕ:** В статье прослеживается рецепция гомеровской формулы ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης «по широкой спине моря» в древнегреческой и латинской поэзии, а также восстанавливается его оценка в гомеровской экзегезе (особенно, александрийской). Особый акцент делается на адаптацию формулы в *Энеиде* Вергилия: в одном контексте Вергилий переводит выражение так, чтобы воспроизвести гомеровское употребление ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης применительно к открытому морю, но избавляется от метафоры (*Aen.* 7, 808–811); в другом контексте он воспроизводит образ, стоящий за гомеровским выражением, но применяет его, под влиянием александрийской критики, к подводным скалам, на которых чуть не разбились троянские корабли (*Aen.* 1, 108–110).

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** формула, Гомер, Вергилий, Аполлоний Родосский, александрийская экзегеза.

**ОБ АВТОРЕ:** Мария Николаевна Казанская, к.ф.н., старший научный сотрудник Отдела сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков и ареальных исследований Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург). E-mail: subura@mail.ru.

*Л. И. Акимова* (Москва)

## ВАЗОПИСЬ АПУЛИИ IV в. ДО Н.Э.: ГРЕКО-ИТАЛИЙСКИЕ «ПЕРЕВОДЫ»

С конца VIII в. до н.э. на плодородных землях Южной Италии и Сицилии стали основываться греческие колонии. Они в свою очередь возводили здесь же свои дочерние города, так что образовавшийся конгломерат переселенцев получил имя Великой Греции. Раннее искусство западных греков с запозданием следовало стилю метрополии, который был известен по огромному объему ввозимого импорта, в частности, ваз и терракот, но с середины V в. до н.э. в Италии при посредстве аттических мастеров было основано пять собственных вазописных школ, крупнейшей и самой продуктивной из которых была апулийская с центром в Таренте (создана в 440-е годы до н.э. — Carpenter 2009: 29; Robinson 2014: 218). Тарент — колония Спарты, основанная еще в 706 году до н.э., в эпоху классики и особенно при просвещенном правителе Архите Тарентском (428–347 до н.э.), математике, теологе и пифагорейце, стала богатейшим центром Великой Греции, гласно и негласно считавшимся столицей италийского мира. В самой Апулии жили многочисленные местные народы — мессапы, давнийцы, япиги, вокруг и на западном побережье Апеннин — оски, самниты, луканы, бруттии. К северу от Южной Италии располагались этруски и римляне. Греки, в силу своей враждебности к индигенам, узко понятого патриотизма и приверженности к авторитету метрополии, жили в постоянных военных столкновениях с местными народами (Astour 1985: 29).

До конца классической эпохи (рубеж IV–III вв. до н.э.) искусство западных греков продолжало интенсивно развиваться. Краснофигурные италийские вазы создавались почти исключительно для погребальных целей, но объем производства (десятки тысяч ваз) и в целом высокое качество произведений, при скромном похоронном обряде самих греков-переселенцев, говорит, что основная масса дорогостоящих памятников

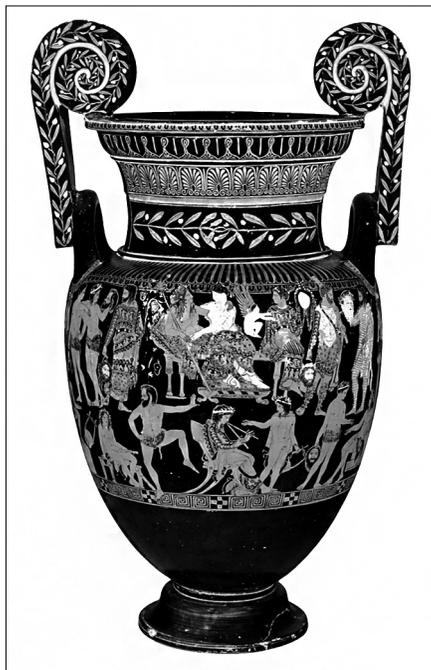
изготавливалась по заказам «варваров». Мастерские, главные из которых базировались в Таренте, со временем основали филиалы в апулийских центрах — Бари, Руво, Канозе и других, где местные аристократы создавали огромные подземные гробницы-гипогеи. В них были найдены вазы виднейших вазописцев — мастера Дария, Балтиморского мастера, мастера Подземного мира и мастера Патеры. Балтиморский мастер и последователи, по нынешним данным, определенно работали в Канозе, как и мастер Арпи (Robinson 2009: 179, 181), о котором ниже будет речь.

Греческие мастера, разумеется, желали, чтобы заказчики их поняли. Они широко включали в свои композиции сцены народной комедии, именуемые *фликами* (ср. Trendall 1989, Fig. 115, 120), изредка надписывали имена героев мифов (свидетельство образованности заказчиков), вводили в традиционные схемы элементы местной обстановки. Все это началось довольно рано, уже в первой четверти IV в. до н.э., но расширение тематики за счет включения местного антуража мало влияло на общий строй и дух искусства. Где-то в ритуальных сценах появлялись «самниты» или «оски» (ср. RVAp I, 1978: 389–390, Pl. 135, 1–2; одна из вазовых групп обозначена как «The Bearded Oscans Group»: Idem, 392–393) и местные типы сосудов в виде троцеллы/несториды (RVAp I, 1978: 249, Pl. 82, 1); где-то нарушалась исокефалия или не соответствовали норме размеры ритуальных вещей (например, корзинок со съестными дарами); где-то возникали воины-италики в военном облачении, но включенные в дионисийский контекст (ср. RVAp I, 1978: 357, Pl. 115, 3; Pl. 115, 5), или специально акцентировалась тема всадников. Но в целом это было греческое искусство, внешне мало отличимое от аттического.

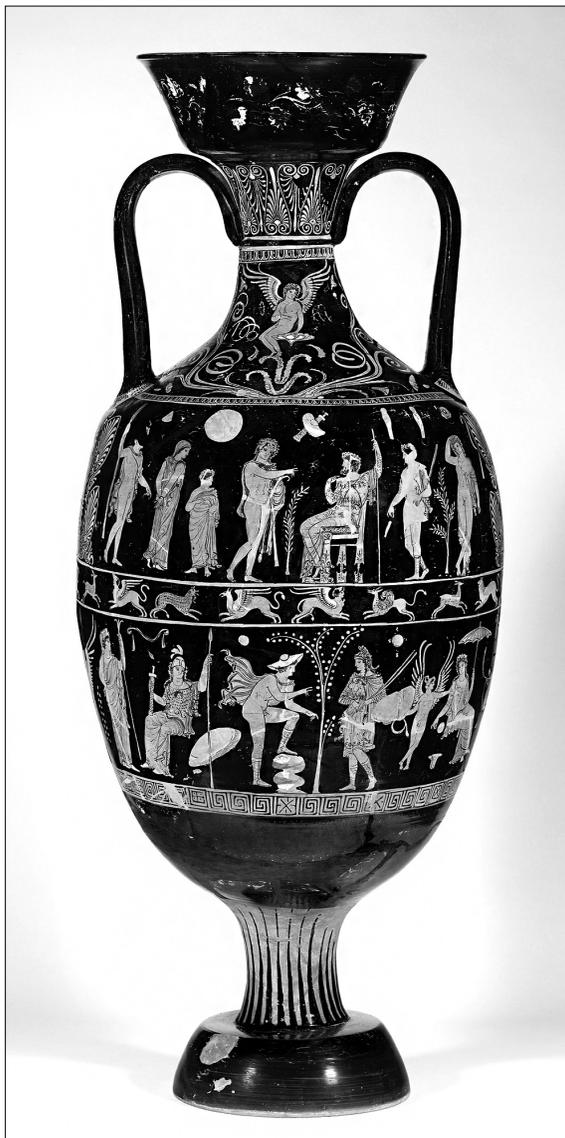
Сами же мифы и изображенные ситуации были не только не проще метрополийских, но, напротив, гораздо сложнее их. Апулийские вазописцы сочинили множество новых для искусства Греции иконографий, изобрели целый ряд неизвестных ранее композиционных схем, широко включили в вазописный репертуар темы греческой трагедии (особенно произведений Еврипида: у мастера Дария, виднейшего вазописца Поздней Апулии, известно не менее 12 ваз на темы трагедий Еврипида, см. Carpenter 2009: 155), и подняли сам вазописный жанр, в первой четверти IV в. до н.э. практически исчерпавший свой ресурс в метрополии, на новый художественный уровень. И такое сверхсложное искусство не только было признано италиками, на него был огромный, колоссальный спрос, не прекращавшийся вплоть до конца вазописи на рубеже IV–III вв. до н.э.

Апулийские вазы стали быстро приобретать монументальный размах (до 1–1,5 м в высоту), отдавалось предпочтение кратерам — «мужским» сосудам для смешивания вина с водой или огромным амфорам панафинейского типа. Причем, среди них стали выделяться «нарядные» (*The Ornate style*, в отличие от более скромных и многочисленных ваз «Простого стиля», *The Plain style*), многоцветные, с обильным употреблением накладной белой и коричневой краски, пурпура, золотистого разбавленного лака. Одна из наиболее поздних импозантных ваз афинян, волютный кратер мастера Прономоса (Неаполь, НАМ. Инв. 3240), ок. 400 до н.э. (Boardman 1995, Fig. 323. В. 75 см) (ил. 1), демонстрирует истоки «роскоши» апулийских ваз. Он представляет Диониса и Ариадну в верхнем регистре, окруженных актерами, готовящимися к постановке сатировой драмы; внизу играет на флейте сидящий актер Прономос, давший имя мастеру. Действо цельное, единое, и несмотря на многосоставность, не требует большого напряжения для восприятия.

Именно такой вид ваз, редкий в Афинах, получил предпочтение в Апулии IV в. до н.э. Но он претерпел ряд модификаций: кроме монументализма и богатства росписи, заметны композиционные отличия. Изображение стало делиться на два регистра фигурным или декоративным фризом с разными сюжетами — ср. берлинскую амфору мастера Дария (инв. F 3240), ок. 340–320 до н.э. (Dangerous Perfection 2016, No 5, p. 103–107): внизу Суд Париса,верху Суд Креонта над Антигоной (ил. 2), тогда как в Аттике сюжет обычно был один и строился вокруг центральной группы главных героев. В Италии сюжеты разные, связь между ними сложная, условно-ассоциативная: например (на вышепри-



Ил. 1.



Ил. 2.

веденной вазе) — посмертный суд, через который проходит душа умершего, в двух разных формах: суд богов внизу и суд людей сверху.

Но если даже сюжет был один, он часто строился не в центрической схеме, а иначе — например, по дуге, как на Кратере Амфиарая (RVAr II, 1982: 496, Pl. 177, 1) (ил. 3), где открывает изобразительный ряд Фурия, будущая мстительница за предательство Амфиарая Эрифиллой, подкупленной ожерельем Гармонии, а заканчивается он стоящим над Фурией Паном, очень значимым италийским богом. Такие кратеры стали снабжаться двумя парами маскарон с горгонейонами в волютах ручек, нередко на лицевой стороне белыми, на реверсе черными, и головками лебедей на стыке тулова с шейкой, также бело-черными. Очень сло-



Ил. 3.

жен ряд богов, практически не связанных с сюжетом, но включающий по неизвестным причинам седовласую няню двух сыновей Амфиарая. В целом ясно, что Амфиарай, которого Зевс низвергнет под землю живым (Apollod. III. 6. 8), нисходит в Первомир со своей колесницей, как погасшее солнце, а на шейке вазы новый солнечный бог, Гелиос, напротив, восходит. Это обещание спасения.

Вазы-космосы такого типа настолько сложны, что ни одна из них еще не получила исчерпывающего объяснения, а один из ученых-интерпретаторов, американский профессор-филолог Генри В. Р. Смит, автор единственной, посмертно изданной монографии на эту тему — «Funerary Symbolism of Apulian Vases» (Smith 1976) — получил ряд отрицательных отзывов и упреки в «идиосинкразии» (ср. Sparkes 1979, p. 336).

Большинство упомянутых нововведений в искусстве считается заслугой одного выдающегося творца — мастера Илиуперсиса, работавшего во второй четверти IV в. до н.э. (RVAp I, 1978: 185–192). Вазописец «перевел» с греко-аттического на греко-италийский язык и форму ваз, и их структуру, и трактовку сюжета, и целый ряд тем. Дальнейшее развитие апулийской вазописи пошло в направлении, указанном этим мастером и ориентированном на местных заказчиков.

Важнейшим его открытием стало помещение на реверсах кратеров изображений погребальных *стел* или т.н. *наисков* (от греч. *ναός*) — надгробий в виде храма с изображением умершего. Хотя начало сцен в некрополе на вазах связано с краснофигурными лекифами мастера Ахилла (работал в Афинах во второй четверти V в. до н.э.), самым высоким и поэтическим их выражением стали белфонные лекифы 430–400 гг. до н.э. Их композиции включают не только родственников, пришедших на могилу совершить ритуал, но и незримо возникающие образы умерших, их *эйдолоны* (ср. Kurtz 1975, Pl. 26, 1; 30,2; 36, 2 etc.) (ил. 4а). Первые апулийские сцены в некрополе пытались повторить этот опыт. Они изображали статуи умерших на постаментах, вокруг которых хлопчут родственники (в Греции всегда женщины), их надгробные стелы и пилоны, обвязываемые траурными лентами и уставляемые разными дарами (ср. RVAp I, 1978: 192, Pl. 60, 2); появлялись даже фигуры вроде старика-отца на подкосившихся ногах, которого поддерживает юноша (RVAp I, 1978: 203, Pl. 65, 1), и в редких случаях, как у самого мастера Илиуперсиса, один из присутствующих, сидящий спиной к надгробию, тоже представляет *эйдолон* умершего, но лишенный эфемерности образов белых лекифов (ср. RVAp I, 1978: 193, Pl. 61, 2; 197, Pl. 63, 2 — ил. 4б).

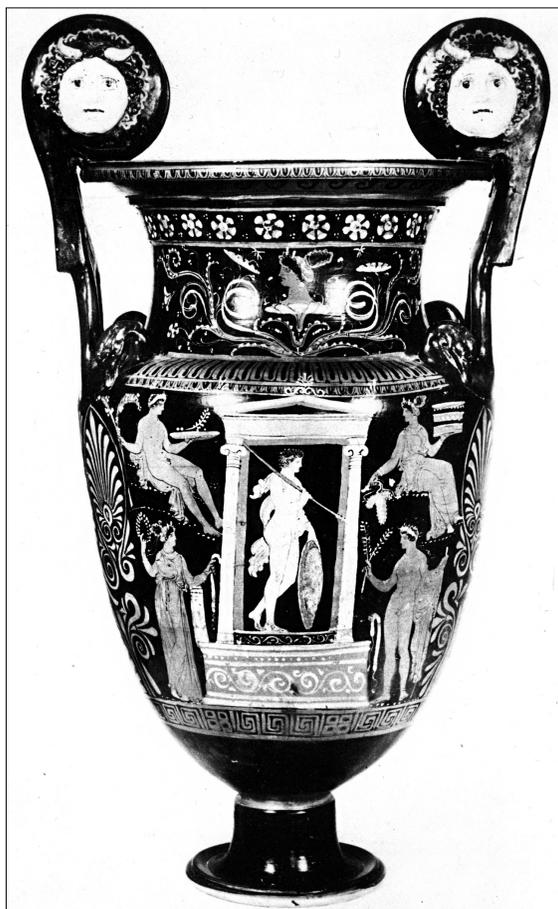


Ил. 4а.



Ил. 4б.

Компромиссные варианты такого рода существовали недолго, завершившись созданием определенного «канона». Он заключался в центрическом помещении наиска, с парными фигурами дароносцев по сторонам (RVAp II, 1982: 457, Pl. 161, 1) (ил. 5). Зона умершего стала жестко изолироваться от сферы живых: контуры наиска редко пересекались материальными телами, хотя у самого мастера Илиуперсиса такой регулярности еще не наблюдалось: его фигуры могли выходить из сферы памятника в реальную среду (ср. RVAp I, 1978, Pl. 61, 1; Pl. 63, 1;



Ил. 5.

Pl. 63, 2 etc.). Воцарилась строгая дифференциация миров, и дароносцы, пришедшие почтить память умершего, утратили характерные признаки *возраста и родственных связей с ним*. Ваз с наисками известно около 700, и на всех мы видим, за редкими исключениями, две категории персонажей — *обнаженных юношей и богато одетых женщин*, стоящих по сторонам надгробия в двух или трех ярусах. Это не родственники, не близкие и друзья, а некие имперсональные фигуры почитателей, несущих умершему символы спасения и жизни, со временем все более многочисленные: ритуальные предметы становятся важнее антропоморфных фигур. Несут ларцы, зеркала, веера, цветы и ветви, патеры и виноградные гроздья, но чаще всего — *венки*, для венчания с богиней-спасительницей, *тениш* — символ связей, присущих космосу, и большие плоские *фиалы* (для возлияний или позднее для еды), в которых нередко появляются один-два листа, символы новой жизни в виде растения.

Отвлеченность и имперсонализм апулийских сцен в некрополе выступают резким контрастом по отношению к живым, трепетным образам аттических белых лекифов, что свидетельствует о формировании здесь иного отношения к смерти. Казалось бы, местных заказчиков должны были особенно трогать афинские сцены прощания близких в некрополе, их непобедимая скорбь, однако, здесь, напротив, с середины IV в. до н.э. воцаряется трафарет; отсутствует передача каких-либо чувств — как умерших, так и живых.

Слово *адорант* (англ. *votary, worshipper, adorant*) обычно применяется к посетителям святилищ, тем, кто приходит почтить дарами *богов*. Индивидуальность в таком случае присуща лишь божеству, личности людей нивелируются. Но к апулийским посетителям некрополя слово «адорант», на наш взгляд, вполне применимо. Предположение, что окружающие наиск дароносцы — члены некоего мистериального сообщества, к которому принадлежал умерший при жизни, пока не имеет никаких оснований, и остается неясным, почему в их составе только богато одетые женщины и обнаженные юноши. Дионисийские черты, говорящие о распространении в Италии мистериальных культов Диониса (виноград, плющ, фиасы, симпосиасты) — серьезный вопрос, связанный с огромным числом дионисийских изображений на вазах Простого стиля, но явных атрибутов дионисийства у апулийских адорантов «роскошных» ваз, как правило, нет — ни тирсов, ни тимпанов, ни факелов.

Правда, известен один удивительный случай, когда среди дароносцев появляются *боги*. Так, на волютном кратере в Бари (RVAr I, 1978: 420–421. Pl. 154, 4–5) вазописца, близкого к мастеру Ликурга, одного из крупных художников среднеапулийского периода (ил. 6), видим наиск с обнаженным юношей с длинным копьем, которого пришли почитать Гермес и Аполлон. Первый стоит у лутерия, символа вод и хаотической среды, из которой он вывел умершего в сферу космоса. Аполлон же сидит напротив, в верхнем ярусе; он играет на лире, связанной с небесной гармонией. Рядом лежит отброшенная фиала, знак прекращения связей с миром хаотических вод. Если боги почитают умершего, значит, конца как такового нет, боги и люди связаны непрерывной цепью смертей и рождений, о чем писал уже Гераклит Эфесский, — ср. фр. 47 (62 DK):



Ил. 6.

«Бессмертные смертны, смертные бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают» (Фрагменты 1989: 215–216); ср. также Фр. 33 (60 DK): «Путь вверх-вниз один и тот же» (Там же, 204–206). В Греции обожествление — исключительный случай, но известный как раз для Спарты, метрополии Тарента (о законодателе Ликурге, VII–VI вв. до н.э. см.: Андреев 2008: 274–276); в Италии наделялись божественными почестями религиозные философы и мистики (Фрагменты 1989: 139–145 [Пифагор], 333 (66), 334 (71) [Эмпедокл]).

Наиски как форма надгробного сооружения в Греции единичны, в Таренте же они были нормой; они заполняли некрополь, находившийся здесь прямо в черте города, в восточной его части (Polyb. VIII. 28; Carter 1975: 9; 13, note 36); многочисленные фрагменты их скульптурного и архитектурного убранства исследованы Джоном Картером (Carter 1975). Наиски действительно могли восприниматься как «храмы» обожествленных умерших, ведь не все из них попадали в мрачный таламос Персефоны. На ряде апулийских ваз Персефона спорит из-за Адониса с Афродитой, и Афродита побеждает ее (ср. RVAp II, 1978, Pl. 174, 2; Pl. 175, 1), хотя апулийская Персефона, тесно связанная с «пенорожденной», в отличие от аттической, имела доступ к верховным богам и сама была в их числе. Еще у Парменида из Элеи, выдающегося италийского философа первой половины V в. до н.э., Афродита, «причина богов», сотворившая первым Эрота, жила в центре нерушимого и невозмутимого, безначального космоса, посылала души «то из видимого мира в невидимый, то наоборот» (Фрагменты 1989: 293 [13]). Тут и там мы встречаем в Апулии олимпийских богов, держащих на коленях *фиалы для возлияний* умершим: это Эрот (ср. RVAp II, 1982: 526, Pl. 191, 5), Аполлон (Trendall 1989, Fig. 179), Гермес (RVAp II, 1982: 539, Pl. 203, 3; 876, Pl. 336, 5), Афина (RVAp II, 1982: 876, Pl. 336, 5), Дионис (ср. RVAp II, 1982, Pl. 296, 3), Аид (ср. RVAp II, 1982, Pl. 271, 1), Афродита (ср. RVAp II, 1982, Pl. 187, 3). Божество с погребальной фиалой — чисто апулийское явление; оно важно как указание на связь богов и смертных. Уже количественное сопоставление показывает, что к сфере смерти-воскресения в Италии более других были причастны *Дионис, Эрот и Афродита*.

При доминанте Диониса здесь все же нет одного-единственного умирающего и воскресающего бога, как Осирис в Египте, Адонис в Сиро-Финикии, Аттис во Фригии. Умирают и возрождаются все, но главным образом боги-мужчины. Иногда умершего в наиске замещает его воору-

жение (ср. RVAp II, 1982: 568, Pl. 214, 1) — как символическое указание на гибель в войне; иногда балюстр (RVAp I, 1978: 214, Pl. 68, 1) — вещный символ бога, обычно Аполлона; но чаще всего цветок, *растение* (ср. RVAp II, 1982: 557, Pl. 208, 6); цветы прорастают из человеческих голов, прорастающих, в свою очередь, из цветов. Смерть для италийцев не была чем-то конечным, они включались в круг пифагорейского метемпсихоза; в посмертных превращениях одной из предпочтительных форм была метаморфоза *в лавр* Аполлона (Ael. De nat. an. XII. 7). Введенная мастером Илиуперсиса тема *богини-цветка*, вырастающего в волшебном саду, развитая в Апулии с необычайной пышностью и блеском (ср. RVAp I, 1978: 862, Pl. 321,2) (ил. 7), говорит, что и главная прародительница италийцев, Владычица вод Афродита (известная у мессапов как *Ana Aprodita*, см. Naas 1962: 27–51; Smith 1976: 50), тоже умирала и возрождалась. Чудесный апулийский сад, пленивший все Средиземноморье вплоть до Боспорского царства, судя хотя бы по росписям многочисленных эллинистических гробниц, остался одной из высочайших вершин позднего греческого искусства. Вероятно, почвой для таких представлений стало орфико-пифагорейское учение, широко распространенное в Южной Италии с VI в. до н.э. и захватившее собой



Ил. 7.

местные народы. Не случайно и единственное изображение умершего с орфическим текстом в руке, в присутствии самого Орфея, известно на апулийской вазе — амфоре мастера Ганимеда в Базеле, 340–320 до н.э. (Античный музей и собрание Людвига — Schmidt 1975: 112).

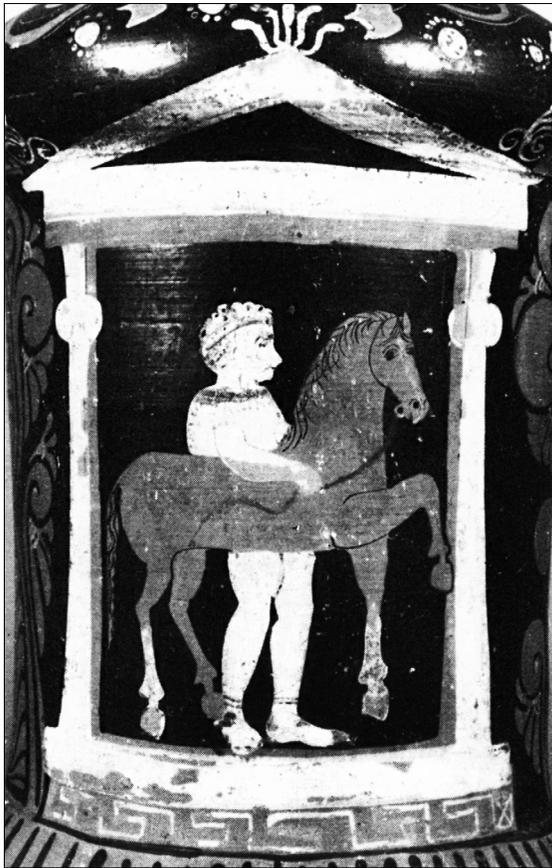
Но «переводами» занимались не только греки-италийцы. «Переводы» делали и местные ремесленники, давнийцы, мессапы и представители прочих этнических групп, вошедших в орбиту влияния апулийского искусства. Наиболее яркий случай представляет давнийская Каноза, у которой были собственные прочные корни в искусстве, давшие в IV в. до н.э. при соединении с греко-апулийской традицией редкостный результат — большие аски с многочисленным терракотовым декором в виде отдельно стоящих фигур и крупных лошадиных протом, как бы вырывающихся изнутри сосудов (см. в кн.: Gagnebin 1972), а к концу IV в. до н.э. еще и с акварельным декором. Это «полуварварское» искусство, создававшееся в среде, где работали виднейшие апулийские вазописцы-греки, по-своему законченно и совершенно.

Не детализируя здесь случай Канозы, остановимся на тех вариантах, где местные мастера стремились воплощать свои мысли и образы по-эллинически, делая «перевод» с местно-италийского на греческий. Надо заметить, что уже в системе росписи главного «переводчика» с греко-аттического на греко-апулийский, вышеупомянутого мастера Илиуперсиса, заметны отступления от нормы, что заставляет задуматься о его происхождении — возможно, он был выходцем из среды греко-италиков. Отличный, смелый рисовальщик, в способах компоновки фигур и организации предметной среды он явно допускает вольности, отсутствующие у других современников: прирастание форм друг к другу; резкое сокращение предметов в ракурсе; пересечения и напластования объемов; разрастание архитектурно-предметных форм (храмы, алтари, треножки, лутерии и т.д.). Его композиции перенасыщены фигурами, не всегда органично размещенными на фоне: масса теснит пространство, материя — дух. В ходе эволюции он стремился «выправить» свое творчество в соответствии с греческой эстетикой, однако, инициированное им направление «материализации» апулийских сцен интенсивно развивалось вплоть до конца IV в. до н.э. В поздних росписях буквально все заполнено «материей», свободного пространства почти нет, и это не только следствие общего движения позднеклассического искусства Греции, но и специально греко-италийского.

Процесс интеграции представителей италийских этнических групп в среду греческих вазописцев Италии пока не прослежен, и ведущие знатоки апулийской вазописи, Дейл Тренделл и Александр Кампидоглу, не ставили этот вопрос (RVAr II, 1982). Касательно вазописи поздней Апулии ими многократно отмечен процесс «варваризации» росписей, но выглядит он так, будто «варваризировались» только сохранявшие чистоту греческой крови апулийские мастера. Действительно, такой процесс не мог не иметь места. Для своего фундаментального компендиума Д. Тренделл и А. Кампидоглу отбирали всё наиболее показательное и «классическое», но даже сквозь эту идеализирующую пелену прорываются робкие, неумелые, совершенно негреческие опыты передачи местных идеалов в «греческом стиле». Даже фигуры людей стали утрачивать «человеческий облик» (ср. Trendall 1989: 102: «the faces are barely recognizable as human» — о Rennes Painter, последователе упомянутого ниже мастера В.М.Ф 339).

Южная Италия, и, в частности, Тарент, в последние десятилетия IV в. до н.э. переживали тяжелые времена борьбы со стремительно росшим Римом. Примечательно, что собственных сил у крупнейшего центра Великой Греции, с населением не менее восьмисот тысяч человек, не хватало, и греки вынуждены были призывать на помощь метрополию. На их зов являлись спартанский царь Архидам III (343–338 до н.э.) и спартанский полководец Клеоним (303 до н.э.), оба погибшие в боях за Тарент, затем Александр Молосский (343–330 до н.э.), македонец, дядя Александра Великого, и эпирский царь Пирр. Но могучий Рим одолел Тарент, и в 209 году до н.э. греко-италийская твердыня пала.

В таких условиях вазописцы все дальше уходили из родных городов вглубь земель индигенов, их мастерство понемногу сходило на нет, но деградация профессионального искусства все же не имеет ничего общего с неумением строить формы и рисовать фигуры. Здесь явно на авансцену все активнее начинают выдвигаться местные италийские ремесленники. Их опыты очевидны в трактовке одной из любимых местных тем — спешившегося всадника в наиске. Мастер В.М.Ф. 339, расписавший амфору в Национальном археологическом музее Неаполя, инв. 82349 (ил. 8), явно писал не «карлика» («dwarf by horse in naiskos» — RVAr II, 1982: 1032, Pl. 399, 5–6), а обычного юношу, стоящего в храмике рядом с конем. Но и конь, и человек в жестко очерченной архитектуре переданы неумело, почти гротескно или по-детски наивно. Это работа италика, допущенного к росписи ваз вполне греческой



Ил. 8.

формы, с сохранением всей принятой декоративной системы (членение на тулово, шейку и венчик). По поводу таких поздних ваз Д. Трендэлл писал, что они «are... often so badly drawn as to suggest that their painters were not Greeks but natives originally employed for minor tasks in the workshop, and quite incapable of anything beyond hack work» (Trendall 1989: 102). Примечательно, однако, что Эрот с веером на реверсе вазы не выдает столь очевидной неумелости, и его сидение тектонически более убедительно, чем композиция лицевой стороны. Возможно, реверсы в данной мастерской расписывали другие мастера, греки.

Но мастера-италики мало-помалу овладевали вазописной премудростью. Примером их может служить колоколовидный кратер Группы Британского музея F 63 в Лувре (инв. К 404) (ил. 9), с изображением Ореста и Пилада в Тавриде, где жрицей Артемиды, приносившей в жертву чужеземцев, была сестра Ореста Ифигения. Во-первых, взята сложная популярная тема. Во-вторых, приложено немало сил для ее решения. Храм показан на плоскости с развернутыми торцами, на фоне которых видны Артемида и Ифигения, а оба юноши — внутри на черном фоне. Очевидно неумение изображать фигуры и формы в пространстве, артикулировать элементы композиции. Но работа по-своему оригинальная, тщательно исполненная. Форма кратера — классическая италийская, ее делал грек, расписавший и второстепенные детали.



Ил. 9.

Ассимиляция греков-апулийцев в местной среде — весьма вероятное явление, и начался этот процесс, по-видимому, уже давно, еще во времена мастера Илиуперсиса (если не раньше). Предположительно широкое проникновение в художественную среду италиков в последние десятилетия IV в. до н.э., с одной стороны, вело к снижению художественного уровня продукции, но, с другой стороны, такие «переводы»

могли получать и обновленный, модифицированный смысл. Мастера-италики, давно вошедшие в среду апулийской вазописи, в отличие от большой массы неофитов типа мастера В.М. F 339, вынужденных осваивать азы искусств *ab ovo*, открывали новые пути в одряхлевшем и идущем к своему концу жанре.

Среди этих мастеров уже Д. Тренделлом и А. Кампитоглу был отмечен большой оригинал — мастер Арпи, названный по находке его ваз в гробнице, открытой в 1972 году в местечке *Arpino*, древнем *Arpi*, близ Фоджи (RVAp II, 1982: 922). Вопрос о его происхождении авторами не ставился — как и вопрос о происхождении двух других виднейших поздних вазописцев — Балтиморского мастера и мастера Патеры, работавших, как отмечалось выше, в Канозе и Руво (т.е. в давнийской глубинке) и явно имевших там мастерские. Многочисленная продукция этих мастерских не позволяет думать, что там трудились исключительно греки-гончары и греки-вазописцы (разумеется, *западные* греки, италийцы). Подчеркнем все же важный момент, что формы ваз до последних дней оставались греческими, без проникновения в их репертуар местных керамических типов.

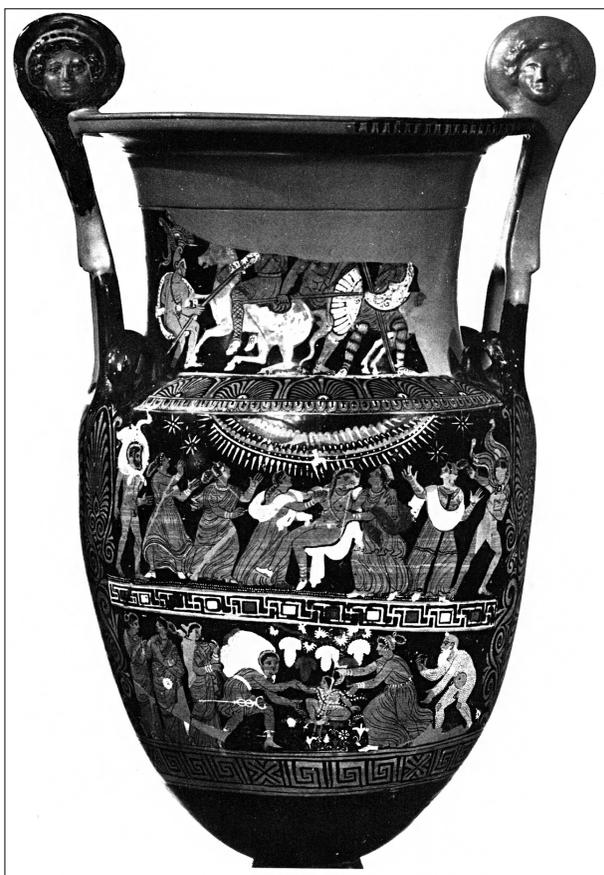
Внешне композиции мастера Арпи выглядят вполне традиционно, с устоявшимися сюжетами: наиски с фигурами умерших, мчащиеся колесницы, адоранты с ритуальными предметами, Эроты, украшающие венец Афродиты. Поле ваз плотно заполнено фигурами, оставляя минимум свободного фона, с массой стоящих, несомых, находящихся в руках или упавших на землю предметов. Вещи теснят людей, завоевав равноценность с ними своего бытия в композиции и пытаясь далее упрочивать свою «автаркию». Примечательна живость композиций, обычно у местных мастеров стремящихся к застылости. У мастера Арпи Эроты и умершие стремительно бегут, лошади резво мчатся, как бы паря над линией почвы; Данаиды с горячей поспешностью выливают воду в большой сосуд, заключенный в наиске-крене Подземного мира; дароносцы у наиска сидят, живо общаясь друг с другом. Греческая выучка и мастерство рисунка сомнению не подлежат, как и композиционная структура. Но при этом нельзя не заметить бесспорные отличия от других мастеров — в выборе сюжетов, в иконографии отдельных сцен и фигур, в пропорциональной системе человеческого тела, в передаче настроения.

Весьма своеобразен сюжет с Данаидами на ранней гидрии мастера Арпи в частной коллекции Неаполя (RVAp II, 1982, p. 923, Pl. 358) (ил. 10), где девушки с гидриями на головах теснятся у наиска-крены,



Ил. 10.

поставленной в центре лицевой стороны; они выливают воду в большой, врытый в землю пифос, относительно которого ведется дискуссия: Данаиды они, т.е. наказанные за мужеубийство дочери Даная, или же благодетельные прислужницы Персефоны (Keuls 1974). Не менее интересен и сюжет смерти Семелы, произведшей на свет недоношенного младенца Диониса — на волютном кратере, ранее в Базеле (RVAr II, 1982: 925, Pl. 362) (ил. 11). Композиция строится в два регистра — внизу рождение бога, по сторонам которого Гермес с небожителями и Старый Силен с нимфой Нисы. Вверху же смерть Семелы, полулежащей



Ил. 11.

на ложе, с двумя прислужницами по сторонам и другими свидетелями гибели фиванской царевны, в состоянии крайней ажитации. Выше на крупной высокой шейке — амазонамахия, тоже из плотно сомкнутых фигур. Такие композиции не имеют иконографических предшественников; они сочинены самим мастером Арпи и являются его оригинальным вкладом в апулийскую сюжетику.

Но еще поразительнее сцена освобождения Геры Гефестом из знаменитого трона на амфоре в Фодже (инв. 132723; RVar II, 1982: 925, Pl. 360, 2) (ил. 12). Тема, известная в Аттике с VI в. до н.э. (ср. Вазу Франсуа из Вульчи, ок. 560 до н.э., во Флоренции, Археологический музей) и давно забытая искусством, воскресает у мастера Арпи в новой, свежей трактовке. Гера со скипетром сидит на пышном троне, к ней подлетает Эрот, вокруг стоят олимпийцы. Что удивительно, Гефест имеет вид не полноценного мужа-божества, а чернобородого карлика-волшебника с маленьким молотом в руках. Над сценой висят два букrania — знак сакрального действия, перехода из состояния смерти в состояние жизни.



Ил. 12.

Лица богов у мастера по традиции типизированы и идеальны, но сами плотные фигуры укороченных пропорций с крупными большими глазами головами в печальном наклоне появляются в Апулии впервые, как и сочетания спокойно стоящих фигур в плащах со взвывающимися кверху концами (ср. Арес), с неожиданно огромными кистями рук (Гера, Афина; ср. жест лапифянки на фризе кентавромахии в храме Аполлона в Бассах — Boardman 1995a), которые многократно повторены мастером Арпи на другой его гидрии, в Фодже (инв. 132726; RVar II, 1982: 925, Pl. 361), со сценой убийства Ниобид Аполлоном и Артемидой.

Безусловно, это греческое (западногреческое) искусство, большого оригинального мастера, настоящего творца. Однако, не менее безусловно, что в этом искусстве смело звучит совершенно негреческий голос — голос италика — с его приверженностью к «материнской» теме (обилие женских фигур), с нарочитым отступлением от классических пропорций (укрупнение голов и рук, оплотнение всей массы человеческого тела), с его «материализацией» греческой духовности, появлением странных согбённых фигур почти совершенно раннехристианского вида (одна из Данаид; Гермес в сцене рождения Диониса, со вздувшимся, как парус, плащом) (см. ил. 11) и невиданными ракурсами (летающий в пространстве к ногам лошади, из глубины наружу, убитый Данаид — RVar II, 1982, Pl. 361b). При этом тоже, как в раннехристианской поэтике, возникают симметричные группы фигур, как бы «геральдические блоки»: Гермес и нимфа Нисы по сторонам младенца Диониса; два Эрота по сторонам сидящего Диониса с Ариадной, на шейке базельского кратера (RVar II, 1982, Pl. 362b); коленопреклоненный воин между двумя конными амазонками, на пелике в Фодже (RVar II, 1982, Pl. 360, 2a).

Поздние апулийские вазы такого рода открывают путь искусству нового мира — эпохе эллинизма с ее столкновением страстей и сил космоса; Римской эпохе с ее интересом к судьбе неповторимой личности; раннехристианской эпохе с ее переводом плана бытия из сферы материи в сферу духа; Раннему Средневековью, с его наивным, свежим взглядом на мир и людей; Проторенессансу и Раннему Возрождению, к сопоставлению с которыми просятся фигуры мастера Арпи с их самодовлеющей «тектоникой» и плоскостными пышными уборами, прошитыми богатым узорочьем. Витторе Карпаччо, Джентиле да Фабриано, Беночцо Гоццолли и другие мастера кватроченто как будто возродили персонажей мастера Арпи в своем искусстве.

Установление и конкретизация таких связей — дело будущего. Мы же остановимся на констатации самого факта признания огромных потенций искусства Южной Италии и его пока не подтвержденного конкретно, но реально провидимого колоссального влияния на искусство позднейшего времени.

Проблема «перевода» в изобразительном искусстве Южной Италии IV в. до н.э. (на примере Апулии) прослежена нами весьма условно в ее «триадном» аспекте: 1) как «перевод» с греко-аттического на греко-италийский (с третьей четверти V в. до н.э.), если принять во внимание усвоение опыта метрополии колонистами западной Греции; 2) как «перевод» с греко-италийского на местно-италийский (начиная с мастера Илиуперсиса, вторая четверть IV в. до н.э.), для оптимизации отношений мастеров Тарента, Бари, Руво и Канозы с заказчиками-италиками; 3) как «перевод» с местно-италийского на греко-италийский (мастер Арпи, последняя треть IV в. до н.э., малые мастера конца IV в. до н.э.), в период угасания греческого искусства вазописи, для возобновления его жизненных сил.

Ввиду полного отсутствия исследований антиковедов в этом направлении многое видится пока лишь в самом общем свете, и контуры отдельных явлений неясны. Очевидно лишь то, что все выделенные группы и мастера в компендиуме Д. Тренделла и А. Кампитоглу не представляют собой однозначно-греческих фигур: греческие творцы на италийской почве неизбежно должны были ассимилироваться с местными «индигенами». Насколько энергично шел такой процесс и как именно, отчасти покажет анализ (и археологическая реконструкция) состава некрополей отдельных апулийских центров и самого Тарента, который сейчас успешно проводится. Но главное все же — исследование изобразительных форм, структуры композиции, стилистических феноменов, без которых признаки творчества италийцев и италиков, а также продуктов сложной ассимиляции тех и других выяснить вряд ли удастся.

Перевод формальный — с языка на язык — сопровождался переводом содержательным: предмет речи получал при этом иной контекст, воспринимался иначе, чем в «оригинале». Очень долго смысл таких «переводов», особенно с греко-аттического на греко-италийский не улавливался, поскольку внешне вроде бы мало что менялось, и искусство западных греков до недавнего времени включалось в хрестоматии и исследования по античному искусству на правах чисто эллин-

ского (см. Carpenter 2009: 27). На деле же постепенно перестраивалась вся система памятников — содержание искусства *италийцев* (*Italiotas*, греков Южной Италии) и *италиков* (*Italics*, местного населения) становилось совершенно иным.

Связи с метрополией для западных греков были решающей силой. С закатом классической культуры Греции они стали катастрофически слабеть. Эллинские нравы дичали в новой среде. Уже давно главный принцип эллинской этики «ничего слишком» утратил силу. По словам Эмпедокла (V в. до н.э.), «Акрагантцы живут в такой роскоши, будто завтра умрут, а дома строят так, будто собираются жить вечно» (Фрагменты 1989: 332 [63]). Показательна история италийского города Сибариса, погибшего «из-за роскоши». Жители Посейдонии, завоеванной римлянами и переименованной в Пестум, раз в году на общем празднике плакали, вспоминая, что и они когда-то были греками. Италийские греки, никогда не забывавшие родину, постоянно ездили в метрополию отмечать великие праздники, Олимпийские и прочие игры, дарить посвящения в общегреческие святилища, аплодировать великим актерам (Astour 1985: 29). К концу IV в. до н.э. эти связи оборвались. Но в последнее столетие существования независимой Эллады в нее влила новые силы молодая, живая и благодарная культура Южной Италии, не только продлившая ей жизнь, но и передавшая память о ней Средиземноморью и всей Европе.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Андреев 2008 — Андреев Ю. В. Архаическая Спарта. Искусство и политика / Подготовка издания: Л. С. Широкова, Л. М. Уткина, Л. В. Шадричева. СПб., Нестор-История, 2008.
- Фрагменты 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Astour 1985 — Astour M. Ancient Greek Civilization in Southern Italy // The Journal of Aesthetic Education, 1985 (Spring). Vol. 19. No. 1. Special Issue: Paestum and Classical Culture: Past and Present. P. 23–37.
- Boardman 1995 — Boardman J. Athenian Red Figure Vases. The Classical Period. L.: Thames and Hudson, 1995.
- Boardman 1995a — Boardman J. Greek Sculpture. The Late Classical Period. London: Thames and Hudson, 1995.

- Carpenter 2009 — *Carpenter T. H.* The Darius Painter: Text and Context // S. Schmidt, J. Oakley (Hrsg.). *Hermeneutik der Bilder: Beiträge zur Ikonographie und Interpretation griechischer Vasenmalerei*. München: C. H. Beck, 2009. P. 153–159.
- Carter 1975 — *Carter J. C.* The Sculpture of Taras // *Transactions of the American Philosophical Society*, 1975. Vol. 65. No. 7. P. 1–196.
- Dangerous Perfection 2016 — *Dangerous Perfection. Ancient Funerary Vases from Southern Italy* / Ed. by Ursula Kästner and David Saunders. Los Angeles: The Paul Getty Museum, 2014.
- Gagnebin 1972 — *Gagnebin B.* *Céramique insolite de l'Italie du sud: les vases hellénistiques de Canosa*. Brussels: Musée d'art et d'histoire, 1972.
- Haas 1962 — *Haas O.* *Messapische Studien. Inschriften mit Kommentar, Skizze einer Laut- und Formenlehre*. Heidelberg: Winter, 1962.
- Keuls 1974 — *Keuls E.* *The Water Carriers in Hades: A Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity*. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1974.
- Kurtz 1975 — *Kurtz D.* *Athenian White Lekythoi. Patterns and Painters*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Robinson 2009 — *Robinson E. G. D.* Workshops of Apulian Red-Figure Outside Taranto // *EUMOUSIA: Ceramic and Iconographic Studies in Honour of Alexander Cambitoglou*. / Ed. by J.-P. Decoedres. Sydney: Meditarch, 1990. P. 179–193.
- Robinson 2014 — *Robinson E. G. D.* The Early Phases of Apulian Red-figure // *The Regional Production of Red-figure Pottery: Greece, Magna Graecia and Etruria* / Ed. by Stine Shierup and Victoria Sabetai. Aarhus, Aarhus University Press, 2014. P. 218–234.
- RVAp I, 1978 — *Trendall A. D., Cambitoglou A.* *The Red-Figure Vases of Apulia. Vol. I. Early and Middle Apulian*. Oxford: Clarendon Press, 1978. (Oxford Monographs on Classical Archaeology.)
- RVAp II, 1982 — *Trendall A. D., Cambitoglou A.* *The Red-Figure Vases of Apulia. Vol. II. Late Apulian*. Oxford: Clarendon Press, 1982. (Oxford Monographs on Classical Archaeology.)
- Schmidt 1975 — *Schmidt M.* Orfeo e orfismo nella pittura vascolare italiota // *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (1974)*. Napoli: Arte tipografica, 1975. P. 105–137.
- Smith 1976 — *Smith H. R. W.* *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting* / Ed. by J. K. Anderson. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. (University of California Publications in Classical Studies, 12.)
- Sparkes 1979 — *Sparkes B. A.* Review of: *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting* by H. R. W. Smith. Ed. by K. A. Anderson. Berkeley, Los Angeles, London, 1976 // *The Classical Review*, 1979 (October). Vol. 29. Iss. 2. P. 336.
- Trendall 1989 — *Trendall A. D.* *Red Figure Vases of South Italy and Sicily*. London: Thames and Hudson, 1989. (World of Art.)

## СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Волютный кратер из Руво мастера Прономоса с изображением Диониса, Ариадны и флейтиста Прономоса. Ок. 400 до н.э. Неаполь, НАМ. Инв. 3240.
2. Амфора мастера Дария с изображением Суда Париса и Суда Креонта над Антигоной. Ок. 340 до н.э. Берлин, Античное собрание. Инв. F 3240.
3. Волютный кратер мастера Дария с изображением отъезда Амфиарая. Ок. сер. I в. до н.э. Швейцария, частная коллекция.
- 4а. Белофонный лекиф мастера Бозанке с изображением сцены в некрополе: умерший и родственница. Ок. 430 до н.э. Базель, Античный музей.
- 4б. Волютный кратер мастера Илиуперсиса с изображением почитателей у надгробия (справа, спиной, — умерший). Вторая четверть IV в. до н.э. Лондон, Британский музей. Инв. F 283.
5. Волютный кратер из Джойя делль Колле мастера Джойя делль Колле с изображением юноши в наиске. Ок. 340 до н.э. Бари, Археологический музей. Инв. 20054.
6. Волютный кратер мастера, близкого к мастеру Ликурга, с изображением Гермеса и Аполлона у найска умершего. Ок. сер. IV в. до н.э. Бари, Археологический музей. Инв. 6270.
7. Шейка волютного кратера Балтиморского мастера с изображением головы богини в цветочном саду. 330–300 до н.э. Бари, Коллекция Мачинагросса. Инв. 239.
8. Амфора мастера В.М. F 339 с изображением юноши с конем в наиске. 310–300 до н.э. Неаполь, НАМ. Инв. 82349.
9. Колонный кратер с изображением Ифигении в Тавриде. Последняя четверть IV в. до н.э. Париж, Лувр. Инв. К 404.
10. Волютный кратер мастера Арпи с изображением наказания Данаид. 320–300 до н.э. Неаполь, частная коллекция. Инв. 369.
11. Волютный кратер мастера Арпи с изображением смерти Семелы и рождения Диониса. 320–300 до н.э. Ранее Базель, рынок.
12. Амфора из Арпи мастера Арпи с изображением Гефеста, освобождающего Геру из трона. 320–300 до н.э. Фоджа, Археологический музей. Инв. 132723.

*Liudmila I. Akimova (Moscow)*

APULIAN VASE-PAINTING OF THE FOURTH CENTURY BC:  
GRAECO-ITALIC “TRANSLATIONS”

**ABSTRACT:** The author deals with the problem of “translation” in Apulian vase-painting of the Late Classical period. Attic patterns of ceramic forms and compositions being produced at the beginning of South Italiote vase-painting (at Tarent, in particular), should have been “translated” into Italic “language” (the Ilioupersis painter) of the rich indigenous clientele. In their turn, the Italic artisans tended to approach their production to Hellenic models; they taught its complicated thesaurus and created a new Helleno-Italic language of art (the Arpi painter) which became later the main bearer of the Classical tradition in the Mediterranean and Europe of the Middle Ages and Renaissance times.

**KEYWORDS:** Apulian vase-painting, Tarent, funerary symbolism, Italics, the Ilioupersis painter, the Arpi painter.

**NOTE ON THE AUTHOR:** Akimova Liudmila Ivanovna, Prof. Dr. of art history, leading research fellow, The Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow. E-Mail: [liudmila.akimova@arts-museum.ru](mailto:liudmila.akimova@arts-museum.ru).

**РЕЗЮМЕ:** В статье рассматривается проблема «перевода» в вазописном искусстве Апулии IV в. до н.э. Аттические образцы, созданные основателями мастерских в греческих колониях (в частности, в Таренте), «переводились» на язык италиков (мастер Илиуперсиса) — основного контингента богатых заказчиков. В свою очередь, местные ремесленники стремились приобщиться к греческому искусству, постепенно осваивая его сложный тезаурус и формируя новый язык греко-италийского искусства (мастер Арпи), ставший основным носителем эллинской традиции в Средиземноморье и Европе Нового времени.

**Ключевые слова:** Апулийские вазы, Тарент, погребальная символика, италики, вазопись, мастер Илиуперсиса, мастер Арпи

**ОБ АВТОРЕ:** Людмила Ивановна Акимова, доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. E-Mail: [liudmila.akimova@arts-museum.ru](mailto:liudmila.akimova@arts-museum.ru).

## ДИКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА Л. И. АКИМОВОЙ

Ирина Александровна Седакова: Спасибо, Людмила Ивановна, Вы нас перевели совсем в другую плоскость перевода. Это перевод художественных средств, перевод ритуалов, и, как всегда, это очень насыщено и очень интересно. У меня такой вопрос совершенно человека не знающего: кто такая богиня-спасительница, которой предназначались венки вот именно в этом контексте?

Людмила Ивановна Акимова: Можно предположить, что в Италии в образе богини-спасительницы слились Афродита и Персефона. В этом регионе были общие святилища, где почитали сразу обеих богинь — греческую Афродиту и местную Персефону, но также и Аида. Единственная область греческого мира, где были храмы богу подземного мира — это Италия. Эта богиня-спасительница выступает в условных формах матрональной дамы, которая является одной из главных героинь всех ритуальных сцен. В них только два героя — обнаженный юноша и пышно одетая дама. И всегда он приходит к ней (я не показываю другие многие ситуации) странником, просителем, с венком, с какими-то дарами. А она сидит на троне в сопровождении других девушек и ждет его прихода. Далее развиваются сцены, где происходит венчание, и они мчатся на колеснице. Колесница — очень популярный образ в Италии — возносится на небеса. То есть идея везде одна: из хаоса рождается космос. А Афродита — это Владычица вод, она возрождает. Но пифагорейство и орфизм добавили очень много красок новых в эту религиозно-теологически-ритуальную ситуацию. И с каждой вазой нужно разбираться, практически, отдельно, потому что везде есть свои контексты. Это очень сложно. Смит — серьезный автор, великолепно знающий античные источники. Он начал глубоко анализировать объекты на этих апулийских вазах, которых так много: почему такие ларцы, почему такие корзинки, такие венки (их много, разных разновидностей) — но не сумел свести концы с концами. Поэтому, наверное, получил отрицательные отзывы. А я, получается, выступаю его апологетом. Думаю, что эту работу просто надо продолжить дальше, чтобы мы могли начать что-то понимать в этом очень сложном искусстве.

Марина Михайловна Валенцова: Людмила Ивановна, там где-то у Вас мелькнули на стеле погребальные ленточки. Вы, кажется, прокомментировали, что это связь живых с умершими. А можно поподробнее немножко об этом?

Людмила Ивановна Акимова: Ну тения — это просто символ связи. Я думаю, что даже изначальная связь — это связь распавшихся тел умерших, которые затем вновь собираются. Как Озирис и Изиды в Египте. Итальянский философ Эмпедокл описывает возникновение человека из разных частей. На первых этапах части срastaются неправильно, и получаются чудовища, уроды. А потом — правильно, и возникает гармоническое человеческое существо. И тении, которых так много на этих вазах, висят везде, где только можно, в каждом закутке, — это символ связи: распавшееся, уничтоженное, умершее обязательно воскреснет к новой жизни, будет связано. Умерший возродится, вступит в брак. Ведь, по древним понятиям, только через брак могло произойти рождение. И будет новая жизнь, новая сущность, новая душа. Я понимаю тению в этом смысле.

Наталья Витальевна Злыднева: Возможно ли применить категорию примитива к этим начавшимся адаптациям высокого стиля другой культурой? Примитива — как внестилевого такого понятия, не только в смысле неумелости, как в Вашем примере с лошадкой. Но можно ли оперировать категорией примитива применительно к Вашему материалу? Примитива не как стиля, не как низкого профессионализма, а как находящегося вне поля профессионализма?

Людмила Ивановна Акимова: Мне кажется, что к части этих работ можно применить категорию примитива. В них чувствуется что-то такое народное, народный какой-то навык. Это не тот случай, как если бы они впервые брались за кисть и перо и получалось бы что-то неадекватное, некрасивое (особенно если сравнивать их наследие с греками). Но эти лошадки, которых довольно-таки много, скорее напоминают какие-то деревянные или глиняные игрушки. Даже в нашем собрании, в нашем музее есть такие очень примитивные терракоты, в Италии их очень много. Но этот пласт никем никогда не исследовался. Он просто лежит сам по себе, потому что в нашей науке культивируется только высоко художественное, к сожалению.

*И. А. Седакова* (Москва)

## НАРОДНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ БАЛКАНСКИХ И СЛАВЯНСКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРАЗДНИКОВ: ОПАСНОСТИ ПЕРЕВОДА<sup>1</sup>

### ВСТУПЛЕНИЕ

Тема круглого стола «Стратегии межбалканской коммуникации: перевод» побудила меня обратиться к анализу переводов на некоторые южнославянские (балканославянские) и балканские языки стихотворения Бориса Пастернака «Август». В центре исследования не всё стихотворение, а несколько строчек с упоминанием Преображения и его народного обозначения как «второго Спаса». Этот фрагмент выводит нас на разговор о балканских и славянских христианских праздниках (особенно православных и отчасти в их народно-христианской форме), о их схожести / различиях в терминологии и содержании и о трудностях / опасностях перевода.

Перевод нами рассматривается в широком смысле как сопоставление, сравнение и соотнесение. У специалиста, который несколько десятилетий занимается чужой культурой и ее языком, будь то живая или мертвая культура, развивается своего рода билингвизм и добавляется иная оптика. Одной из сторон этого явления — изучению балканских культур изнутри и извне — были посвящены наши Балканские чтения (БЧ 2017). Обширные и глубокие знания другой культуры дают преимущественные возможности для сравнения ее с родной традицией: идет процесс параллельного восприятия, раздвоения, расчленения явления или факта языка, по крайней мере, на два варианта. Именно так случи-

---

<sup>1</sup> В работе над этой статьей, где анализируются переводы на балканские и южнославянские языки, на разных этапах мне помогали Н. Няголова, А. Туфа, К. Кауринокски, З. Коич, Н. Г. Голант, И. Сталь, М. М. Макарецев, Ю. Фикфак, Е. Црвенковска, А. Юга, которых я сердечно благодарю.

лось со стихотворением Бориса Пастернака, в котором своеобразным триггером для данного анализа послужило слово *Спас*.

Словосочетание с порядковым числительным — *второй Спас* — в стихотворении выступает как хрононим, обозначение Преображения, известное восточнославянским языкам. Многолетние занятия болгарским, славянским и балканским праздничным календарем выстраивают в голове исследователя «конструкции» ритуального года, которые значительно разнятся между собой, в том числе на уровне терминов. Русское (восточнославянское) *Спас* соотносится с Преображением и с чередой трех августовских *Спасов*, тогда как болгарское *Спасовден* — с Вознесением. То есть в России *Спас* ассоциируется с августом, концом лета, с фиксированной датой (6/19 августа), а в Болгарии это начало лета, май-июнь, дата подвижная, «не в числах». Сквозная тема стихотворения — торжественное прощание, которое выражается несколькими мотивами: Преображение, похороны, расставание с летом при появлении предвестников осени, разлука, — не может соотноситься с началом лета, на которое приходится Вознесение.

С точки зрения перевода мы не имеем дела с лакуной, поскольку слово *Спас* употребительно в восточнославянских и балканославянских языках, но оно относится к совершенно разным праздничным комплексам. Эта межязыковая омонимия порождает соположение различного содержания и ассоциаций. Такой несовпадающий параллелизм фактов культурной традиции и ее языка потенциально опасен для перевода. Чтобы показать это, мы используем при анализе перевода стихотворения Б. Пастернака «Август» комплексные этнолингвистические методы<sup>2</sup>, позволяющие рассмотреть этнографические, фольклорные и собственно языковые данные. Сопоставление разных славянских терминосистем — еще один важный аспект нашей работы, необходимый для ответа на вопрос, является ли *Спас* ‘Вознесение’ фактом балканославянки или это более широко балканское явление, распространяющееся и на неславянские языки.

Приведем стихотворение Б. Пастернака и выделим те фрагменты, которые представляют особый интерес для анализа<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Благодарю Е. Л. Березович, которая очень точно обозначила проблематику этой балканистической статьи как «переводоведение и этнолингвистика».

<sup>3</sup> О поэтике Б. Пастернака и о стихотворении «Август» см. (Топоров 1998; Власов 2004).

## Август

Как обещало, не обманывая,  
Проникло солнце утром рано  
Косою полосой шафрановую  
От занавеси до дивана.

Оно покрыло жаркой охрою  
Соседний лес, дома поселка,  
Мою постель, подушку мокрую,  
И край стены за книжной полкой.

Я вспомнил, по какому поводу  
Слегка увлажнена подушка.  
Мне снилось, что ко мне на проводы  
Шли по лесу вы друг за дружкой.

Вы шли толпою, врозь и парами,  
Вдруг кто-то вспомнил, что сегодня  
**Шестое августа по старому,**  
**Преображение Господне.**

Обыкновенно свет без пламени  
**Исходит в этот день с Фавора,**  
**И осень, ясная, как знаменье,**  
К себе приковывает взоры.

И вы прошли сквозь мелкий, нищенский,  
Нагой, трепещущий ольшаник  
В имбирно-красный лес кладбищенский,  
Горевший, как печатный пряник.

С притихшими его вершинами  
Соседствовало небо важно,  
И голосами петушинными  
Перекликалась даль протяжно.

В лесу казенной землемершею  
Стояла смерть среди погоста,  
Смотря в лицо мое умершее,  
Чтоб вырыть яму мне по росту.

Был всеми ошутим физически  
Спокойный голос чей-то рядом.  
То прежний голос мой провидческий  
Звучал, не тронутый распадом:

«Прощай, **лазурь преображенная**  
**И золото второго Спаса**  
Смягчи последней лаской женскою  
Мне горечь рокового часа.

Прощайте, годы безвременщины,  
Простимся, бездне унижений  
Бросающая вызов женщина!  
Я — поле твоего сражения.

Прощай, размах крыла расправленный,  
Полета вольное упорство,  
И образ мира, в слове явленный,  
И творчество, и чудотворство».

В статье анализируются семь переводов стихотворения на южно-славянские и балканские языки — албанский, болгарский, греческий, македонский, румынский, сербский<sup>4</sup>, словенский. Для сравнения мы приводим два перевода на английский язык. Список переводов дан в литературе, а сами тексты приводятся в Приложении.

<sup>4</sup> Злата Коич выполнила перевод двух строф из этого стихотворения специально для нашего исследования, полного перевода на сербский у нас нет.

БАЛКАНСКИЙ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ *СПАС*:  
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Стихотворение, так явно ориентированное на церковный праздник Преображения Господня, заставляет нас посмотреть внимательнее на расхождения в календарных ритуальных комплексах и затем уже обратиться к переводу и проанализировать, как из этой непростой ситуации с термином и упоминанием других реалий выходят переводчики на южнославянские и балканские языки.

Несовпадение народных терминов православного календаря у русских и южных славян — явление нередкое (Герентьева 2013). Нам приходилось описывать различия хрононимов Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (14/27.09) у русских и болгар, когда из церковного названия выделяются и акцентируются разные значимые компоненты. В русской и в других восточнославянских традициях опорным становится первое слово составного названия праздника и через его трансформации развивается идея движения (в терминологии: *Движенье, Здвиги, Здвиженъе, Здвижись* (Толстая 2005: 72, 103–104), *Вздвиженъё, Здвижев день, Здвижки* и др. (Атрошенко, Кривошапова, Осипова 2015: 92, 158, 161)), подкрепленная народными представлениями о сезонных работах и изменениях в природе. У болгар же вычленяется слово *Крест* (болг. *Кръст*), и корень *кръст-* служит для образования хрононимов (*Кръстовден*) и развития ритуальной практики (Седакова 2016), актуализирующей значение «крест» и омонимичное *кръст* ‘крестец, поясница, спина’. Народные хрононимы высвечивают значимые содержательные и формальные аспекты церковных праздников в их православно-бытовом преломлении. Обычно это переосмысление сезонных хозяйственных работ, природных явлений, а также транспонирование культурной ветхо- и новозаветной истории на повседневную жизнь. Подобные терминологические различия встречаются у восточных и южных славян при обозначении Богоявления / Крещения и других церковных праздников.

Однако с Преображением и Вознесением мы имеем иной случай — здесь разные праздники именуется одинаково — *Спас*. В составных названиях Господских праздников (Вознесение Господне и Преображение Господне) выбирается одна лексема, синонимичная *Господу, Спасителю*, — *Спас*, но она становится основой для именованя разных праздников. Можно ли считать, что, если в двух столь близких славян-

ских православных культурах, как русская и болгарская, есть отличия, они могут свидетельствовать о балканизме в болгарском? Изучая язык и культуру болгар и отталкиваясь от русской и других восточнославянских традиций, мы нередко применяем этот прием для высказывания гипотезы о «балканскости» болгарского материала, и обычно предположение подтверждается (Седакова 2007). Балканизмом, по мнению некоторых балканистов (П. Асенова), может считаться такой факт, который встречается в двух лингвокультурах, чаще всего балканославянских, но иногда обнаруживается поддержка и неславянских балканских языков и культур.

Обратимся к анализу **Вознесения на Балканах**, чтобы увидеть балканские черты этого праздника и укорененность термина *Снас*.

Болгарский, македонский, сербский и черногорский православные календари в их народной версии во многом носят балканский характер. Учитывая, что эти Церкви не столь строги, как Русская, некоторые народные факты празднования остаются в службах и совершаются в церковном пространстве. Народные термины церковных праздников в Болгарии, Македонии и Сербии нередко более известны, чем полные церковно-календарные, и они обязательно соседствуют с каноническими в православных ежегодных календарях. Так, мы обнаруживаем южнославянские термины *Спасовден*, *Спасовдан* как обозначение Вознесения, ср. болг. *Възнесение Господние (Спасовден)* (Болгарский календарь); серб.: *Вазнесење Господње — Спасовдан* (Сербский календарь). *Спасовден* дублирует хрононим *Възнесение Господне* на болгарских церквях и часовнях (Периклиева б/г), см. ил. 1.

Вознесение (*Снас*) на Балканах представляет собой разветвленный праздничный комплекс, который, в отличие от ряда других церковных праздников, хорошо известен и сохранен. Он отмечается на 40-й день по Пасхе и во многих областях тесно связан с поминальной обрядностью, которая в Болгарии и в других странах Балкан оформляет календарные циклы. Во многих балканославянских областях считается, что души мертвых, «распущенные» в день Пасхи, в Спасов день покидают землю. Хрононим закреплен в церковной и народно-религиозной культуре, немало церквей и монастырей, сакральных мест получили свои имена по именованию этого праздника. Известный рассказ болгарского писателя-классика Елина Пелина «Спасова могила» повествует о старике и его больном внуке, которые идут на Вознесение (*Спасовден*) ночевать на Спасов курган. По распространенным поверьям (ср. Лов.: 314),



Ил. 1.

ночь, проведенная на поляне возле лечебных трав<sup>5</sup>, может принести больным (в рассказе — мальчику) исцеление.

В балканославянских именословах немало имен с корнем *Спас-*. Так, у болгар фиксируются 7 мужских (*Спас, Спасен, Спасимир* и др.) и 14 женских (*Спасия, Спасенка, Спасимира* и др.), см. (Радева 2019: 373–374). Люди, носящие эти имена, а также синонимические, но греческие по происхождению *Сотир, Сотира*, празднуют именины в *Спасовден*, на Вознесение, см. ил. 2.

Этот день — определенная временная точка отсчета, ср. болг. поговорку «*Ето ти, булка, Спасовден*» («Вот тебе, молодуха, и Вознесение»), где отражена, как считают некоторые, практика вольного поведения в этот праздник (эротический контекст выражения описан Ф. Бадалановой, см. Бадаланова 1993: 170–172). Добавим, что в Спасов день пастухи покидают села и отправляются на пастбища, возвращаясь домой в Димитров день (Лов.: 314).

<sup>5</sup> Вариант: больные ночуют в церковном или монастырском дворе, возле обетных крестов, святынь (Родопи: 107).

У македонцев Вознесение (*Спасовден*) тоже большой праздник, во многих местах в этот день устраивают сельскую славу или собор, когда все собираются на совместную трапезу (или курбан). Накануне Вознесения закалывают ягненка, на следующий день устраивают застолье и танцуют хоро на площади (ср. рассказ об обычаях Вознесения в с. Карбинци), см. Село Карбинци.

У сербов *Спасовдан* имеет и исторические корни — это день (*слава*) города Белграда еще со времен Стефана Лазаревича, 1403 г., и он прочно вписан с этим хрононимом в сербскую идентичность (КОО: 267). В селах же сербы пекут пирог *спасовъница*, *спасовъаћа*, а сама обрядность своей сельскохозяйственной направленностью напоминает ритуальный комплекс весеннего Юрьева дня. На Вознесение совершался обрядовый обход полей с крестом. В районе Пирота праздник отмечается два дня и именуется Большим и Малым Вознесением: *Големи и Мали Спасовдан* (Тодоровић 1998: 111). Термин *spasovo* известен и хорватам-католикам, наряду с хрононимами *križevo*, *križ*, *senca*, *sencovo* (КОО: 267), — возможно, как заимствование из сербского.

Можно было бы думать, что данный термин ограничен балканославянскими языками, однако это не так. У румын Вознесение обозначается как *Ispas*, *inaltarea Domnului*; в этот день сильна поминальная обрядность с угощениями, именуемыми *moşie de ispas* «вознесенские предки» (КОО 3: 245). *Ispas* заимствовано в романские языки (БЕР 7: 384) балкано-карпатского ареала, очевидно, из церковнославянского.

Приведем фрагмент интересного свидетельства об этом празднике из Закарпатья (Ужгородская обл.):

«Праздник Вознесения Господня, в румынской традиции называется днем Испаса. Испас, согласно легенде, — это человек, который стал свидетелем Воскресения и вознесения душ умерших на небо. Поскольку Испас был счастливым человеком, румыны считают, что в этот день все должны быть веселыми и радостными.



Ил. 2.

В румынском селе Топчино Тячевского района Закарпатья праздник Вознесения стал храмовым. По традиции в этот день румыны из всех окрестных деревень приезжают в Топчино, чтобы вместе быть свидетелями вознесения к вере, чистоте и благодати. На двух языках: румынском и украинском — молились священники и их многочисленная паства.

У румын на Вознесение принято украшать дома и могилы близких ветвями клена, а в окна ставятся листья любистка для защиты от молнии.

Раздают милостыни за умерших, особенно — теплый хлеб, брынзу, зеленый лук и цуйку (водку) <...>

Этот день имеет у румын еще одно название: Конский. Именно в этот день лошади могли впервые наестся зеленой травы вволю. Рассказывают, что когда Мария родила Иисуса Христа в яслях, она накрыла младенца сеном чтобы его не нашел Ирод. Быки грели его и не ели сено, а лошади были жадными и съели всё сено. Тогда Мария наказала лошадей, чтобы они насытились только один раз в год: на свою Пасху — на Вознесение».

(Закарпатье)

У влахов Сербии Вознесение тоже известно как *Иснас*<sup>6</sup>. По сообщению О. Младенович, в приграничных с Румынией районах Сербии на Вознесение обязательно обходят со священником поля «от града», вспоминая, что в год, когда часть угодий не успели обойти, был сильный град и именно этот участок пострадал. С тех пор, если какая-то территория в Вознесение остается без церковной литии, ее совершают на *Мали Снас* «малое Вознесение» (Младеновић: 206, 214)<sup>7</sup>.

Молдаване называют Вознесение Господне *Ispas* (см. Молдавия), такое же название распространено и у проживающих в Молдавии гагаузов (*Spas, Ispas*). Для этого праздника характерен сильно развитый культ мертвых (Soroşanu 2006: 175–176). У гагаузов Болгарии Вознесение именуется *Спасовден* и тоже считается поминальным днем. В селе Ген. Кантарджиево, Варненской обл. (Болгария) возле церкви св. Спаса устраивают курбан (Стаменова и др. 2007: 246). У греков и албанцев составная часть «Спаситель» в народных названиях не актуализируется, опорным термином является акт Вознесения (греч. *Ανάληψη του Κυρίου*, алб. *Ngjitja e Zotit*).

<sup>6</sup> По сообщению Н. Г. Голант, у сербских валахов встречается имя собственное *Спасие*, которое у румын не фиксируется. Благодарю Н. Г. Голант за информацию о специфике Воздвижения у сербских валахов.

<sup>7</sup> В наличии двух Вознесений — Большого и Малого — можно увидеть влияние сербской традиции.

Итак, на значительной части Балкан со Спасом ассоциируется весенне-летний праздник Вознесения Христова. Корень *спас-* является продуктивным и составляет группу терминов, обозначающих различные календарные явления и реалии. У болгар май наряду с другими названиями по праздникам (*гергьовски, костадиновски*) именуется «спасовым» (ИДРБЕ 2: 787). К формированию терминологического гнезда Вознесения подключается и народная этимология, соединяя разные значения омофонов и восстанавливая внутреннюю форму. Так, в области Сакара на Вознесение во двор выносят приданое девушки, чтобы его не съела моль («да не го спасват молците») (Сакар: 356). Здесь *спасвам* образовано с префиксом *с-* от *пасвам* и нередко употребляется в диалектах применительно к моли и другим насекомым (БЕР 5: 81). Еще один пример народной этимологии того же глагола, но с префиксом *из-* зафиксирован в Пловдивском крае, где запрещается спать в день Вознесения, «чтобы не пропал сон» («да не се изпасе сънят»), Плов.: 273).

Переходим к анализу хрононима *Спас* у восточных славян, у которых он прочно связан с представлениями об августовской обрядности. Преображение — тоже важная временная граница, конец лета, когда наблюдается отлет аистов и др. сезонные явления, ср. белорус.: «Спас — лета шась» и др. (МБ: 459).

Говоря о *Спасе* как о Преображении Господнем, сразу отметим августовскую троичность *Спасов*, их последовательность и связанность у восточных славян, ср. общий термин *спасовки-ласовки* (Атрошенко, Кривошапова, Осипова 2015: 413). Центральное место занимает двенадесятый праздник Преображение Господне. Первый и третий *Спасы* не двенадесятые, но всё же известные людям церковным и нецерковным (а сейчас особенно, с возвращением интереса к традиционному календарю и моде на него), см. илл. 3.



Илл. 3.

Преображение Господне (6/19.08) имеет устойчивое обозначение *Яблочный Спас*, тогда как первый и третий получают разные эпитеты. Первый *Спас* празднуется 1/14.08 в честь изнесения древ Креста Господня и известен как «медовый», «водный». Третий *Спас* празднуется 16/29.08 в честь перенесения Нерукотворного образа Спасителя и определяется как «ореховый», «житный» или «на холсте». В центре всех трех праздников Иисус Христос (Спаситель, Спас), первый и третий связаны с сакральными объектами — крестом и платом.

Несколько слов о **Преображении на Балканах**. Как уже отмечалось, оно не именуется словообразованиями от *спас-*, и отсчета «спасов» нет. Встречаются фонетические варианты церковного именованья, которые по законам народной этимологии «восстанавливают» внутреннюю форму или ее изобретают. Так, в Ловечском крае известен термин *Приближене*, которые связывается с приближением очень почитаемого праздника Успения. Сам хрономим *Преображение* соотносится с «преображением» воды и леса, ухода теплого времени года (Лов.: 318). Преображение, хотя и двенадцатый праздник, большим народным праздником не считается. Многие этнографические описания ритуального года балканских народов вообще не упоминают этот день и его обрядность (Сакар). Праздничным центром августа служит Успение, которое у православных балканцев именуется *Голяма Богородица* ‘Большая Богородица’, *Стара Богородица* ‘Старая Богородица’ (Плов: 276).

Интересно, что у гагаузов Преображение обозначается греческим по происхождению словом *Сотир*, соответствующим славянскому *Спас*, *Спаситель*, ср. у гагаузов Молдавии: *Sotira*, *Ay Sotira* (Сорочану 2006: 177) и у гагаузов Болгарии: *Св. Сотир*, *Сотир* (Стаменова и др. 2007: 252). Добавим уникальное болгарское свидетельство из Драмской области в Греции, где Преображение также именуется *сфити Спас* (‘святой Спас’), — возможно, через греческое *Μεταμόρφωση του Σωτήρος* (Коледаров 1963: 114).

Таким образом, мы видим переключки Вознесения и Преображения, в центре которых Иисус Христос Спаситель — *Спас*. Однако в народной версии, как это бывает нередко, праздник обретает антропоморфный образ. Так, о св. Сотире гагаузы рассказывают, что он был врачом, целителем, особенно детских болезней (Стаменова и др. 2007: 252). У славян *Спас* связывается или со святым (у болгар — св. Спас, не ассоциирующийся с Христом), или с нечистой силой (у русских,

причем его активность приурочена к Преображению). Иллюстрацией персонификации хрононима служит следующее свидетельство из Нижнего Поонежья: Спас предстает в образе некоей нечистой силы, которая водит в лесу в соответствующий день: «У нас говорили <...> водит и водит... Спас! Спас когда, в лес лучше не ходить — Спас водит. Заблудиться можно. Спас-то у нас когда, этот праздник, раньше старики говорили-то: в лес не ходи, там Спас водит» (Чешьюга) (Кучко 2019: 123).

У восточных славян словообразовательное гнездо терминов от *Спас*-‘Преображение’ велико, так же как у балканских народов в случае со *Спас*- ‘Вознесение’. Упомянем лишь несколько словообразований: *Спасовки*. *Спасовка*, *Спасалки* «Успенский пост» (Толстая 2005: 283–284).

### ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПЕРЕВОДА

Обрисовав в общих чертах различия хрононимов и специфику двух праздников у балканцев и восточных славян, мы подошли к теме перевода стихотворения Бориса Пастернака «Август». И сразу же оговоримся, что не ставим целью дать оценку переводу: основная задача, как отмечалось, обозначить те моменты, которые могут представлять сложность.

Начнем с болгарского перевода, и первым вопросом будет передача пастернаковского выражения «золото второго Спаса» в сочетании с использованным в этом же четверостишии прилагательным «лазурь преображенская», а также с церковным названием этого праздника, упоминаемым в начале, — «6 августа по-старому, Преображение Господне».

Вы шли толпою, врозь и парами,  
Вдруг кто-то вспомнил, что сегодня  
**Шестое августа по старому,**  
**Преображение Господне...**

Обыкновенно свет без пламени  
**Исходит в этот день с Фавора,**  
**И осень, ясная, как знаменье,**  
К себе приковывает взоры...

«Прощай, лазурь преображенская  
**И золото второго Спаса**  
Смягчи последней лаской женскою  
Мне горечь рокового часа <...>».

Сами, по двама или в шествице  
вървахте и един си спомни,  
че днес постарому май шести е —  
Преображение Господне...

От хладен зрак обикновено е  
обхванат цял Тавор тогава  
и есента като знамение  
очите вече приковава...

«Прощавай, Спасовден с позлатата,  
и ти, лазур преображенска,  
часа съдбовен на разплатата  
смякчи с последна ласка женска <...>».

В болгарском переводе точно передается хрононим *Преображение Господне* и его дата — 6 августа помечается «по-старому». И это понятно читателям, комментарии здесь не требуется. Хотя Болгарская Церковь, в отличие от Русской, перешла на новый стиль, воспоминания о старом календаре сохраняются в памяти многих людей, которые празднуют дважды или даже только в «старую дату». Некоторые праздники, например день св. Георгия, закреплены по старому стилю (подробнее см. Седакова 2018). На Преображение в стихотворении указывают новозаветные реалии — свет Фавора, а также и сезонные маркеры осени (которая, собственно, упоминается и прямо) — цветовая гамма (*шафрановый, имбирно-красный*), сохраненная в переводе. В таком контексте в строках «Прощай, Спасовден с позлатата / и ти, лазур преобращенска» видна явная нестыковка: в обратном переводе *Спасовден* дает майско-июньский праздник Вознесения, который не соотносится с описанием ухода лета, наступления осени с ее красками.

Надо сказать, что почти все известные мне переводы стихотворения «Август» в той или иной степени демонстрируют отсутствие календарной логики — именно благодаря передаче хрононима «второй Спас». Так, в сербском переводе Златы Коич, известной поэтессы и переводчицы с русского, мы видим также соседство Преображения Господня со *Спасовдан* (Вознесением):

Ходасте групно, засебно, у пару,	«Збогом, плавети преобращенска,
Кад, неко се сети, усред ходње:	И ти, Спасовдан-позлато јасна,
Данас је шести август, по старом —	Ублажи последњим миљем женским
Преображеније Господње.	Горчину мојег судњег часа <...>».
.....	

Важная смысловая нестыковка обусловлена и наличием в русском народном хронониме Преображения порядкового числительного *второй*. Так, в переводе на македонский язык наряду с церковным хрононимом *Преображење Господово* появляется «второй Спасов день», то есть «Второе Вознесение» (отметим, что церковный праздник пишется со строчной буквы, а *Вториот Спасовден* — с прописной):

Вие сте оделе во толпа, кој како	«Збогум, синило преобращенско
И наеднаш се сети некој со венец	И на Вториот Спасовден сончевото злато.
Дека шести август смо по старо	Смекни ја со женска галовност
И дека преображење господово е денес.	Горчеливоста на смртта и минатото <...>».
.....	

Перевод на албанский строк «Прощай, лазурь преображенная / и золото второго Спаса» звучит так: «Lamtumirë, e shndërrimit kaltërsi / O ar i Shpëtimit të dytë». Здесь также сохранено церковное название Преображения, но второй Спас именуется «вторым Спасением». В словенском переводе речь идет о «втором пришествии»: «Oj, zbogom, modri spremanijski sij, Zlato ti drugega Prihoda», что с богословской точки зрения совершенно неверно применительно к Преображению. И в греческом варианте обнаруживаем подобное «Второе Пришествие / явление»: «Σε χαίρετό γαλάζια Μεταμόρφωση κι εσένα, χρυσάφι της Δευτέρας Παρουσίας».

Румынский переводчик очень свободно трактует две исследуемые строки, транспонируя настоящее время на будущее: «Adio, cer de-azur, ce vei vedea / Cînd El va fi alt chip să-și ieie», «Прощай, небо из лазури, которое ты увидишь / Когда Он примет другой образ», однако избегает аллюзии и с хрононимом *Isras* ‘Вознесение’, и с числительным ‘второй’, уводящего от истинного замысла автора.

Для сравнения дадим переводы стихотворения «Август» на язык, далекий от славянских и балканских языков, — английский. Нам удалось найти два перевода, один из них анонимный, а другой выполнен канадским русистом, пастернаковедом Кристофером Барнсом<sup>8</sup>.

В анонимном переводе «второй Спас» просто опускается, церковный термин Преображения сохраняется: «Farewell, wonder of azure and of gold / Surrounding the Transfiguration’s power» и, хотя повтора названия праздника переводчик избегает, он не домысливает за автора интерпретацию Евангельского сюжета. К. Барнс переводит анализируемые строки следующим образом: «Farewell, Transfiguration’s azure / And gold of Savior’s Day the Second!». Здесь Преображение передается английским каноническим *Transfiguration*, тогда как *второй Спас* переводится как «Savior’s Day the Second», то есть «второй день Спасителя», что для англоязычного читателя звучит непонятно и загадочно и не имеет аллюзий к Преображению, во всяком случае к его августовскому порядковому «номеру», известному восточнославянской традиции. При этом во всех переводах описание Фаворского света дается очень точно.

<sup>8</sup> Публикация переводов стихотворений Бориса Пастернака из романа «Доктор Живаго» сопровождается вступительной статьей переводчика, в которой он сообщает, что старался передать скорее поэтическую стилистику, а не семантику произведений (Barnes 2004).

Выходя за тему календарных праздников и дат, посмотрим на перевод одной русской реалии, которую упоминает Борис Пастернак, — пряник: «...В имбирно-красный лес кладбищенский, / Горевший, как печатный **пряник**». В переводах также звучит балканская тема: в текстах на болгарском, македонском, румынском и албанском используется общебалканская лексика хлебных изделий. Так, в болгарском эти две строки переведены следующим образом: «...към гробището златоалено / подобно питка зачервена». *Пита, питка* — лепешка, круглый хлебец, традиционная выпечка на Балканах<sup>9</sup>, но можно ли считать эту реалию аналогом имбирного печатного пряника? Всё же у хлебца *питка* нет связи с имбирем (и, соответственно, с этим цветом), а также нет и аллюзии к праздничности пряника, к изображениям на нем (*печатный пряник*). Однако в зонах контакта, например у гагаузов Молдавии, одно из значений *pita* — ‘пряник’ (Сорочяну 220: 335); очевидно, что с появлением реалии данная лексема может значительно расширять свое применение.

Румынское *dolce turta* букв. ‘сладкий хлеб, сладкая лепешка’, где *turta* также является балканизмом, однако точно соответствует русской реалии, это именно имбирный пряник.

В албанском переводе используется лексема *kulaç*: «Varret me prozhmin e kuq-xhenxhefil, / Të djegur, si kulaç i stampuar». Общебалканская лексема (ср. серб. *колач*, болг. *колак, колаче*, гагауз. *kolaç*) обозначает небольшую булочку, которая нередко используется в обрядах, она не полностью соответствует имбирному печатному прянику. Однако это, пожалуй, верное наименование для угощения подобного рода, то есть по функции оно подходит, хотя и не соответствует цвету (а именно он здесь релевантен), узору и имбирному составу пряника.

У многих переводчиков вызывает затруднение эпитет «печатный» для пряника<sup>10</sup>, и перевод «печатного» как алб. *i stampuar* относится не к выпечке, а, скорее, к изданиям и типографской продукции. В македонском переводе фигурирует *панаѓурски колач*, то есть та же общебалканская лексема для выпечки *колач* с определением «ярмарочный». Греческий перевод упоминает свежеиспеченный хлеб φρεσκοψιμένο ψωμί, тогда как в словенском имеется точное соответствие пряника

<sup>9</sup> Е. Сорочяну подробно анализирует балканский характер этой и других «хлебных» лексем (Сорочяну 2019), а Ст. Янева — обрядовое использование хлебов у болгар (Янева 1989).

<sup>10</sup> Печатные пряники изготавливали с помощью пряничной доски, см. илл. 4.



Ил. 4.

*lectarska potička* (словен. *lect* ‘пряник’), с удвоением значения ‘угощение’ (*potička* ‘рулет’).

В английском языке имбирный пряник — это *gingerbread*, и именно его мы и обнаруживаем в анонимном переводе, тогда как у Барнса — *ginger biscuit*, что в любом случае точнее балканских «лепешек» и «хлебцев». Однако и здесь прилагательное *печатный*, переведенный как *stamped*, ничего не скажет читателю об этой реалии.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше краткое исследование, поводом для которого стало обозначение Преображения в стихотворении Б. Пастернака «Август» народным хронимом *второй Спас*, позволило сделать несколько выводов. Прежде всего, оно показывает серьезные различия в системе народно-православных хронимов, которые образованы от церковных наименований праздников, даже в близких балканославянских и восточнославянских православных календарях. Кроме того, анализ данных хронимов позволяет говорить о важной роли соседства и контактов

на Балканах (частично и на Карпатах): заимствования из сербского в хорватский, из молдавского и болгарского в гагаузский, а также наличие славянских заимствований в неславянских языках (*Ispas* от слав. *Спас* в румынском, молдавском и гагаузском). И наконец, говоря о переводе ряда народных терминов, следует отметить, что передача хрононима «второй Спас» невозможна без объяснительных комментариев. В данном стихотворении этот хрононим можно опустить, поскольку Преображение уже упоминается, можно использовать генерализацию и дать аналог «Господня праздника». Соединение же Вознесения и Преображения в стихотворении «Август» или упоминание «второго Спасителя», «второго Спасения», «второго Пришествия» применительно к Преображению Господню искажает оригинал, нарушает его временную логику и противоречит богословскому смыслу праздника.

В настоящее время нам известны свыше 20 переводов стихотворения Бориса Пастернака «Август» на европейские языки. Работа над анализом переводов продолжается, поскольку выход из православного календаря в католический, протестантский и др. ставит новые вопросы и дает интересные переводческие решения.

Кроме *второго Спаса* и *печатного пряника* этнолингвистическому анализу подлежат термины погребения и поминок (*проводы, кладбищенский, погост*), речевые формулы (*Процуй*). Более подробно необходимо исследовать и фразу «Шестое августа по-старому», поскольку апелляция к старому и новому стилям, как показывают переводы, не всегда дает читателю верную информацию, оставляя это место темным для понимания.

## ПЕРЕВОДЫ

- (1) Перевод на албанский: А. Tufa. Рукопись.
- (2) Перевод на английский. Ch. Barnes (*Barnes Ch. Translating the Zhyvago Cycle* // Toronto Slavic Quarterly. 10. Fall 2004. Электронный источник: <http://sites.utoronto.ca/tsq/10/barnes10.shtml>, проверено 02.05.2022).
- (3) Перевод на английский. Анонимный (Электронный источник: <https://www.poemhunter.com/poem/august-10>, проверено 02.05.2022).
- (4) Перевод на болгарский: К. Кадийски. (*Борис Пастернак. Стихотворения*. София: Ars poetica, 1990. Электронный источник: <https://chitanka.info/text/8289-avgust>, проверено 02.05.2022).

- (5) Перевод на греческий: Μ. Τσατσανογλου.
- (6) Перевод на македонский: Т. Урошевиќ (*Борис Пастернак. Доктор Живаго*. Том втори. Скопје: Мисла, 1974. С. 316–318).
- (7) Перевод на румынский: Е. Iordache (*Boris Pasternak. Doctor Jivago*. Bucarest: Polirom, 2013. P. 650–651).
- (8) Перевод на словенский: J. Moder. (*Boris L. Pasternak. Doktor Živago*. Ljubljana: Ljudske pravice, 1967. S. 321–322).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Атрошенко, Кривошапова, Осипова 2015 — *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь. Москва: АСТ-Пресс, 2015.
- Бадаланова 1993 — *Бадаланова Ф.* (съст.). Български еротикон. Т. I. София: ROD, 1993.
- БЕР — Български етимологичен речник. Т. 1–8. София, Издателство на БАН, 1971–2017.
- БЧ 2017 — Балканский тезаурус: Взгляд на Балканы извне и изнутри. Тезисы и материалы. Москва, 18–20 апреля 2017 г. / Макарец М. М. (отв. ред.), Седакова И. А., Цивьян Т. В. (ред.). Москва: Институт славяноведения РАН, 2017. (Балканские чтения. 14.)
- Власов 2004 — *Власов А.* Дар живого духа. Стихотворения Бориса Пастернака «Август» и «Разлука» в контексте романа «Доктор Живаго» // Вопросы литературы. 2004. № 5. С. 216–238.
- ИДРБЕ — Идеографски диалектен речник на българския език. Т. 2. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2021.
- Коледаров 1963 — *Коледаров П.* Народописни и фолклорни материали от с. Плевня, Драмско // Сборник за народни умотворения и народопис. София: Издателството на БАН, 1963. Т. 50. С. 57–121.
- КОО 2 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1977.
- КОО 3 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1978.
- Кучко 2019 — *Кучко В. С.* Народная хронимия нижнего Поволжья // Вопросы ономастики. 2019. № 2. С. 111–128.

- Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София: Издателство на БАН «Проф. Марин Дринов», 1999.
- МБ — Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск: Беларусь, 2011.
- Младеновић 1993 — *Младеновић О.* Играчко народно стваралаштво Кључа и Брзопаланечког Подунавља // Гласник Етнографског музеја у Београду 57, 1993. С. 201–226.
- Периклиева б/г — *Периклиева В.* Спасовден и Русалска недела // Българска етнография. (Электронный источник: <https://balgarskaetnografia.com/praznici-i-obichai/kalendarni-praznici-i-obichai/2019-05-29-06-21-10.html>, проверено 02.05.2022.)
- Плов. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София: Издателство на БАН, 1986.
- Радева 2019 — *Радева П.* Нов речник на личните имена у българите. София: Издателство на БАН «Проф. Марин Дринов», 2019.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна, духовна и социалнонормативна култура. София: Етнографски институт с музей при БАН, 1994.
- Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София: Издателство на БАН «Проф. Марин Дринов», 2002.
- Седакова 2007 — *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007.
- Седакова 2016 — *Седакова И. А.* Русско-болгарские праздничные параллели: Воздвижение // Славянский альманах 1–2, 2016. С. 322–338.
- Седакова 2018 — *Седакова И. А.* Болгарский vs русский православный праздничный год в XXI веке // Чрез миналото към бъдещето. Сборник в чест на проф. днк Маргарита Карамихова / Съст. Петко Ст. Петков. София: Промисвета, 2018. С. 97–112.
- Сорочяну 2020 — *Сорочяну Е.* Хлеб в традиционной культуре гагаузов: этнолингвистическое исследование. Кишинэу: Lexon-Prim, 2020.
- Стаменова и др. 2007 — *Стаменова Ж. и др.* Гагаузите в България. Записки от терена. Каварна: Исторически музей Каварна, 2007.
- Терентьева 2013 — *Терентьева Е. Ю.* Народные названия церковных праздников в русской и болгарской православной традиции. Дисс... канд. филол. наук. М., 2013.
- Тодоровић 1998 — *Тодоровић И.* Прилог изучавању литија у Сврљишком крају // Гласник Етнографског института 47–49. 1998. С. 103–120.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005.

- Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* Об одном индивидуальном варианте «автоинтертекстуальности»: случай Пастернака (о «резонантном» пространстве литературы) // Пастернаковские чтения. Вып. 2. М.: Наследие, 1998.
- Янева 1989 — *Янева Ст.* Български обредни хлябове. София: Издателство на БАН, 1989.
- Soroçanu* 2006 — *Soroçanu E.* Gagauzların kalendar adetleri: etnolingvistik aaraştırması / Гагаузская календарная обрядность: этнолингвистическое исследование. Chişinău: Gunivas, 2006.

### ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ

- Болгарский календарь: (Электронный источник: <https://bg-patriarshia.bg/calendar/2021-6>, проверено 02.05.2022.)
- Закарпатье: (Электронный источник: [http://uzhgorod.in/fotoreportazhi/2012/tak\\_otmechayut\\_voznesenie\\_zakarpatskie\\_rumunu](http://uzhgorod.in/fotoreportazhi/2012/tak_otmechayut_voznesenie_zakarpatskie_rumunu), проверено 02.05.2022.)
- Село Карбинци: (Электронный источник: <https://www.youtube.com/watch?v=x4hu96E45zg>, проверено 02.05.2022.)
- Молдавия: (Электронный источник: <https://m.moldovenii.md/ru/section/522>, проверено 02.05.2022.)
- Сербский календарь: (Электронный источник: <https://crkvenikalendar.rs/jun-2021/>, проверено 02.05.2022.)

### СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Церковь Вознесения Христова (*Спасовден*) в болгарском с. Стойките. Фотография Е. Троевой. 2013.
2. Интернет-поздравление именинников с Вознесением Господним. Болгария. 2020.
3. Интернет-поздравление с тремя праздниками Спаса. Россия. 2020.
4. Пряничная доска для изготовления печатных пряников. Русский музей, Санкт-Петербург.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Gusht

Siç premtoi, pa farë mashtrimi,  
Kithtas, me një fashë shafrani  
Dielli çau buzë agimi  
Që nga perdet e tek divani.

Ai kaploi me okër të nxehtë  
Pyllin fqinj, të fshatit shtëpiza,  
Çarçafët e mi, nënkresën e lagur,  
Dhe murin pas raftit me libra.

Befas kuptova, se përse vallë  
Kish lagështi pak në nënkresë.  
M'u shtir: po vinit në funeral  
Njëri pas tjetrit, pyllit përmes.

Ju vinit sërë-sërë, në tek e çift,  
Befas dikush tha, se bash sodit  
Gjashtë gushti me të vjetrën ish'  
Dita e Shndërrimit të Zotit.

Zakonisht një dritë e paflakë  
Shkrep nga Tabori këtë ditë,  
Dhe vjesht' e kthjellë, si bajrak,  
Tek vetja na i përpin sytë.

Kaluat vërrishtën, imcakun pyll,  
skamnor, cullak, të drithëruar —  
Varret me prozhmin e kuq-xhenxhefil,  
Të djegur, si kulaç i stampuar.

Me lartësitë e tij në fashë  
E qiellit ngrihej madhështia,  
Dhe me zërat e kaposhave  
Jehonte zvargur largësia.

Si gjeometre qeveritare  
Mes varresh vdekja sipas shartit,  
Ma kqyr fytyrën vdekatare,  
T'më mih' një varr në masë të shtatit.

I kapshëm rej gjithkujt, fizik,  
Në zë i qetë aty mbërrini.  
Zëri im që pata, profetik,  
Pamort kumbonte prej rrënimi:

«Lamtumirë, e shndërrimit kaltërsi  
O ar i Shpëtimit të dytë —  
Me t'mbramen dhele femre ti  
Zbutma brengën e orës së ligë.

Lamtumirë, vite të pakohë,  
Mirëmbeç, hon i poshtërimit —  
O grua që më vë në sprovë!  
Jam fusha jote e luftimit.

Lamtumirë, të ndehura flatra,  
Ngulmim krenar fluturimi,  
Imazh' i botës, shfaqur te fjala,  
Dhe krijimi, dhe mrekillimi».

(1) *Перевод на албанский: Азрон Туфа.*

## August

As promised, true to expectation,  
From curtain to the sofa spanning,  
The early morning sunray cast  
Its penetrating slash of saffron.

Blazing ochre was outspread  
Over nearby copse and homestead,  
My tear-stained pillow, and the bed,  
A stretch of wall beyond the bookshelf.

And I recalled the reason why  
My pillowslip was lightly dampened:  
I dreamed you'd come to say goodbye,  
Wending your way among the woodland.

You filed in ones and twos, in streams.  
Then suddenly came recollection:  
This was the ancient August feast,  
This was our Lord's Transfiguration.

This day a flameless radiant light  
Is said to issue from Mount Tabor,  
And autumn, like a portent bright,  
Commands enraptured observation.

You made your way amid the sere  
And starkly shimmering alder thicket,  
Then through the graveyard's russet leaves,  
Ablaze like glowing ginger biscuit.

Aloft, the trees' quiescent crowns  
Had solemn heaven for their neighbor,  
And distance echoed back the sound  
Of roosters' long-drawn ululation.

And there, among the trees and graves  
Stood death, to make official survey  
And look into my lifeless face  
And size my limbs for their interment.

Then, near at hand and heard by all,  
A voice spoke, calm and reassuring —  
My own prophetic voice of yore,  
Intact, untainted by corruption:

«Farewell, Transfiguration's azure  
And gold of Savior's Day the Second!  
Let gentle female hands caress  
Me as the bitter ending beckons.

Farewell to those uncounted years.  
We fain must say goodbye, o woman,  
Who braved indignity's abyss!  
My heart was witness to your striving.

Farewell, o span of outstretched wing,  
Free flight forever soaring onwards,  
World's image manifest in speech,  
And artistry, the work of wonders!»

(2) *Перевод на английский: Ch. Barnes.*

## August

This was its promise, held to faithfully:  
The early morning sun came in this way  
Until the angle of its saffron beam  
Between the curtains and the sofa lay,

And with its ochre heat it spread across  
The village houses, and the nearby wood,  
Upon my bed and on my dampened pillow  
And to the corner where the bookcase stood.

Then I recalled the reason why my pillow  
Had been so dampened by those tears that fell-  
I'd dreamt I saw you coming one by one  
Across the wood to wish me your farewell.

You came in ones and twos, a straggling crowd;  
Then suddenly someone mentioned a word:  
It was the sixth of August, by Old Style,  
And the Transfiguration of Our Lord.

For from Mount Tabor usually this day  
There comes a light without a flame to shine,  
And autumn draws all eyes upon itself  
As clear and unmistakable as a sign.

But you came forward through the tiny, stripped,  
The pauperly and trembling alder grove,  
Into the graveyard's coppice, russet-red,  
Which, like stamped gingerbread, lay there and glowed.

And with the silence of those high treetops  
Was neighbour only the imposing sky  
And in the echoed crowing of the cocks  
The distances and distances rang by:

There in the churchyard underneath the trees,  
Like some surveyor from the government  
Death gazed on my pale face to estimate  
How large a grave would suit my measurement.

All those who stood there could distinctly hear  
A quiet voice emerge from where I lay:  
The voice was mine, my past; prophetic words  
That sounded now, unsullied by decay:

«Farewell, wonder of azure and of gold  
Surrounding the Transfiguration's power:  
Assuage now with a woman's last caress  
The bitterness of my predestined hour!

Farewell timeless expanse of passing years!  
Farewell, woman who flung your challenge steeled  
Against the abyss of humiliations:  
For it is I who am your battlefield!

Farewell, you span of open wings outspread,  
The voluntary obstinacy of flight,  
O figure of the world revealed in speech,  
Creative genius, wonder-working might!»

(3) *Перевод на английский. Анонимный.*

## Август

Щом обеща ни, без подканяне  
пристигна слънцето отрано.  
постлало ивица шафранена  
чак от пердето до дивана.

Покри то с жарка охра целите  
късия наблизо и гората,  
възглавницата и постелята,  
и лавицата край стената.

Припомних си защо пламтящата  
възглавка тъй е овлажнена —  
сънувах аз, че ме изпращате  
един след друг опечалени.

Сами, по двама или в шествие  
вървяхте и един си спомни,  
че днес постарому май шести е —  
Преображение Господне.

От хладен зрак обикновено е  
обхванат цял Тавор тогава  
и есента като знамение  
очите вече приковава.

През рядка, тръпна, разпарцалена  
горичка крачехте след мене  
към гробището злато-алено  
подобно питка зачервена.

Високо над леса съседстваха  
върхарите с небето важно  
и далнините се приветстваха  
с петльови гласове протяжно.

Смъртта — патрон на земемерите  
видях край входа да се мярка,  
очи в лика ми мъртъв вперила:  
да ми изрови гроб по мярка.

Спокоен глас край вас проточи се  
и всички вслушахте се в него,  
това бе моят глас пророчески,  
от тлен все още незасегнат:

«Прощавай, Спасовден с позлатата,  
и ти, лазур преображенска,  
часа съдбовен на разплатата  
смекчи с последна ласка женска.

Прощавай, време на застоя,  
ти — в бездната от унижения, —  
жена, надала глас достоен!  
За тебе съм полесражение.

Прощавай, полет на орловото  
крило, разперено с упорство,  
и свят, спасен в света на словото,  
и творчество, и чудотворство».

(4) *Перевод на български: Кирил Кадийски.*

## Αύγουστος

Συνεπής, όπως το 'χε υποσχεθεί,  
Η πρώτη πρωινή ηλιακτίδα εκτόξευσε  
Το διεισδυτικό της βέλος από σαφράνι  
Απ' την κουρτίνα ως το ντιβάνι.

Πύρινη όχρα απλώθηκε  
Στο δάσος πέρα και στα σπίτια του χωριού  
Στο δακρυσμένο μαξιλάρι μου και το κρεβάτι μου,  
Στον τοίχο και την βιβλιοθήκη απ' άκρη σ' άκρη.

Και θυμήθηκα για ποιον λόγο  
Το μαξιλάρι μου ήταν υγρό:  
Ονειρεύτηκα πως ήρθατε να μ' αποχαιρετήσετε,  
Βαδίζατε στο δάσος ο ένας κοντά στον άλλο.

Βαδίζατε, δυο-δυο ή μόνοι ή σε ομάδες  
Κι ύστερα, ξαφνικά, ήρθε η ανάμνηση:  
Στις 6 Αυγούστου είναι η γιορτή,  
Η Μεταμόρφωση του Σωτήρα μας.

Αυτή την μέρα ένα άφλεγο ακτινοβόλο φως  
Λέγεται πως εκπορεύεται από το Όρος Θαβώρ,  
Και το φθινόπωρο, σαν λαμπερός οιωνός,  
Απαιτεί εκστατική παρατήρηση.

Περάσατε μέσα από την αποφυλωμένη  
Και ψυχρή στο τρεμόφωτο συστάδα σημύδων,  
Στα κοκκινωπά φύλλα του νεκροταφείου,  
Που 'ταν ολόφωτο σαν φρεσκοψημένο ψωμί.

Από ψηλά, οι αδρανείς κορυφές των δένδρων  
Γεινιάζαν με τον βαρύ ουρανό,  
Κι η απόσταση αντηχούσε τον ήχο  
Των μακρόσυρτων ολολυγμών των πετεινών.

Κι εκεί, ανάμεσα στα δέντρα και τους τάφους  
Στεκόταν ο θάνατος έτοιμος για επιθεώρηση,  
Για να κοιτάξει τ' άψυχό μου πρόσωπο  
Και να μου πάρει τα μέτρα για να με θάψει.

Ο καθένας μπορούσε καθαρά ν' ακούσει  
Μιαν ήρεμη φωνή και καθησυχαστική —  
Ήταν η ίδια μου η φωνή η προφητική από το παρελθόν,  
Άθικτη, απρόσβλητη από τη φθορά.

«Σε χαιρετώ γαλάζια Μεταμόρφωση  
κι εσένα, χρυσάφι της Δευτέρας Παρουσίας!  
Άσε να με χαϊδέψει απαλά ένα χέρι γυναικείο  
Στην πίκρα της τελευταίας μου ώρας.

Σας χαιρετώ, χρόνια αμέτρητα!  
Χαιρετώ κι εσένα, γυναίκα,  
Που πέταξες το γάντι της προσβολής.  
Εγώ είμαι το πεδίο της μάχης σου.

Σας χαιρετώ, ορμή των ανοιγμένων φτερών ,  
Ελεύθερο φτερούγισμα, χωρίς εμπόδια  
Και μορφή του κόσμου με τον λόγο δηλωμένη  
Και δημιουργία, και έργο θαυμαστό!»

(5) *Перевод на греческий: Μαρία Τσατσάνογλου.*

## Август

Како што витело<sup>12</sup>, без да лаже,  
 Се провере наутро сонцето летно  
 Во коса лента со боја на перлус  
 И на диванот фрли петно.

Тоа со врела 'рѓа ги покри  
 Блиската шума, куќи на ридот,  
 Мојата постела, перницата мокра  
 И, зад етажерката, парче од сидот.

За перницата да биде влажна  
 Си спомнав што било повод.  
 Сум сонил дека сте оделе низ шума  
 Еден по друг, на мојот спровод.

Вие сте оделе во толпа, кој како,  
 И наеднаш се сети некој со венец  
 Дека шести август сме по старо  
 И дека преображење господово е денес.

Обично светлина без пламен  
 На овој ден од Фавор се точи  
 И есента, ведрa како знамение,  
 Врз себе ги привлекува сите очи.

Вие минавте низ шумата од елки,  
 Ситна, растреперена, бедна и гола,  
 Во црвената шума на гробиштата  
 Што пламтеше како панаѓурски колач.

Небото важно стоеше во соседство  
 Со нејзините врвови светли,  
 И далечините се довикуваа развлечено  
 Со помош на невидливите петли.

Во шумата среде гробиштата  
 Стоеше смртта како земјомерка на дело,  
 Гледајќи во моето мртво лице  
 За гроб да ми ископа според телото.

Сите физички можеа да го сетат  
 На нечиј глас блиското доаѓање.  
 Тоа мојот некогашен глас како призрак  
 Одекнуваше, негибнат од распаѓање.

«Збогум, синило преображенско  
 И на вториот Спасовден сончевото злато.  
 Смекни ја со женска галовност  
 Горчеливоста на смртта и минатото.

Збогум, години на безвременост.  
 Да се простиме, жено што на понорот голем  
 На понижувањето предизвикот го фрлаш.  
 На твојата битка јас сум поле.

Збогум, слободна истрајност на летот,  
 Криво расширено за замав и удар,  
 И лику на светот, појавен во зборот,  
 И творење на дела и правење на чуда».

(6) *Перевод на македонскиј: Тања Урошевиќ.*

<sup>12</sup> Так во публикациици, видимо, опечатка вместо *ветило* 'обещало'. — И.С.

## August

Azi-dimineată cum îmi promisese  
În casă, -ogalbenă fișie  
A sorealui intră, pornind să-mi țese  
Cărare pe sub draperie.

Cu oculul lui, culoare-atît de nudă,  
A poleit pădurea, satul  
Cearșaful meu și perna mea cea udă,  
Peretele cel alb și patul.

Mi-am amintit atunci fără zăbavă  
De ce mi-e udă perna moale:  
Visasem că veneați printr-o dumbravă  
La propria-mi înmormîntare.

Mergeați de-a valma, singuri sau perechi,  
Și-o vorbă se auzi, răzleață,  
Că-i șase august, după stilul vechi –  
Schimbarea Domnului la față.

Fără de flăcări, din Tabor, lumina  
Primește azi întreaga fire.  
De-acum e-aproape toamna cea senină  
Și-i clară, ca o prevestire.

Voi ați intrat pe rînd în cimitir,  
Trecînd prin crîngul ce străluce  
Sărac și trist cu flăcări de ghimbir  
Și rumen ca o turtă dulce.

Trufila înălțimilor cărunte  
Se-nvecina cu naltul crîng.  
Și-n depărtările-n răstimpuri  
Cocoșii trîmbițau, prelung.

Precum o ingineră de cadastru,  
În cimitir, ca-n bătătură.  
Sta moartea, gata un mormînt sihastru  
Să-mi sape-ndată, pe măsură.

Ați auzit cu toți și fiecare  
O voce parcă-n voi iscată.  
Da, vocea mea profetică și care  
Rostea, de moarte neschimbată:

«Adio, cer de-azur, ce vei vedea  
Cînd El va fi alt chip să-și ieie,  
Alină, -amară, săvîrșirea mea  
Cu-o mîngîire de femeie.

Adio, viață, bun rămas, ființă –  
Femeie ca o vijelie  
Ce-adînc sfidezi genuni de umilință.  
Sînt cîmpul tău de bătălie.

Rămii cu bine, aripă în vînt,  
Ce-n zbor robia n-ai voit a ști-o!  
Icoană-a lumii, lume din cuvînt,  
Creație, miracole, adio!»

(7) *Перевод на румынский: E. Iordache.*

## Avgust

Prišlo je sonce, kakor obljubilo je,  
Pokukalo mi v sobo dnevno,  
S pramenom pomarančnim posvetilo je  
Na divan od zaves poševno.

Pokrilo s toplo, rdečo okro je  
Sosednjo hosto in vasico,  
Mi posteljo, blazino mokro je  
In stene rob s knjižno polico.

Domislil sem se, kaj v yem skriva se,  
Da pokropljena je blazina.  
Sanjalo se mi je, da s hriba je  
Za mojo krsto šla družina.

Hodili v gručah, s parom ste,  
Na mah nekdo izreče mnenje,  
Da šesti to avgust po starem je,  
Gospodov praznik: spremenenje.

Nevadno luč, ki v nji slep plamen je,  
Ta dan po Taboru se pase,  
Jesen, sijoča kakor znamenje,  
Pogledе vse priklepa nase.

Prišli ste iz bornega, drhtečega,  
Beraško golega gradička  
Na božij vrt, do živo rdečega,  
Ki rdi kot lectarska potička.

Z vrhov pomirjenim svetnikanjem  
Nebo se resno spogleduje  
In s petelinjim kikirikanjem  
se proctor v šir in dalj sklicuje.

Sred božje nive smrt kot merjevka  
Državna v gaju čaka name,  
Z očmi v obraz mi mrtvi uperjena,  
Da mi za jamo mero vzame.

Začuti vsak z močmi telesnimi  
Besede umirjene od groba.  
Doni preroško glas slovesni mi  
Kot prej, ni strla ga trohnoha.

«Oj, z bogom, modri spremenienski sij,  
Zlato ti drugega Prihoda.  
Se zadnjič z ljubkovanjem ženskim mi  
ublaži, kar zahteva usoda.

In z bogom, keta, ko sva hirala,  
In z bogom, ženska, ki ponižan  
Si breznu se srčno upirala.  
Jaz proctor sem bil tvojih križanj.

Oj, z bogom, kril zamah razklenjeni,  
Svobodno jadranje veselo,  
Sveta odsev, v besede vklenjeni,  
Dar čudežev, ustvarjalno delo».

(8) *Перевод на словенский: J. Moder.*

*Irina A. Sedakova (Moscow)*

FOLK TERMINOLOGY OF THE BALKAN AND SLAVIC CHRISTIAN  
ORTHODOX FEASTS: THE DANGER OF TRANSLATION

**ABSTRACT:** The article combines methods of ethnolinguistics, Balkan studies, and translatory studies with the aim to analyze the translations of the folk Christian terms of feasts and other facts of the traditional culture. The study of the ways the East-Slavonic calendric term *Vtoroj (Second) Spas* 'Transfiguration' from the Boris Pasternak's poem *August* is translated into seven Balkan and South Slavic languages (compared to two English translations) is supported by research of the terminology and corresponding feasts in Balkan and Slavonic traditions. The translations of the poem *August* investigated in the article are given in the Appendix.

**KEY WORDS:** Balkan studies, ethnolinguistics, translatory studies, Boris Pasternak, calendric feasts.

**NOTE ON THE AUTHOR:** Irina Sedakova, Dr.Sc., head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. E-mail: [irina.a.sedakova@gmail.com](mailto:irina.a.sedakova@gmail.com).

**РЕЗЮМЕ:** В статье соединены три ракурса исследования — этнолингвистический, балканистический и переводоведческий, которые способствуют анализу перевода обозначения народно-христианских праздников и других фактов словаря традиционной культуры. Разбор перевода восточнославянского хрононима «второй Спас» (Преображение) из стихотворения Бориса Пастернака «Август» на семь балканских и южнославянских языков (с параллелями из двух английских переводов) сопровождается сопоставлением календарных терминов и соответствующих праздников в балканских и славянских традициях. В приложении приводятся анализируемые в статье переводы стихотворения «Август».

**Ключевые слова:** балканистика, этнолингвистика, переводоведение, Борис Пастернак, календарные праздники

**ОБ АВТОРЕ:** Ирина Александровна Седакова, д. ф. н., заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН. E-mail: [irina.a.sedakova@gmail.com](mailto:irina.a.sedakova@gmail.com).

*А. С. Дугушина* (Санкт-Петербург),  
*М. М. Макарецев* (Москва / Ольденбург)

## СОВМЕСТНОЕ ПОЧИТАНИЕ САКРАЛЬНЫХ МЕСТ ПРАВОСЛАВНЫМ И МУСУЛЬМАНСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ В РЕГИОНЕ ДЕВОЛ (ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЛБАНИЯ)<sup>1</sup>

### ВВЕДЕНИЕ

Сакральный ландшафт Балканского полуострова характеризуется большим разнообразием культовых мест, почитаемых несколькими религиозными (и этническими) сообществами. Сложная многовековая история смены крупных империй и держав, перекраивания государственных и этнических границ, обращение части населения из одного вероисповедания в другое, периоды перестраивания или воссоздания религиозных объектов на одних и тех же местах привели к этнически и конфессионально мозаичной сетке соседства, в условиях которой совместное почитание одних и тех же святынь — довольно устойчивый феномен на территории Балкан и Средиземноморья (Соболев 2013: 135–139; Albera, Couroucli 2012; Katić, Klarin, McDonald 2014). Стоит отметить, что объектами совместного почитания могут быть не только религиозные локации (церкви, монастыри, текке, мечети и т.д.), но и отдельные могилы «святых людей», а также природные святыни, связанные с растительной, водной или минеральной средой (камни, деревья, источники). Зачастую можно наблюдать, что почитание различными этническими и конфессиональными группами сакрального места слабо

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено М. М. Макарецевым при поддержке гранта Немецкого научного общества «Kontaktinduzierter Sprachwandel in Situationen des nicht-stabilen Bilinguismus—seine Grenzen und Modellierung: slavische (soziale) Dialekte in Albanien» (Deutsche Forschungsgemeinschaft, GZ: MA 8750/1-1), А. С. Дугушиной — в рамках темы НИР МАЭ РАН. Мы благодарны за консультации Линдите Джанари Лагифи (Университет Тираны), А. А. Леонтьевой (Институт славяноведения РАН) и Ю. А. Аверьянову (Институт востоковедения РАН).

связано с канонической религией. В том случае, если в представлениях «простых» верующих место почитания получает репутацию «чудесного» благодаря его помощи и целительной силе, не имеет значения, мусульманское оно или христианское, несмотря на то, что за пределами сакрального пространства этнические и конфессиональные границы будут соблюдаться на разных уровнях (Радисавлевич-Чипаризович 2014: 143).

В рамках антропологической дискуссии осмысление смешанных сакральных практик сводится к тому, что пространства, совместно почитаемые разными группами, — это пространства конкурирующих религиозных и светских дискурсов (Eade, Sallnow: 1991). Признавая тот факт, что терпимость и антагонизм, синкретизм и конфликты балансируют в диапазоне *longue durée* (Albera 2008: 40), большинство исследователей, занимающихся смешанными паломничествами, высказывают идею о важности различных контекстов межгрупповых отношений в пределах и вне пределов сакрального в их исторической динамике (Bowman 2012; Barkan, Barkey 2014). Эти контексты могут включать спонтанные и регулируемые действия посетителей, политические условия, сам характер контактирующих религий, идентичности паломников и религиозных лидеров, влияющих на процесс общего пользования сакральным пространством.

В настоящей статье будут представлены смешанные сакральные практики христиан и мусульман в регионе Девола на юго-востоке Албании: в православном святилище Сатривач в с. Хочишт (*Satrivaç* или *Shatrivaç*, *f. Hoçisht*) и бекташійском святилище Иноништ в с. Куч (*Inonisht*, *f. Kuç*). Религиозная принадлежность святилищ определяется официальным статусом находящихся в них культовых объектов: в Сатриваче это православная церковь Космы и Дамиана, где время от времени проводит службы священник Албанской православной церкви; в Инониште это бекташійское тюреба баба Касэма, которым управляет духовный центр бекташей в Тиране. В процессе экспедиционной работы в Деволе в июле 2019 г. и в июле 2021 г. нас интересовало, как разграничиваются сакральные практики в пространстве святилищ представителями разных групп паломников, а также как практики разного генеза (православные, исламские, вернакулярные) связываются с идеей общего сакрального места независимо от его номинальной конфессиональной принадлежности на уровне языка и ритуалов.

Представления о сакральном месте, открытом и равнодоступном для паломников разной конфессиональной и этнической принадлежно-

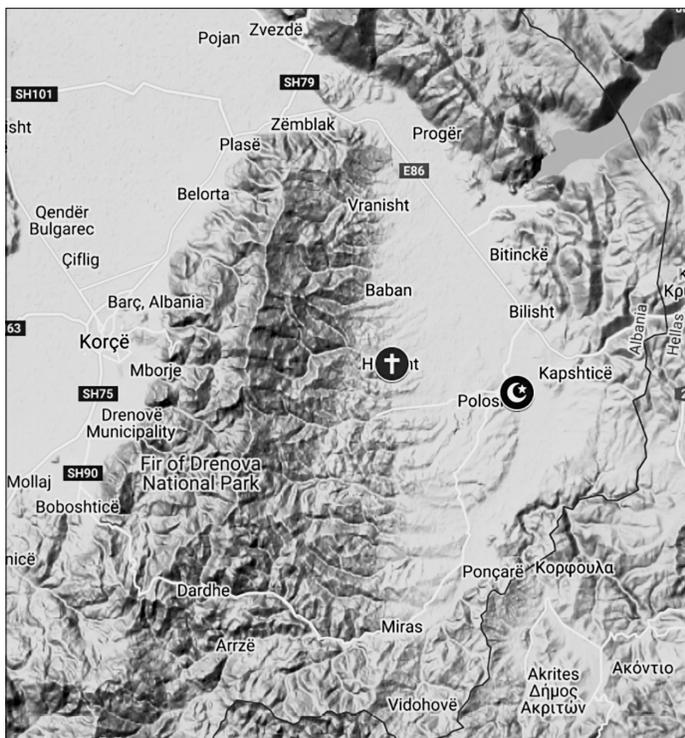
сти, тесно связаны с общебалканской идеей вакуфа (албанск. *vakëf*, *i*, *e*<sup>2</sup>). Жители региона называют и Иноништ, и Сатривач вакуфами, объясняя значение этого термина как *vend i shenjtë* ‘святое место’. В исламском праве вакуф (вакф) — это особый вид неотчуждаемого имущества, переданный частным лицом или государством на религиозные или благотворительные цели (см. подробнее в Deguilhem 2003). В современной Албании в повседневном языке под вакуфом понимается место, в котором представители различных конфессиональных групп свободно практикуют свои ритуалы (de Rapper 2012). Этот термин, хотя и является общебалканским ориентализмом (< турецк. *vakif* < арабск. *waqf* — БЕР I 1971: 113), в албанском языке не имеет конфессиональной окраски и может применяться к православным или католическим церквям, к бекташийским святилищам и к святым местам без четкой конфессиональной принадлежности. Единственным исключением в применении термина «вакуф» является мечеть. Как пишет Ж. де Раппе, проводивший исследования в Деволе в 1990-х гг., албанцы-мусульмане чаще всего посещают мечеть для проведения официальных церемоний и по случаю важных календарных праздников, в то время как сакральность вакуфа определяется с точки зрения его исцеляющей / чудесной / мистической силы (de Rapper 2012: 34). Вакуфы зачастую расположены на периферии крупных сел и городов. Это могут быть не только сакральные места, связанные с той или иной религией, но также и камни, роци и источники. После долгого периода полного запрета религии в Албании (1967–1990), многие разрушенные и заброшенные церкви и бекташийские текке обрели для разных групп верующих статус вакуфов, поскольку стали вновь посещаться и восстанавливаться представителями разных конфессиональных сообществ. Важной спецификой вакуфов в контексте смешанного почитания разными группами является отсутствие представителей религиозной иерархии (священника, имама и т.д.) и соответственно, контроля со стороны официальных религиозных организаций, что приводит к формированию смешанных религиозных практик.

<sup>2</sup> По принятой в отечественной албанистике традиции, там, где это релевантно, для существительных мы приводим словарную форму (N.Sg.Indef = Acc.Sg.Indef), определенную форму (N.Sg.Def) и неопределенную форму множественного числа (N.Pl.Indef). Передача албанских топонимов — в соответствии с принципами, изложенными в (Десницкая 1968: 7).

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О РЕГИОНЕ ДЕВОЛ:  
ФИЗИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ И ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ

Краина Дево́л — юго-восточный культурный регион (алб. *krahin|ë, a, a*) современной Албании. Она называется по одноименной реке (алб. *Devoll*), которая, в свою очередь, называется по средневековой крепости (*Δεάβολις* или *Διάβολις*), находившейся в этом регионе в XI–XIV вв. (Kazhdan 1991: 616–617). В физико-географическом плане краина Дево́л поделена на несколько частей. Это прежде всего межгорная долина Би́лишт, где протекает в своем верхнем течении река Дево́л. В долине расположен муниципальный центр — г. Би́лишт, через который проходит шоссе, соединяющее города Тирана, Эльбасан, Поградец, Корча, Би́лишт, Капштица и далее переходящее в греческую национальную трассу «Эгнатия» за г. Сьятиста. Возвышающаяся северо-восточная часть краины (юго-восточные отроги горного комплекса Галичица / *Mali i Thatë* и горно-холмистая цепь Ракицка-Лапишт, переходящая в горный комплекс Баба / *Varpouñtas*) выходит к Малому Преспанскому озеру. Юго-западная часть краины горная, ее большую часть занимает хребет Морава, являющийся продолжением Грамоса. Ассиметрия в рельефе между этими двумя частями (перепад достигает 200–600 метров, см. подробнее о физико-географических характеристиках региона в Gruda 2020: 414–419; 528–532) отражается и в культурном районировании краины, делящейся на две части с разным экономическим, культурным и частично религиозным профилем (см. далее) — Нижний и Верхний Дево́л (алб. *Devolli i Poshtëm, Devolli i Sipërm*). Краина Дево́л граничит с Грецией (префектуры Флорина и Касторья), с албанскими муниципалитетами Пустец, Маликь, Корча и Колёнья. При этом естественные преграды для коммуникации отсутствуют только на северо-западе, где долина р. Дево́л переходит в Корчанскую долину, и на юго-востоке, на границе с Грецией, где долина Би́лишт отделена цепью невысоких холмов от долины реки Би́стрица (*Али́аκιονας*).

По данным переписи 2011 г. (CPH 2011), общее население этой территории — 26 716 ч. На тот момент округ (*rreth*) Дево́л входил в префектуру (*qark*) Корчи и был поделен на следующие муниципалитеты (*bashki*): город Би́лишт (*Bilisht*, 6250 чел.); пригороды Би́лишта (*Qendër Bilisht*, 5440); Хочишт (*Hocisht*, 4461); Мирас (*Miras*, 6577); Прогэр (*Progër*, 3988).



Ил. 1.

В религиозном плане краина Девол довольно раздроблена. Основная часть населения здесь — албанцы, среди которых есть и православные, и мусульмане-сунниты, и бекташи. К сожалению, данные переписи 2011 г. в том, что касается этнического, религиозного и языкового состава населения Албании, не вызывают доверия<sup>3</sup>. Демографический

<sup>3</sup> Так, в резолюции Совета Европы, посвященной имплементации Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств в Албании, отмечается репрессивность албанского законодательства, вынуждающая людей скрывать свою этническую идентичность, многочисленные протесты ряда этнорелигиозных групп и частичный бойкот переписи 2011 г. Это подытоживается выводом: данные албанской переписи 2011 г. не могут быть единственным источником информации о состоянии национальных меньшинств в этой стране («Data collected through the census should not constitute the exclusive source of information for the development of the legal and policy framework on minorities» — Resolution 2014).

атлас (AGPSh 2003: 101) показывает<sup>4</sup>, что на территории округа Девол в 2001 г. к суннитам и к бекташам относили себя примерно по 30% населения. Несколько меньше четверти населения приходилось на православных, а остальные попадали в графу «Прочие». По описанию Жиля де Раппе (de Rapper 2002), который провел в этом регионе более года, сёла с преобладающим православным населением в основном сосредоточены в горной зоне, а с мусульманским (бекташи и сунниты) — в долиной:

	долины	горы
православные	3	6
мусульмане (сунниты и бекташи)	25	9

Таблица 1. Рельеф и религия в 43 сёлах региона Девол (de Rapper 2002: 195)

По данным Демографического атласа Албании (AGPSh 2003: 100), учитывающего результаты переписи 2001 г., этническое разнообразие округа Девол значительно меньше, чем в соседних округах (Корча, Поградец, Колёнья). Помимо албанцев, в Деволе относительно заметны носители македонского диалекта (юго-восточное наречие, костурско-корешчанский диалект — Видоески 1998: 97 и далее), компактно проживающие в селе Вэрник (алб. *Vërnik*, мак. *Врбник*) в шести километрах к северо-востоку от муниципального центра и в г. Билишт.

Святылища Сатривач в с. Хочишт и Иноништ в с. Куч принадлежат к области Нижнего Девола, они находятся в предгорной области и легко доступны из долины Билишта. Эти сакральные места — наиболее известные в регионе и наиболее посещаемые паломниками разных этноконфессиональных групп (православными, мусульманами-суннитами и мусульманами-бекташи; албанцами, македонцами и цыганами).

### Святылище Сатривач, с. Хочишт

С. Хочишт находится в долине р. Девол в предгорье Моравы. По сообщениям наших информантов, две трети населения села Хочишт (эндоэтноним *hoçishtar*; *i*, *ë*) — мусульмане-сунниты, и одна треть — православные, родной язык у всех албанский. До реформы админи-

<sup>4</sup> К сожалению, атлас не дает точных цифр, а приводит только круговые диаграммы.

стративного управления в Албании Хочишт был центром муниципалитета (*bashkia Hoçisht*), куда входили также села Граце, Бабан, Стропан, Эчменик, Пэрпаримай, Грапш, Чипан, Борш и Бравдица (*Grace, Baban, Stropan, Eçmenik, Përparimaj, Grapsh, Çipan, Borsh, Bradvicë*) с общим населением 4461 чел. (по переписи 2011 г.).

Несмотря на небольшое население, Хочишт, находясь рядом со средневековой православной «столицей» региона Билиштом, также был центром религиозной жизни, о чем свидетельствует наличие в селе как минимум девяти церквей<sup>5</sup>: св. Афанасия (*Shën Thanasi*), св. Димитрия (*Shën Mitri* или *Shëmitri*), бывшая монастырская, а ныне закрытая церковь св. Илии (*Shën Ili* или *Shëndëllia*), св. Иоанна Богослова (*Shën Joan Teologu*), св. Кириакии (*Shën E Diela*), св. Параскевы Пятницы (*Shën E Premtja*), св. Константина (*Shën Kostadini*), св. Николая (*Shën Kollli*) и свв. Космы и Дамиана (*Shën Kozmai dhe Damiani*)<sup>6</sup>. За столетия присутствия Османской империи ликвидация христианских храмов, а также обращение значительной части населения региона в ислам неизбежно влияли на процесс исчезновения христианских святынь в Деволе, который достиг пика в период атеистической пропаганды. В Хочиште и соседних селах религиозные постройки были почти полностью разрушены: к примеру, церковь свв. Космы и Дамиана использовалась как военный склад<sup>7</sup>. На сегодняшний день религиозная жизнь села связана с тремя культовыми объектами: с церковью св. Иоанна, с поклонным крестом на месте разрушенной церкви св. Илии и с церковью свв. Космы и Дамиана с комплексом святилища Сатривач.

<sup>5</sup> Жители села обычно говорят о селе Хочишт и его десяти церквях, однако, собрав материал от разных информантов, мы смогли зафиксировать лишь девять названий.

<sup>6</sup> Вслед за жителями села и региона мы используем обозначение «церковь» (*kishë*), хотя сама постройка скорее относится к категории часовни, поскольку у нее нет алтарной преграды, престола и жертвенника.

<sup>7</sup> После официального запрета религии в Албании в 1967 г. открытое отправление религиозных практик в принципе не было возможным, тем более что на территории святилища и примыкающей церкви св. Илии был военный лагерь. Однако, по словам жителей Хочишта, заставшим это время, военнослужащих лагеря можно было подкупить, и они разрешали переночевать в святом месте. Один из сегодняшних зрителей Сатривача проходил в этом лагере военные сборы во время учебы в университете и с радостью вспоминает этот опыт: по его словам, хоть власть и была безбожной, но организаторы сборов фактически отпраздновали его пожить в святом месте.



Ил. 2.



Ил. 3.

В настоящей момент святилище Сатривач представляет собой одноэтажное здание (*konak*, и, ё<sup>8</sup>), под крышей которого собраны сама церковь — небольшое помещение с иконами, а также несколько комнат для ночлега паломников, санитарные объекты и кухня. Название «Сатривач», сложившегося вокруг церкви свв. Космы и Дамиана, восходит к славянскому *světi vrač*<sup>9</sup>, которое жители Хочишта объясняют на албанском как *doktor i shenjtë* ‘святой доктор’. По словам наших информантов, официальный статус этого объекта до сих пор слабо определен — территорию «святого места» в период коммунизма обозначили как «монастырь», хотя по существу монастыря на этом месте никогда не было. Однако впоследствии официальные документы не меняли, и сегодня это место имеет статус монастыря<sup>10</sup>. Святилище находится на склоне холма. У него есть два основных входа — снизу (юго-восток), где необходимо подниматься по лестнице через священную рощу, и с северо-западной стороны, с верхушки холма, где находится большое поле. С северо-востока на юго-запад вакуф пересекает небольшой ручей с бетонированным руслом, на южном берегу которого, чуть ниже часовни, расположен жертвенник, предназначенный для курбана.

Посещение церкви святых Космы и Дамиана возможно круглогодично. Надзор за святилищем осуществляют три жителя Хочишта, которых называют *shërbëtorë* (*shërbëtor*, и, ё ‘служитель’<sup>11</sup>) или заимствованным термином *pitropë* (*pitrop*, и, ё < греч. *ἐπίτροπος* (*vaob*) ‘(церковный) староста’, в византийском каноническом праве ‘эпитроп’). Помимо больших паломничеств на праздники, чествующие святых — 1 июля (св. Косма)<sup>12</sup> и 1 ноября (св. Дамиан), люди посещают это место в обычные дни и первого числа каждого месяца, который носит назва-

<sup>8</sup> Это слово является общебалканским турцизмом, ср. этимологию по Болгарскому этимологическому словарю: «*конак*, турецк. *konak* ‘большой красивый дом; дворец; убежище, место для ночевки’, турецк. диал. ‘гость» (БЕР II 1979: 581).

<sup>9</sup> В албанской огласовке с регрессивным озвончением: *zvěti vrač*. Примечательно, что такое объяснение этимологии предлагали разные жители села и региона, в том числе не владеющие македонским.

<sup>10</sup> Точно так же определяется и статус святилища Айдер-баба в с. Каменица под Корчей, сложившегося вокруг церкви св. Николая: «монастырь» без монахов.

<sup>11</sup> Nomen agentis от глагола *shërbej*, заимствованное в протоалбанский из вульгарной латыни (\**serbiō*), ср. лат. *serviō* ‘служить’ (Schumacher, Matzinger 2013: 192). Конечно, заимствованный характер этого корня носителями современного албанского языка не осознается

<sup>12</sup> Все церковные праздники приводятся по новому стилю.

ние (*n*)*ajazmó*<sup>13</sup>. В этот день приезжающий священник совершает обряд освящения воды, и по этому случаю собираются и христианские, и мусульманские паломники. Важно заметить, что посещение святилища албанским мусульманским населением села — традиция, сложившаяся в результате тесного межконфессионального соседства. Мечеть, перестроенная османскими властями из церкви св. Димитрия и посещаемая мусульманскими жителями Хочишта, была разрушена во время антирелигиозной кампании. Поскольку в селе не стало мечети, мусульманские семьи почитали церковь свв. Космы и Дамиана в качестве альтернативы своему «святому месту». После возрождения религиозной жизни в Албании в 1990-е гг, вместе с православной общиной Хочишта они участвовали в восстановлении святилища, зачастую благодаря финансовой помощи тех мусульманских семей, которые мигрировали за пределы Албании (de Rapper 2008).

Церковь, инфраструктура «святого места» и участие в ритуалах доступны для всех желающих. Образы братьев Космы и Дамиана и их миссия врачей нередко используется зрителями для объяснения открытости святилища: «Врач не спрашивает, какой веры его пациент, просто выписывает ему лекарство и говорит: “Иди с миром”. Поэтому мы принимаем здесь всех» (ПМА 2021). В то же время в ритуальном поведении и локализации пространств информантами озвучиваются некоторые разграничения между христианами и мусульманами. Считается, что взрослые люди, албанцы-мусульмане, не крестятся при входе и выходе из церкви, а только лишь целуют иконы святых после молитвы: «*Të moshuarit nuk bëjnë kryq, vetem fëmijë. I puthin ikonat*» (‘Взрослые люди не крестятся, только дети. Они целуют иконы’) (ПМА 2019). Из часовни, как правило, выходят пятясь, чтобы не повернуться спиной к выходу из святого места. Многие три раза обходят часовню против часовой стрелки («для здоровья»), при этом если зрители утверждают, что это делают лишь мусульмане, то священник (К.Б., ок. 50 л., род. в православной семье в с. Поян, живет в г. Билишт) говорит, что конфессиональная принадлежность в данном случае роли не играет.

<sup>13</sup> *Najázmo* в значении ‘освящение воды в церкви’ регистрируется также в Корче. Это греческое заимствование («*ajázmo, aýzma, ýzma* ‘лечебный источник; священный источник’ (юго-восток) — От гр. ‘*αγιασμα*, произв. от ‘*αγιαζω* ‘освящать’» — БЕР I 1962: 22). Протетическое *n-*, возможно, свидетельствует о македонском посредничестве (ср. *najazmo* ‘mint’ — с. Дихово, район Битоля, Groen 1977: 267).

Также считается, что место для жертвоприношений животных, расположенное в роще на территории святилища, специально отведено для мусульман. Железная арка, используемая за подвешивания тушек животных, увешана привязанными к ней головами и конечностями птиц. В ходе полевого исследования в 2019 г. мы наблюдали за ритуалом заклания овцы двумя албанцами-мусульманами из Билишта. Они объяснили, что приехали сюда специально для проведения курбана, поскольку в их семье праздник, соберется большая семья за столом, и жертва необходима для «благополучия» (*për mbarësi*), а мясо будет частью праздничной трапезы (ПМА 2019).



Ил. 4.

При том, что между информантами существуют некоторые разногласия по поводу того, кто и как приносит жертву, обычно речь идет о разнице между конфессиональными группами. Так, упоминавшийся священник утверждает, что православные не приносят в жертву коз («потому что господь не благословил»), а вот овца — животное, благословенное в Библии (ПМА 2021). В то же время, по сведениям жителя с. Аррза (Е.Х., 1973 г.р., образование высшее, страховой агент в г. Бишишт, мусульманин), православные жители Девола на Пасху приносят в жертву козлёнка, мусульмане по случаю Байрама — овец или баранов, а бекташи — петухов на день Султана Новруза.

Единственная группа, которая занимает особое место в обсуждении ритуальных разногласий, — это цыганская община. Примечательно, что во время ярмарки, сопровождающей паломничество 1 июля, представители цыганских сообществ занимают отдельные столы или располагаются на покрывалах на траве, не смешиваясь с остальными посетителями (ПМА 2021). Помимо личных мотивов, связанных с решением проблем со здоровьем (посещение христианской святыни считается «богоугодным делом» — ПМА 2019), цыгане-мусульмане чаще всего посещают Сатривач в дни общих массовых паломничеств (1 июля и 20 ноября) и в день св. Георгия (6 мая). В этот день, связанный с началом лета, цыгане съезжаются со всей страны в Сатривач, приносят жертвоприношения (курбан) и организуют стихийный фестиваль (*tubim, i, e*). Традиционные практики цыган в основном сосредоточены на принесении в жертву петуха или курицы и включают в себя оставление голов или внутренностей животных на ветвях кустов и деревьев. Несмотря на то, что практика принесения в жертву птиц в основном приписывается цыганским паломникам, ритуал заклания курицы или петуха также широко распространен среди не-цыганских бездетных пар для наступления беременности у женщины<sup>14</sup>.

Одна из широко распространенных в вакуфах практик — это ночлег внутри святилища. Обычно для этого оборудованы специальные комнаты (*dhoma fjetje*), и Сатривач не является исключением. Мужчины и женщины ночуют в разных комнатах. Всего в комнатах есть место для более чем десятка паломников, кроме того, многие спят на территории святилища прямо на земле. Ночлег на территории святилища чаще все-

<sup>14</sup> Также нами были зафиксированы сведения о том, что кур и петухов жертвуют в Верхнем Деволе, в частности, в Добэргоре, в день св. Дмитрия (*Shëmit|ër, ri*), когда закрываются пастбища.

го связан с рассказами информантов о чудесном исцелении. Так, святые покровители места помогают немым детям заговорить.

Ряд практик в пространстве культового места нацелен на репродуктивное благополучие. В прилегающей к церкви священной роще находится камень, на котором женщины оставляют свои вотивы — повязки и резинки для волос. Эти вотивы являются частью ритуальных практик для решения проблем, связанных с деторождением. Другой такой практикой является троекратное опоясывание церкви красной нитью в ночное время (нить при этом не связывается, при опоясывании оставляется открытым проход). Затем нить сматывается и хранится в комнате, где живет супружеская пара.

Оставление вотивов входит в круг более широкой проблематики — что именно можно оставлять в святилище и что именно можно оттуда забрать. Имущество вакуфа неприкосновенно — им можно пользоваться внутри святого места, но нельзя забирать с собой. От разных информантов мы слышали легенду, как один из жителей села еще во время коммунистической диктатуры забрал к себе домой каменную раковину (*postav*) от источника в святилище, после чего у него умерла дочь. Во сне ему явилось, что он должен отнести раковину туда, где он ее взял (*i doli në ëndërr ta shpie aty ku e mori*) (ПМА 2021). В священной роще нельзя рубить деревья для собственных нужд, однако можно брать землю из-под их корней, что, например, делали, когда уезжали в трудовую миграцию (*gurbet*). Нередко паломники приносят в святилище собственные личные вещи или вещи больных родственников (одежду или другие аксессуары, имеющие контакт с телом) для исцеления, которые, по словам информантов, необходимо забрать с собой и носить «для здоровья» (ПМА 2021).

### Святилище Иноништ (с. Куч)

Бекташизм — особое направление в исламе, в настоящее время распространённое в основном в албанских землях и в Анатолии. В плане доктрины и обрядности оно сочетает суфийские и шиитские элементы, включая также ряд христианских практик (крещение, возжигание свечей). Духовный центр бекташей находится в Тиране (*Kryegjyshata botërore bektashiane*). Культовые места бекташей — тюрбе (построенные на могилах бекташійских святых) и текке (многофункциональные религиозные комплексы).

Святылище Иноништ в с. Куч считается одним из старейших в Албании и, согласно легенде, было основано баба́ Касэмом (*Qazim Baba, Kasim Baba, Kasëm Baba*), одним из первых бекташийских миссионеров из Касторьи, во второй половине XIV в. В 1826 г. здание текке было сожжено дотла во время правления султана Махмуда II, однако в 1878 г. оно было вновь построено баба Ибрагимом с Лемноса. До середины XX в. святылище, в котором время от времени жили баба и несколько дервишей, периодически перестраивалось и его функционирование фиксировалось различными исследователями и путешественниками (Elsie 2019: 210). В ходе коммунистической кампании против религии в 1967 г. здание текке было снесено сельскими жителями, святылище было национализировано и превращено в склад, однако после падения режима в 1990-х гг. реконструировано и передано под управление баба Имиру.



Ил. 5.



Ил. 6.



Ил. 7.

В настоящее время святилище Иноништ представляет собой здание темке, окруженное садом. В конце тропы, ведущей вверх по склону холма, находится двенадцатигранное здание с могилой бабы Касэма под старым мраморным надгробным камнем, увенчанным каменным *таджем* (ритуальным головным убором бекташей) и повязанным длинным куском ткани. На камне высечена надпись (в оригинале диакритика, заглавные буквы и знаки препинания отсутствуют)<sup>15</sup>:

(На лицевой стороне:)

*Kasëm baba  
Sulltan Dervish  
i Sejtali Sulltanit[,]  
ardhur nga Anadolli  
me mision fetar  
me ushtrinë  
turke me 1207[.]  
U pre një kohë kë-  
tu[.] Meqanë e ka Kostur[.]  
Kasëm Babaj[,] ardhur  
nga Anadolli[,] e dërgoj  
Zoti i Vërtetë te bekim-  
et mbi ne[.] I solli Baba  
i shenjtëruar[,] solli  
tarikanë[,] hapi sytë  
njeriut[,] o shenjtor  
i vërtetë[,] Kostur e  
[()vijon()]*

Касэм баба  
султан Дервиш,  
[слуга] Правящего Султана,  
прибывший из Анатолии  
с религиозной миссией  
вместе с армией  
турецкой в 1207 г.  
Был некоторое время погребен здесь.  
Местонахождение<sup>16</sup> его в Касторье.  
Касэм Баба, прибывший  
из Анатолии, его послал  
Истинный Бог, чтобы благосл-  
овить нас. Послал отец (*baba*)  
освященный, послал  
тарикат, открыл глаза  
человеку, о святой  
подлинный, Касторья его  
(продолжение)

<sup>15</sup> Эта надпись в несколько видоизмененном виде приводится в информационном материале в комнате для паломников в Иноништ: «Kasëm Baba Sulltan Dervishi i Sejtali Sulltanit ardhur nga Anadolli me mision fetar me ushtrinë turke më 1207. U preh një kohë këtu. Meqanë e ka në Kostur. Kasëm Babanë e dërgoi Zoti i vërtetë të sillte bekimet mbi ne, e solli baba të shenjtëruar, solli terihanë, u hapi sytë njerëzve. Baba Kasëmi është shenjtor i vërtetë» («Касэм баба султан Дервиши, [слуга] Правящего Султана (*i Sejtali Sulltanit*), прибывший из Анатолии с религиозной миссией вместе с турецкой армией в 1207 г. Был некоторое время погребен здесь. Местонахождение его в Касторье. Бабу Касэма послал истинный Бог, чтобы тот преподавал нам благословения, послал нам священного отца, послал тарикат, открыл людям глаза. Баба Касэм — истинный святой» (ПИМА 2019). Благодарим Линдиту Джанари Латифи (Университет Тираны) за помощь в интерпретации надписей.

<sup>16</sup> *meqa* < османск. *mekân*.

(На оборотной стороне:)

<i>ka meqanë</i> <sup>17</sup> [.] <i>të qo-</i>	местонахождение, буд-
<i>fshim falë për jetë</i> [.]	ем благодарны на [всю] жизнь.
<i>Unë b. Xhafer Starja</i> [.]	Я, баба Джафер Старья,
<i>shkruaj këtë kujtim</i>	пишу эту памятную надпись
<i>të jem bërë</i>	чтобы я
<i>teslim</i> [.]	смирился.

Несколько загадочная фраза в конце («Я, баба Джафер Старья,/ пишу эту памятную надпись/ чтобы я смирился»), возможно, приобрела свой вид ради создания рифмы (*kujtim — teslim*)<sup>18</sup>.

По легенде, в Инониште находится тело баба Касэма, голова захоронена в Касторье, а рука бекташийского миссионера осталась в Эльбасане (Elsie 2019: 298). Этот сюжет с усековением главы отождествляется с библейской легендой об Иоанне Крестителе. По свидетельствам смотрителей святилища Сатривач, Иноништ как сакральное пространство стало бекташийским позднее, а до этого там находился храм Иоанна Крестителя<sup>19</sup>. В то же время, вне территории святилища, но непосредственно возле тюрбе, находится небольшая часовня Иоанна Крестителя, построенная Албанской православной церковью несколько лет назад. В этом ритуальном пространстве прослеживаются некоторые конфессиональные разграничения практик: по словам нашего проводника-информанта, мусульмане жгут свечи у тюрбе, а православные и у тюрбе, и у часовни<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Интервалы между буквами в записи неравномеры. Интерпретация этого фрагмента как гегской формы будущего времени *ka me qanë* ('будет оплакивать') возможна, но менее вероятна, учитывая тоскский характер надписи и похожее место на оборотной стороне памятника (*Meqanë e ka Kostur*), для которого такая интерпретация возможна еще меньше, учитывая синтаксические особенности предложения.

<sup>18</sup> Сочетание *teslim* с легким глаголом *bëhem* 'становиться' является калькой с турецкого *teslim olmak* 'сдаваться, вверяться'.

<sup>19</sup> Этот мотив, возможно, восходит к параллелизму сюжета с усековением главы из жизни Иоанна Крестителя и баба Касэма. В то же время, возможное созвучие (*Kasëm — Kozma*) никак не проявляется в дискурсе, на наш вопрос, не связаны ли эти два имени, смотрители Сатривача ответили категорически: «Касэм — это бекташ, это другое, а у нас Косма, и у него брат» (ПМА 2021).

<sup>20</sup> Возжжение свечей стало вернакулярной практикой не только у бекташей, но также и у мусульман-суннитов. В Центральном государственном архиве Албании (AQSh) мы нашли материалы расследования о пожаре в мечети в суннитском селе Аррза (Верхний Девоп) в ночь на 1 июля 1927 года (AQSh F. 317 (Prefektura e



Ил. 8.

Korçës), V. 1927, D. 49). В поджоге подозревали неназванных злоумышленников, однако следователи пришли к выводу: *djeg'ja e xhamisë në fjalë nuk ka shkaktue prej nonje personit vetëm djeg'ja ka shkaktue nga të ndezunit e qirinjve* («сожжение мечети, о которой идет речь, не было причинено кем-либо, но сожжение произошло по причине возжигания свечей»).

Текке Баба Касема-Иноништ в селе Куч также считается вакуфом (*vakëfi i Inonishtit*). Историческая судьба места, известного своей чудесной силой и помощью, своеобразная контаминация христианского и бекташийского культа аккумулирует в итоге вокруг себя различные религиозные (православные, мусульмане-сунниты и бекташи) и этнические группы паломников (албанцы, македонцы, цыгане). В сравнении специфики почитания, конфессионально общих мест ритуального пользования и общих практик, святилища Иноништ и Сатривач обнаруживают много общих черт.

Инфраструктура Иноништа во многом совпадает с тем, что мы увидели в Сатриваче, только вместо часовни основным объектом культа является тюрбе, в котором похоронено тело бабы Касэма<sup>21</sup>. Как и в Хочиште, инфраструктура места предполагает оборудованные кроватями места для сна — здесь можно провести и день, и ночь. Вакуф в Инониште открыт для посетителей ежедневно, однако для бекташей особыми днями почитания тюрбе и текке является понедельник и пятница.

На территории святилища также выделена специальная зона для проведения жертвоприношений животных. Однако в отличие от Хочишта, здесь принято оставлять подвешенными на деревьях шкуры освежеванных животных в качестве дара. В Хочиште долгое время поступали так же, пока зрители Сатривача не настояли на том, чтобы мусульмане не оставляли шкуры и туши из гигиенических соображений (специфический запах разложения и обилие насекомых).

Идея ритуального одаривания и оставления вотивов реализуется как за пределами тюрбе, так и внутри. Посетители могилы баба Касэма оставляют ленточки и тонкие отрезки цветных тканей на деревьях в пространстве территории текке, на оградах и скамьях. Однако если повязки-вотивы, как правило, тесно связаны с природными объектами, то внутри тюрбе принято оставлять собственноручно связанные салфетки, покрывала, издания Библии и Корана, портреты святых, среди которых обнаруживаются и первый шиитский имам Али, и Мать Тереза, и Богородица. При посещении святилища посетители также оставляют сахар, иногда целыми мешками, поскольку считается, что Баба Касэм, будучи в Куче, увидел во сне сахар и попросил его принести.

---

<sup>21</sup> За исключением руки, которая находится в Эльбасане, и головы, которая захоронена в Касторье. В Касторье же (на пути к Флорине) находилось другое текке баба Касэма (Elsie 2019: 297–298, там же см. библиографию).



Ил. 9.

Кроме того, паломники и посетители святилища, приезжающие в Иноништ в поисках исцеления недугов, оставляют на некоторое время в святилище одежду, которую потом забирают обратно.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрение двух святилищ на юго-востоке Албании, Сатривач в с. Хочишт и Иноништ в с. Куч, относящихся к разным религиозным традициям, демонстрирует существование смешанных сакральных пространств в регионе Девол, почитаемых разными конфессиональными и этническими группами. Помимо того, что контингент посетителей и паломников в Сатриваче и Инониште совпадает, мы также можем наблюдать, как развивается параллелизм сакральных практик, элементов инфраструктуры святилищ и связанной с ними терминологии.

Прежде всего, независимо от номинальной конфессиональной принадлежности места, сакральные практики посетителей обнаруживают много общих черт: оставление одежды и вотивов в виде личных вещей и лоскутков ткани, жертвоприношения домашней скотины и птицы, возжигание свечей, дарение икон и украшений для святилища, ночлег внутри и на территории святилища и др. Часто конвергенция приводит к окказиональному использованию термина одной традиции в контексте другой: *e kanë vjedhur Biblën* ('они украли Библию'), где «Библия» используется в значении «Коран» (ПМА 2019). Гетерогенность терминологии, связанной со святыми местами, реализуется в наличии дублирующих лексем разного происхождения (собств. албанское *vend i she-nyjtë* vs. ориентализм *vakëf*; греч. *pitrop* vs. собств. албанск. *shërbëtor*). Иноязычное происхождение топонимики (связь *Satrivaç/Shatrivaç* и *svëti vraç*) дополняет гетерогенность ритуальных практик, и вместе они формируют единую вернакулярную систему, реализующуюся в двух различно конфессионально маркированных местах. Практики разного генеза (православные, бекташийские, вернакулярные) связываются с межрелигиозной идеей вакуфа как «святого места», открытого для всех. Конвергентное развитие практик фактически приводит к переводу одних и тех же паттернов на разные конфессиональные коды.

В то же время, на фоне конвергентных вернакулярных практик и толерантного принятия религиозных различий очевидно, что коллективные идентичности, основанные на религиозной принадлежности, остаются актуальными (Clayer 2003). Так, например, разграничиваются типичные практики для православных и мусульман: взрослые мусульмане не крестятся при входе/выходе из часовни в Сатриваче; бекташи в Инониште ставят свечи только у тюрбе, а православные ставят свечи и у тюрбе, и у часовни; артикулируются различия в том, что имен-

но приносится в жертву представителями разных конфессий, и какие праздники они почитают<sup>22</sup>. Иными словами, как указывают Е. Троева и П. Христов, религия продолжает оставаться одним из значимых маркеров идентичности на Балканах после ревитализации религиозной жизни в 1990-е гг. (Троева, Hristov 2017). Соответственно в контексте конвергенции разных традиций и практик в пространствах смешанных святынь коллективные и групповые границы остаются на прежнем месте, что является характерной чертой особого — балканского типа коммуникации.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- БЕР I 1962 — Български етимологичен речник. Том I. А–З. / Съст. Вл. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев. София: Издателство на Българската академия на науките, 1962.
- БЕР II 1979 — Български етимологичен речник. Том II. И–Крепя. / Съст. В. И. Георгиев и др. София: Издателство на Българската академия на науките, 1979.
- Десницкая 1968 — *Десницкая А. В.* Албанский язык и его диалекты. Ленинград: Наука, 1968.
- Радисавлевич-Чипаризович 2014 — *Радисавлевич-Чипаризович Д.* Смешанное паломничество в Сербии: на примере двух святынь (Джунис и Текие) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 2. С. 139–160.
- Соболев 2013 — *Соболев А. Н.* Основы лингвокультурной антропогеографии Балканского полуострова. Том I. Homo balkanicus и его пространство. Санкт-Петербург: Наука, München: Otto Sagner, 2013.
- AGPSh 2003 — *Atlasi i Shqipërisë. Atlasi gjeografik i popullsisë së Shqipërisë.* Tirana: Par, 2003.
- Albera 2008 — *Albera D.* “Why Are You Mixing what Cannot be Mixed?” Shared Devotions in the Monotheisms // *History and Anthropology*, Vol. 19, No. 1, pp. 37–59, 2008. DOI: 10.1080/02757200802150026.
- Albera, Couroucli 2012 — *Albera D., Couroucli M.* (eds.). *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries.* Bloomington: University of Indiana Press, 2012.

<sup>22</sup> Этот ряд можно продолжить: по свидетельствам информантов, в святынище Айдер-Баба в Каменице (Корча) православные крестятся справа налево и прикладывают руку к груди, а мусульмане-сунниты крестятся слева направо и целуют большой палец (Каменица, ПМА М.М. Макарецв: 2013 г.).

- Barkan, Barkey 2014 — *Barkan E., Barkey K.* (eds.). *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics and Conflict Resolution*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Bowman 2012 — *Bowman G.* (ed.). *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*. Oxford and New York: Berghahn Books, 2012.
- Clayer 2003 — *Clayer N.* God in the “Land of the Mercedes”. The religious communities in Albania since 1990 // P. Jordan et al. (eds). *Österreichische Osthefte, Sonderband 17, Albanien*. Wien: Peter Lang, 2003. P. 277–314.
- CPH 2011 — Table 2.1.2 Resident population by sex, age group municipality/com-mune // *Census of Population and Housing, Census 2011 — Prefectures*. Tirana: Institute of Statistics, 2011. (Электронная публикация: <http://www.instat.gov.al/en/themes/censuses/census-of-population-and-housing/#tab2>, проверено 20.10.2021)
- de Rapper 2002 — *de Rapper G.* Culture and the reinvention of myths in a border area // Schwandner-Sievers S., Fischer B. J. *Albanian Identities. Myth and History*. London: Hurst, 2002. P. 190–200.
- de Rapper 2008 — *de Rapper G.* Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the concept of ‘culture’ (Devoll, South Albania) // *Anthropological Notebooks, Slovenian Anthropological Society*, 2008, 14 (2). P. 31–45.
- Deguilhém 2003 — *Deguilhém R.* Gender blindness and societal influence in late Ottoman Damascus: women as the creators and managers of endowments // *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1 (3). P. 329–350. (DOI: <https://doi.org/10.1163/156920803322765164>)
- Eade, Sallnow 1991 — *Eade J., Sallnow M.* (eds). *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1991.
- Elsie 2019 — *Elsie R.* *The Albanian Bektashi: History and culture of a Dervish order in the Balkans*. London: I. B. Tauris, 2019.
- Groen 1977 — *Groen B. M.* *A Structural Description of the Macedonian Dialect of Dihovo: Phonology, Morphology, Texts, Lexicon*. Lisse: The Peter de Ridder Press, 1977. (PdR Press Publications on Macedonian, 2)
- Gruda 2020 — *Gruda Gj.* *Relievi strukturor i Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e shkencave e Shqipërisë, 2020.
- Katić, Klarin, McDonald 2014 — *Katić M., Klarin T., McDonald M.* (eds.), *Pilgrimage and sacred places in southeast Europe*. Zurich: LIT Verlag GmbH, 2014.
- Kazhdan 1991 — *Kazhdan A.* *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 1. Aarø-Eski. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Schumacher, Matzinger 2013 — *Schumacher S., Matzinger J.* *Die Verben des Altalbanischen: Belegwörterbuch, Vorgeschichte und Etymologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2013. (Albanische Forschungen; 33)

Troeva, Hristov 2017 — *Troeva E., Hristov P.* Sacred Geography of the Post-Socialist Balkans: Transformations of Religious Landscape and Pilgrimage // *South-eastern Europe* 41 (1), 2017. P. 1–18.

### ИСТОЧНИКИ

- ПМА 2019 — Полевые материалы авторов (А. С. Дугушина, М. М. Макарецев). С. Хочишт, с. Иноништ, г. Билишт, г. Корча. Регион Девол, Албания.
- ПМА 2021 — Полевые материалы автора (М. М. Макарецев). С. Хочишт, г. Билишт, г. Корча. Регион Девол, Албания.
- AQSh. Grup fondi 3: Institucione lokale shtetërore; Grup fondi: Institucionet e prefekturës Korçë; F. 317 (Prefektura e Korçës), V. 1927, D. 49. Korrespondencë e Prefekturës me Ministrinë e Punëve të Brendshme, Rrethkomandën, Nënprefekturës së Bilishtit, mbi vjedhjen e kishës së Hoçishtit dhe djegien nga zjarri të disa xhamive.
- Resolution 2014 — Resolution CM/ResCMN(2014)1 on the implementation of the Framework Convention for the Protection of National Minorities by Albania (Adopted by the Committee of Ministers on 12 February 2014 at the 1191st meeting of the Ministers' Deputies). (Электронная публикация: <https://go.coe.int/Kr5PX>, проверено 20.10.2021.)

### ИЛЛЮСТРАЦИИ

1. Физико-географическая карта региона (восточная часть округа Корча и округ Девол) со святынями в Куче и Хочиште (на основе карт Google, 2021).
2. Святыня Сатривач в с. Хочишт, регион Девол, Албания. Фото А. С. Дугушиной. 2019 г.
3. Церковь свв. Космы и Дамиана в святыне Сатривач. С. Хочишт, регион Девол, Албания. Фото А. С. Дугушиной. 2019 г.
4. Албанцы-мусульмане совершают курбан в православном святыне Сатривач. С. Хочишт, регион Девол, Албания. Фото А. С. Дугушиной. 2019 г.
5. Вход в бекташийское текке Баба Касэма (святыня Иноништ). С. Куч, регион Девол, Албания. Фото М. М. Макарецева. 2019 г.
6. Интерьер тюрбе. Святыня Иноништ, с. Куч, регион Девол, Албания. Фото М. М. Макарецева. 2019 г.
7. Мраморное надгробие над могилой Баба Касэма внутри тюрбе (лицевая и обратная сторона). Святыня Иноништ, с. Куч, регион Девол, Албания. Фото А. С. Дугушиной. 2019 г.

8. Часовня Иоанна Крестителя в Святителище Иноништ. С. Куч, регион Девол, Албания. Фото А. С. Дугушиной. 2019 г.
9. Вотивы на ветвях деревьев внутри бекташийского святилища Иноништ. С. Куч, регион Девол, Албания. Фото А. С. Дугушиной. 2019 г.

*Alexandra Dugushina* (Saint Petersburg),  
*Maxim Makartsev* (Moscow / Oldenburg)

SACRED PRACTICES  
OF THE CHRISTIAN ORTHODOX AND THE MUSLIMS  
IN THE MIXED SHRINES IN THE DEVOLL REGION  
(SOUTH-EAST ALBANIA)

**ABSTRACT:** The article portrays the mixed sacred practices of the Christians and the Muslims in the Devoll region in southeastern Albania: in the Satrivaç Orthodox sanctuary in the village Hoçisht (*Satrivaç* or *Shatrivaç*) and the Bek-tashi sanctuary in the village Kuç (*Inonisht*). Based on the materials of the field work in Devoll in July 2019 and July 2021, the authors consider how sacred practices in the space of sanctuaries are distinguished by representatives of different (ethno)confessional groups of pilgrims (Orthodox and Muslim, Albanian, Macedonian, and Roma), as well as how practices of different genesis (Orthodox, Islamic, vernacular) are associated with the idea of a common sacred place (*vakëf*) regardless of its nominal confessional affiliation on the level of language and rituals. Considering the same audience of visitors and pilgrims in Satrivaç and Inonisht, the authors focus on the parallelism of sacred practices, elements of the infrastructure of the sanctuaries, and related terminology. Nevertheless, against the background of convergent vernacular practices and tolerant acceptance of religious differences, collective identities based on religious affiliation remain relevant boundaries in the communication of various Balkan communities.

**KEYWORDS:** Albania, Christianity, Inonisht, Islam, mixed religious practices, mixed sacred places, mixed cults, Satrivaç, vakëf.

**NOTE ON THE AUTHORS:**

Maxim Makartsev, Ph.D., senior research fellow, Department of Typology and Comparative linguistics, Institute of Slavic Studies; research fellow of the Institute of Slavistics, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.  
E-mail: maxim.makartsev@gmail.com.

Alexandra Dugushina, Ph.D., research fellow, Department of European studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) Russian Academy of Sciences. E-mail: dygi@inbox.ru.

**РЕЗЮМЕ:** В статье представлены смешанные сакральные практики христиан и мусульман в регионе Девол на юго-востоке Албании: в православном святилище Сатривач в с. Хочишт (*Satrivaç* или *Shatrivaç*) и бекташийском святилище Иноништ в с. Куч (*Inonisht*). На материалах экспедиционной работы в Деволе в июле 2019 г. и в июле 2021 г. авторы рассматривают, как разграничиваются сакральные практики в пространстве святилищ представителями разных (этно)конфессиональных групп паломников (православными и мусульманами, албанцами, македонцами и цыганами), а также как практики разного генеза (православные, исламские, вернакулярные) связываются с идеей общего сакрального места (вакуфа) независимо от его номинальной конфессиональной принадлежности на уровне языка и ритуалов. Помимо того, что контингент посетителей и паломников в Сатриваче и Инониште совпадает, развивается параллелизм сакральных практик, элементов инфраструктуры святилищ и связанной с ними терминологии. Тем не менее, на фоне конвергентных вернакулярных практик и толерантного принятия религиозных различий, коллективные идентичности, основанные на религиозной принадлежности, задают актуальные границы в коммуникации различных балканских сообществ.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Албания, христианство, Иноништ, ислам, смешанные религиозные практики, совместное почитание, смешанные культы, Сатривач, вакуф.

**ОБ АВТОРАХ:**

Максим Максимович Макарецев, к.ф.н., с.н.с. Отдела типологии и сравнительного языкознания, Институт славяноведения РАН; научный сотрудник Института славистики, Университет им. Карла фон Осецкого, Ольденбург. E-mail: maxim.makartsev@gmail.com.

Александра Сергеевна Дугушина, к.и.н., н.с. Отдела европеистики, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. E-mail: dygi@inbox.ru.

ДИКСУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА  
А. С. ДУГУШИНОЙ И М. М. МАКАРЦЕВА

Ирина Александровна Седакова: Большое спасибо, Максим и Александра, за интересный доклад по народной религиозности и за демонстрацию таких уникальных мест, куда мы не только в этом году, но, может быть, и в другие годы не сможем попасть. Пожалуйста, вопросы и комментарии. Я думаю, что эта тема знакома многим.

Эмилия Црвенковска: Похожая практика есть и в монастыре св. Наума на Охридском озере — это христианское святилище почитают также и мусульмане. Об этом пишет Луан Старова, македонский писатель албанского происхождения, родившийся в городе Поградец, неподалеку от границы. В детстве он видел, как мусульмане приходят в монастырь и приносят жертвы.

Максим Максимович Макарецв: Большое спасибо, Эмилия. Да, это очень интересное наблюдение, это действительно бросается в глаза при посещении монастыря. Многие, в том числе и мусульмане, приезжают из Поградца на поклонение. Правда, сам я видел только денежные пожертвования — паломники оставляют деньги на иконе, выставленной на центральном аналое, и на иконах нижнего ряда иконостаса, но это распространенная практика в регионе.

Ксения Анатольевна Климова: Я хотела прокомментировать аналогичную, похожую, наверное, ситуацию, которую мы наблюдали с Еленой Семеновной Узеновой у помаков, и передать ей дальше слово, если Елена Семеновна согласится тоже выступить. Мы там наблюдали текке и тюрбе. Поскольку они расположены на греческих территориях, то греческое государство заботится о том, чтобы рядом с этими святилищами построить православные объекты. Такие вот местные официальные традиции. Рядом с могилой одного из таких местночтимых мусульманских святых как раз был построен храм за заборчиком, в который, я так понимаю, никто не ходит. И даже наши информанты говорили, что там несколько раз в год только приезжает священник для того, чтобы провести службу. Главное, что нужно было со стороны государства, это «покрыть» это официальной религией. Елена Семеновна, может быть, Вы дополните мой комментарий?

ЕЛЕНА СЕМЕНОВНА УЗЕНЕВА: Да, спасибо! Я хотела сначала поблагодарить Максима с Александрой за очень интересный доклад и сказать, что, мне кажется, в принципе для исламской культуры характерны не только могилы с телом покойного, но и отдельное захоронение головы, на месте которой возникают тюрбе, текке или другие какие-то святые места. Это может быть связано не только с культом Иоанна Крестителя. У меня вопрос: существует ли специальный термин для такого важного ритуала как переночевать на месте святого и его могилы, наподобие болгарского *престиване*. Этот ритуал существует как у православных, так и у болгар-мусульман, помаков на территории Болгарии. Зафиксировали ли вы что-то подобное?

МАКСИМ МАКСИМОВИЧ МАКАРЦЕВ: Спасибо большое, Елена Семеновна, за вопрос и за комментарий. У нас в материалах обычно встречается просто свободное сочетание слов — «поспать одну ночь» (*fle një natë*). Никакого специального термина мне лично не встречалось.

КРАСИМИРА КОЛЕВА: В Болгарии это называется *бдение*. На северо-востоке Болгарии, где население, как и в южной Албании, смешанное, рядом живут и православные, и мусульмане. У них распространено совместное почитание святынь. *Курбан* вошел в официальную православную обрядность в Болгарии. Кстати, близость практик почитания святых мест у православных и у помаков свидетельствует о поздней исламизации последних, что прослеживается и по документам как для Болгарии, так и для ряда регионов Албании и Косова. Сейчас у меня есть возможность наблюдать традиции болгар, которые живут в Бессарабии и в Таврии — у них таких практик нет.

ЛУСИНЕ СТЕПАНОВНА ГУЩЯН: Хотела бы уточнить, посещение бывает после действий в своих святых местах (сделать Курбан у себя и у «чужого», чтобы закрепить) или это не важно и связано, например, с календарем?

МАКСИМ МАКСИМОВИЧ МАКАРЦЕВ: Мы спрашивали об этом, наши информанты не говорили о том, что они что-то дублируют. Приношение курбана может быть связано с календарем, если это какой-то праздник, связанный со мусульманским или бекташійским святилищем. Это может быть связано также с какими-то семейными событиями (например, рождение ребенка). Однако часто никакой связи с календарем не прослеживается. Например, мусульмане, которые резали барашка во время нашего визита, сказали, что делают это только для благополучия и это никак не связано ни с семейными событиями, ни с календарными праздниками.

ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА: Спасибо! Это не обет о здоровье в случае несчастья?

МАКСИМ МАКСИМОВИЧ МАКАРЦЕВ: Потом они его, конечно, съедят...

ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА: Обет с «т» на конце.

МАКСИМ МАКСИМОВИЧ МАКАРЦЕВ: Они не говорили о том, чтобы это был обет.

ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА: Да, понятно! «Обед» — прекрасно! Ну, мы как раз переходим к обеду, спасибо всем!

М. С. Морозова, А. Ю. Русаков (Санкт-Петербург)

## ГОРОДСКОЕ СООБЩЕСТВО ОРАХОВЦА: ЯЗЫК, ИСТОРИЯ, САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ<sup>1</sup>

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Целью нашего исследования является описание и реконструкция условий формирования особой этноязыковой ситуации в городе Ораховац (серб. *Orahovaц*, алб. *Rahovec*) на юго-западе Косова. Здесь в повседневной коммуникации в разных конфигурациях взаимодействуют: местный гегский говор албанского языка; в какой-то степени литературный албанский язык; литературный сербский язык; говор торлакского наречия сербского языка, распространенный в этой зоне; наконец, особый, как принято думать, славянский идиом, который считают родным и используют (или утверждают, что используют) как «домашний» язык представители двух основных этноконфессиональных групп населения Ораховца — албанцы-мусульмане и православные сербы. Сами горожане, именующие себя *рафчане* ‘жители Ораховца’, называют свой идиом *равачки* ‘говор Ораховца’ (ср. алб. *gjuhë rahovecjançe* ‘раховецкий язык’). Часть окрестного населения именует его «болгарским языком Ораховца», а говорящих на нем горожан — «болгарами» (Kohls 2009: 5).

Интерес к этой ситуации возник у нас не в последнюю очередь из-за того, что загадочный «язык Ораховца», с одной стороны, практически не описан, а с другой — довольно широко известен и привлекает внимание не только исследователей (Kohls 2009; Младеновић 2014;

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00244, <https://rscf.ru/project/19-18-00244>. Мы благодарны А. Л. Эшер (Славянский семинар, Университет Цюриха) за ценные замечания к статье и проф. Биляне Сикимич (Институт балканистики Сербской академии наук, Белград) за помощь в получении работы (Krasnići 1957) — важнейшего источника сведений об этнической истории Ораховца.

Антонова-Василева 2019, 2020а, 2020б, 2021 и др.), но и, к примеру, албаноязычных СМИ (Xharra 2010; Devolli 2016). Существует ряд более или менее достоверных представлений о языке, этничности и происхождении населения Ораховца, которые в той или иной степени разделяют жители окрестных сел и сами горожане и, как следствие, обильно цитируют авторы газетных статей и научных работ. Как представляется, чтобы достигнуть цели, подобной той, что заявлена нами выше, исследователю необходимо разобраться, по крайней мере, в двух взаимосвязанных комплексах проблем. Во-первых, это собственно лингвистическое описание ораховацкого идиома в его современном состоянии и реконструкция его истории. Во-вторых, это исследование (в синхронии и диахронии) (суб)этнического самосознания жителей Ораховца, нетипичного для Косова и в целом для западных Балкан (использование славянского идиома и албанская самоидентификация).

В настоящей статье мы представляем предварительные результаты исследования городского сообщества Ораховца и его идиома, которое базируется на немногочисленных источниках и на материалах нашей первой и пока единственной экспедиции, проведенной в августе 2019 г. Раздел 2 посвящен представлению «объективных» данных по этнической истории региона. В разделе 3 дается, по имеющимся в нашем распоряжении материалам, лингвистическая характеристика идиома. В разделе 4 рассматривается этническое самосознание жителей Ораховца и приводятся гипотезы о возможных путях формирования этого самосознания. Заключительный раздел содержит попытку обобщения полученных результатов.

## 2. СВЕДЕНИЯ О РЕГИОНЕ.

### ОРАХОВАЦ В ИСТОРИЧЕСКИХ ДОКУМЕНТАХ И ПЕРЕПИСЯХ

Город Ораховац является административным центром одноименного муниципалитета (алб. *kotinë*, серб. *општина*), который расположен на юго-западе Косова, в плодородной долине реки Белый Дрин (алб. *Drini i Bardhë*, серб. *Бели Дрим*). Этот регион, называемый обычно Подримле/Подрима или Анадрини (серб. *Подримље, Подрима*; алб. *Anadrini* ‘Подримье’, букв. «берег Дрина»), известен своими традициями выращивания винограда, что в некоторой степени повлияло на naive и научные представления о генезисе славянского идиома албанцев Ораховца. Этнограф и антрополог М. Красничи пишет, что исторически ал-

банское мусульманское население города занималось виноградарством, тогда как сербское христианское — производством вина и особенно ракии из винограда, который приобретался в основном у соседей-мусульман. В Ораховце часто бывали (славяноязычные) покупатели, мастера-бондари из разных мест — Ибарского Колашина, Средской Жупы, Призрена — и это способствовало сохранению сербского в городском сообществе как «рабочего» языка (Krasnići 1957: 122). Впрочем, этим не объясняется регулярное использование славянского говора албанцами в качестве домашнего языка.

Население Ораховца и его окрестностей этнически неоднородно. В районе имеются как албанские, так и сербские моноэтнические (реже смешанные) села. Наиболее известные сербские села, Велика-Хоча и Зочиште, имеют большое историко-культурное значение для всего региона: в Велика-Хоче находится несколько сербских православных церквей (некоторые из них относятся к эпохе Стефана Немани, XII в.), а в Зочиште — мужской монастырь в честь святых Косьмы и Дамиана (предположительно XIV в., разрушен, восстановлен в 2006 г.). Среди албанских сел можно выделить с. Дреновац (алб. *Drenoc*), где при сельской средней школе учителем истории и географии Назми Беришей (алб. *Nazmi Berisha*) создан этнографический музей, алб. *Muzeu i Anadrinisë* ‘музей Подримья’.

В самом Ораховце проживают албанцы (преобладающее большинство), сербы, бошняки, а также ромы, ашкали и египтяне<sup>2</sup> (Askdata 2011). Население преимущественно мусульманское (мусульмане-сунниты и бекташи), и в городе имеется несколько мечетей и бекташийских текке, самое крупное из которых, так называемое Большое текке (алб. *Teqeja e Madhe*), построено в 1732 г. и принадлежит ордену халвети. Строительство центральной городской мечети, алб. *Xhamia e Çarshisë* ‘Чаршийская мечеть’, датируется 1606 г.; новое здание на месте разрушенного старого построено в 2005 г.

Первые упоминания об Ораховце относятся к доосманскому периоду. В хрисовуле Стефана Душана 1348 г. говорится, что сербский правитель дарит афонскому монастырю Хиландар земли с виноградниками, граничащие с территорией, где есть место под названием Ораховец. Позднее, в грамоте Григура Вуковича Бранковича, его братьев Георгия

<sup>2</sup> О субэтнических группах ашкали и египтян, см., в частности, (Marushiakova, Popov 2001).

и Лазаря и их матери Мары (кон. XIV — нач. XV в.), упоминается передача «села Ораховац с виноградниками, полями, лугами, фруктовыми садами, огородами и мельницами» в собственность Хиландарского монастыря (Krasnići 1957: 91).

Сведения о населении обнаруживаются лишь в османских документах начиная с XVI в. (Ahmeti 2018). Одним из самых подробных является перепись Призренского санджака 1571 г., расшифрованная и переведенная на сербский язык Т. Катич. В ней упоминается нахия Хоча с селами Большой и Малый Ораховац (43 и 5 домов соответственно), которые затем, вероятно, слились (Катић 2010: 161, 172–174, 567). Поименно перечисляются все совершеннолетние мужчины (с указанием имени отца или родового имени, а также других сведений, например «неженатый», «поп», «переселенец») и вдовы. Антропонимия позволяет сделать предположения об этноконфессиональном составе населения. Карта нахии Хоча, построенная Катич (2010: 610) на основе анализа антропонимов, показывает, что и Большой, и Малый Ораховац в конце XVI в. населяли преимущественно сербы-христиане (серб. *Срби хришћани*) и в меньшей степени албанцы-христиане (*Албанци хришћани*); категория «мусульмане» (*Муслимани*), которая может включать как славян, так и албанцев, в этих селах на карте отсутствует. Из расшифрованного фрагмента переписи с данными о Большом Ораховце (Катић 2010: 172) видно, что характерные мусульманские имена носят несколько беев, владеющих земельными наделами в Ораховце, например *Махмуд б. Ибрахим* и *Али б. Мустафа* (здесь и далее в абзаце — в сербской транскрипции Катич). Остальные имена христианские или, по крайней мере, немусульманские (*Петар, Никола, Божидар, Аранид, Стојан, Степан, Огњан* и др.). В некоторых случаях можно с высокой долей уверенности говорить и об этнической принадлежности. Например, *Бучан* (*Бучан Биба, Степан Бучан* и *Матеј Бучан*) — «старое влашское имя», по замечанию Катич, т.е. в Ораховце, скорее всего, было арумьинское население. Имена типа *Кола Љуља, Која Кола, Петар Ђон* (около 10 человек в списке), очевидно, принадлежат албанцам — ср. с именами *Kolë* и *Gjon*, которые и сегодня распространены среди албанских католиков.

<b>1931 (вероисповедание)</b>	всего	православные	католики	евангельские христиане	остальные христиане	мусульмане	другие					
муниципалитет	4447	1101	9	1	1	3335	0					
<b>1961 (население по национальному составу)</b>	всего	албанцы	сербы	мусульмане	югославы	черногорцы	венгры	македонцы	хорваты	словенцы	ромы	
муниципалитет	27255	22199	3790	47	62	1032	1	3	15	0	32	
город	7373	5450	1761	2	1	96	0	1	11	0	0	
<b>1991 (национальная принадлежность)</b>	всего	албанцы	сербы	мусульмане	югославы	черногорцы	венгры	македонцы	болгары	буневцы	влахи	греки
муниципалитет	59877	55033	3795	205	46	174	1	1	1	0	0	1
город	4929	85	3795	205	46	174	1	1	1	0	0	1
<b>2011 (этническая принадлежность)</b>	всего	албанцы	сербы	боснийцы	турки	ромы	ашкали	египтяне	гораны	прочие	предпочли не отвечать	нет данных
муниципалитет	56208	55166	134	10	2	84	404	299	0	11	15	83
город	15892	15467	85	6	2	62	186	33	0	6	14	31

Таблица 1. Население Ораховца в 1931, 1961, 1991 и 2011 г. (Askdata).

О населении Ораховца в течение последнего столетия с большей или меньшей степенью достоверности свидетельствуют переписи XX и начала XXI в. В таблице 1 для примера взяты данные переписи Королевства Югославия (1931), переписей СФРЮ (1961, 1991) и последней переписи, которая проводилась в самопровозглашенной Республике Косово (2011). Перепись 1931 г. учитывает конфессиональную принадлежность населения мелких административных районов; этническая принадлежность указывалась только для крупных единиц, к числу которых општина Ораховац не относилась. Согласно переписи, в општине проживало более 1000 православных (скорее всего, в основном сербов) и более 3000 мусульман (среди них могут быть как албанцы, так и славяне). В последующих переписях учитывается этническая принадлежность. Например, в 1961 г. зафиксировано преобладание албанцев в општине и в самом городе Ораховце; по-видимому, к таковым себя относил большинство жителей города, считавших своим родным языком какой-либо славянский идиом (ср. весьма невысокую численность славяноязычного мусульманского населения, обозначенного в переписи как *Муслимани* ‘мусульмане’).

Данные последней в СФРЮ переписи 1991 г. не могут считаться достоверными, т.к. в связи с обострением социально-политической обстановки албанцы Косова и Метохии массово ее бойкотировали. Число албанцев в городе Ораховце, согласно этой переписи, не превышает 100 человек<sup>3</sup>. Наконец, перепись 2011 г. также может быть недостаточно корректной, на этот раз с точки зрения учета сербского населения. Впрочем, верно то, что многие сербы покинули Косово в целом и рассматриваемый район в частности во время и после войны 1999 г.

### 3. ГОВОР ОРАХОВЦА И ИСТОРИЯ ЕГО ИЗУЧЕНИЯ

Славянский идиом Ораховца является объектом внимания исследователей начиная с 1930-х гг. Интерес вызывает как его диалектологическая характеристика и определение языковой и диалектной принадлежности, так и наблюдения над тем, как сами носители определяют свой язык. Сербский этнограф Г. Элезович, побывавший в Ораховце летом 1932 г., констатирует, что и православное, и мусульманское население

<sup>3</sup> Вызывает сомнение и отсутствие, согласно этой переписи, сербов, черногорцев, «мусульман» и «югославов» в окрестностях города.

города говорит на идиоме, который представляет собой «механическое смешение косовско-метохийского и южноморавского говора» (Елезовић 1950: 133). В 1950-е гг. М. Красничи, принимая без обсуждения диалектологическую характеристику говора Ораховца, данную Элезовичем, подчеркивает, что албанское население (в том числе семейства, о которых точно известно, что их предки-албанцы не владели сербским до переселения в Ораховац) использует в семейном кругу тот же «вид сербского диалекта», что и соседи-сербы (Krasnići 1957: 121). Интересны и наблюдения Красничи, что молодое поколение — за исключением детей, которые ходят в албанскую школу, — плохо знает албанский, в то время как старики хорошо владеют им; мусульманские женщины, которые говорят только «по-сербски» (на местном говоре), на свадьбах поют исключительно албанские песни (Там же).

По замечанию антрополога Г. Дуйзингса, во время его полевой работы в Ораховце и его окрестностях в июле 1991 г. некоторые респонденты из Ораховца говорили, что их идиом больше похож на македонский, чем на сербский язык, поскольку «они явно хотят отмежеваться от всего сербского» (Dujzings 2000: 73, сноска 7). Т. Кольс в подробной магистерской диссертации, посвященной говору Ораховца, приходит к выводу, что перед нами скорее говор призренско-южноморавского диалекта торлакского наречия сербского языка, демонстрирующий некоторые следы албанского влияния (например, постпозиция прилагательного в именной группе и албанские лексические заимствования) и внутренне дифференцированный по этнической принадлежности носителей. В «этнолекте» албанцев лучше сохраняются старые диалектные черты, в то время как сербы испытывают более сильное влияние литературного сербского языка (Kohls 2009: 54–56). Сербский диалектолог Р. Младенович (2012: 131–132) пишет, что «[л]окальный говор мусульманской группы в нас. п. Ораховац — сербский, относящийся к призренско-южноморавскому типу, что отдаляет его от идиомов славянских мусульманских групп в северных областях Шар-Планины. На этом же локальном говоре говорят и сербы-христиане». Наконец, болгарская исследовательница Л. Антонова-Василева (2018, 2020а, 2020б, 2021), которая вслед за А. Теодоровым-Баланом (1886) и Ст. Младеновым (1905) относит говоры южного Косова к западной периферии «болгарской языковой территории» (Антонова-Василева 2018: 94), в ряде недавних публикаций характеризует говор Ораховца как болгарский, а его носителей — как болгар.

В работах косовских исследователей, посвященных албанскому диалекту района, можно встретить следующие характеристики славянского идиома Ораховца. Исследуя сербско-албанский словарь Л. Кунджича (1902), албанская часть которого отражает речь обширного региона на юге Косова, от Ораховца до Призрена (Agani 1968–1969), Х. Агани замечает, что в конце XIX — начале XX в. ораховацкие албанцы, вероятно, использовали наряду с албанским «некий сербский идиом» (алб. *një serbishte*), и с течением времени последний стал преобладать даже в общении в албанских семьях (Agani 1981: 40–42). Н. Паязити в описании албанского говора Подримья называет славянский идиом Ораховца «смешанным языком», алб. *një gjuhë e përzier* (Pajaziti 2008), а исследователь албанского говора Ораховца и его окрестностей Ф. Дюляй употребляет применительно к славянскому говору термин *rahoveciançe* ‘ораховацкий [говор]’, подчеркивающий его особый статус (Dulaj 2016). Я. Хондози, косовский ориенталист родом из Ораховца, предпочитает называть городской славянский идиом «говором Ораховца» (алб. *e folmja e Rahovecit*) и характеризует его как «смешанный говор... с элементами нескольких балканских языков: албанского, сербского, болгарского, а также восточных языков: арабского, турецкого и персидского» (Hondozi б.д.: 4). Название «(ораховацкие) болгары», по словам Хондози, является экзонимом, связано с наличием в этом идиоме черт, напоминающих болгарские, и имеет пренебрежительный оттенок (Там же: 1, 5).

Г. Элезович (1950: 139–140) опубликовал в своей работе небольшой диалектный текст, записанный им в 1932 г. в текке халвети у дервиша Имера Прбосовича<sup>4</sup>. Фрагменты этого текста в авторской записи Элезовича приведены в примерах (1–4). Диалектные, т.е. отсутствующие в стандартном сербском лексемы и формы выделены жирным шрифтом, (возможные) заимствования из других языков — подчеркиванием.

- (1) *Рекџмо: «Аде, кџј ђе д'улџне у грџб?»*  
‘Мы сказали: «Ну, кто ляжет в могилу?»’
- (2) *Па потџм почџју земљу да мичџјеју сас матџку, сас лоџту.*  
‘И потом они начинают копать землю мотыгой, лопатой.’

<sup>4</sup> Скорее всего, респондент происходит из албанского рода, зафиксированного у М. Красничи как Пербочи (серб. *Perboći*) и связанного с албанским фисом Гаши (Krasnići 1957: 130). Возможно, от алб. *përboç* ‘большой ком земли; большое полено для очага’.

- (3) *Kad mikoше четврту, ja taj tar ѿкну: «Ваа!»*  
 ‘Когда выкапывали четвертую, я тут и кричу: «Гав!»’
- (4) *Не, несам се уплашија.*  
 ‘Нет, я не испугался.’

К чертам, в целом присущим призренско-южноморавскому диалекту торлакского наречия (Ивић 1985), можно отнести: старое окончание 1 л. мн. ч. аориста *рекомо* ‘(мы) сказали’ (1); форму вопросительного местоимения *куј* ‘кто’ — лит. серб. *ко* (1); замену инструментала аккузативом после предлога *сас* ‘с’ (2); экавский рефлекс \*ѣ в *несам* (лит. серб. *нисам*) и переход *л > ја* (*уплашија*) в причастии м. р. ед. ч. (4). Глагол *мичујеју* ‘копают’ (2) / *микоше* ‘(они) копали’ (3), скорее всего, происходит от алб. *тић* ‘копаю, рыхлю’. В связи с лексемой *тар* (4) можно заметить, что в албанском языке существительное *тар* обозначает «шанс, возможность» и, возможно, имеет турецкое происхождение, напр. от тур. *дар* ‘едва’ (Dizdari 2005: 997).

Наши собственные наблюдения над речью жителей Ораховца пока ограничены. В пробной экспедиции не удалось записать пожилых людей, особенно женщин, скорее всего, лучше сохраняющих местный славянский идиом в силу традиционно малой мобильности — по сравнению с мужчинами, которые обычно служат в армии и работают за пределами города<sup>5</sup>. В основном наши собеседники были людьми среднего возраста. Молодые люди и подростки, с которыми мы беседовали, признавались, что общаются только по-албански и не владеют ни сербским языком, ни местным славянским идиомом. Сходные наблюдения сделаны Д. Ходжей в ходе социолингвистического изучения ситуации в Ораховце. По ее мнению, высокий престиж албанского языка в современном Косово становится причиной того, что представители среднего и особенно молодого поколения все чаще используют только этот язык в различных сферах жизни, и албанско-славянское двуязычие постепенно угасает (Нохћа 2019: 126).

Ниже приводятся фрагменты интервью с информанткой N. (1969 г. р.), которая владеет славянским говором Ораховца в качестве родного языка и говорит на местном гегском диалекте албанского (хотя, по ее сло-

<sup>5</sup> Ср. также наблюдение М. Красничи (1957: 113) о том, что кампания по эмансипации мусульманских женщин, развернувшаяся в послевоенной Югославии, в Ораховце оказалась особенно неуспешной, и в результате местные мусульманки в очень малой степени заняты в трудовой деятельности за пределами своего дома.

вам, албанский она выучила в школе, где в те годы должен был преподаваться литературный язык). Записывая интервью, мы попросили N. говорить именно на местном славянском идиоме (*r'ahoveŭski*).

В примерах подчеркнуты некоторые особенности, характерные для литературного сербского языка, и выделены жирным шрифтом явно диалектные формы и лексемы, которые присущи в целом диалекту этой зоны или, возможно, специфичны для Ораховца. Примеры записаны с использованием знаков Международного фонетического алфавита. Различия в характере ударения не помечаются; вопрос об их наличии требует уточнения.

- (5) *m'oji r'oditeli n'isu se up'oznali s'ami, k'ao ſto n'iko u R'ahoveŭs i to vr'eme, n'eje, n'e su... 'uvek je b'io n'eko ot por'oditſe koj je... in-its'irao, napr'imer m'oja mat'imala x'alu u por'oditſu m'ojeŭ o'tsa i 'ona je b'ila k'ao... seb'ep se v'eli r'ahoveŭski i uf'alila m'oju m'ater.*  
 ‘Мои родители не сами познакомились, как все в Раховце в то время, нет, не... всегда был кто-то из семьи, кто... инициировал, например у моей матери была *xala* (тетка) в семье моего отца, и она была как... по-ораховачки называется *ceben*, и сосватала мою мать.’
- (6) *j'elo karakter'istitŭno r'ahoveŭs n'ema sv'oje ſto se r'azlikuje ot ts'elo k'osovo.*  
 ‘В Раховце нет своего традиционного блюда, которое отличалось бы от всего Косова.’
- (7) *napr'imer 'evo, m'oja st'arija s'estra tr'inaest g'odine se v'erila, 'ali tek sed'amnaest se 'udala.*  
 ‘Например вот моя старшая сестра в 13 лет была помолвлена, но только в 17 вышла замуж.’
- (8) *m'islif kal'iko su b'ili st'ari kad se...? pa dev'ojke <нрзб.> u tŭe-tirn'aeset petna'eset veŭſ se v'erili, pre.*  
 ‘Ты имеешь в виду, сколько лет им было, когда они...? Ну, девушки в 14–15 лет уже были помолвлены, раньше.’
- (9) *A za z'ene sam iŭ'ula, jes. p'rvi put je v'idela svog m'uza na p'rvi br'atŭni not'e.*  
 ‘А про женщин я слышала, да. Она в первый раз видела своего мужа в первую брачную ночь.’
- (10) *obitŭno z'ene su ost'avale u k'ut'eu k'oja je im'ala sv'adbu, a lj'udi su... sa post'ila dr'uga k'ut'ea, v'elimo na r'ahoveŭski, komf'ijska, bl'izu da b'ude, jer z'ene su spr'emile hr'anovi i tr'ebalo da b'ude bl'izu. 'uvek 'ima kont'akt tam ov'amo, 'ali napr'imer j'eli, p'ili, sl'avili se odv'ojeno.*

‘Обычно женщины оставались в доме, в котором была свадьба, а мужчины... для них «накрывается» другой дом, мы говорим по-ораховацки, соседский, чтобы было близко, потому что женщины готовили еду и нужно было, чтобы все было близко. Всегда все контактируют то там, то тут, но, например, ели, пили, праздновали отдельно.’

Вышеприведенные примеры показывают, что в речи одного говорящего могут смешиваться диалектные и литературные сербские черты. С одной стороны, наблюдается — хотя и не вполне последовательно — произнесение редуцированного гласного, характерного для всех болгарских, части македонских и части торлакских говоров: *kəl'iko* ‘сколько’ и *kəd* ‘когда’ (8); типичное для призренско-тимокской зоны использование аккузатива в локативных конструкциях, ср. *u R'ahoveŭs* ‘в Ораховце’ и *u por'oditsu* ‘в семье’ (5), *u k'uŭŭu* (10); отмеченная как в сербских, так и в некоторых болгарских диалектах тенденция к переходу в мужской род существительных женского рода на согласный: *p'rvi br'atŭni noŭe* ‘первая брачная ночь’ (9). С другой стороны, N. регулярно употребляет только литературные сербские формы причастий м. р. ед. ч. (*b'io, inits'irao* в примере (5) и др.; ср. с диалектной формой в примере (4), который записал Элезович). Типичному для торлакских говоров компаративу прилагательных с *po-* предпочитается сербская литературная форма: *st'arija s'estra* ‘старшая сестра’ (7)<sup>6</sup>. В некоторых случаях можно наблюдать и диалектную, и стандартноязыковую реализацию одного и того же признака. Например, предлог *ot* ‘от, из’ в приведенных фрагментах употребляется и с локативом, как в литературном сербском языке и наименее балканизированных сербских диалектах (*ot por'oditŭe* ‘из семьи’ в (5)), так и с аккузативом или общим падежом, как в части торлакских говоров: *ot ŭs'elo k'osovo* ‘от всего Косова’ (6). Такое смешение происходит даже в рамках одного фрагмента, ср. литературные сербские местоимения *n'iko* ‘никто’ и *n'eko* ‘кто-то’ vs. диалектное *koj* ‘кто’; икавский (стандартный) и экавский (диалектный) рефлекс \*ѣ в формах *n'isu* и *n'eje* от глагола «быть» в примере (5).

<sup>6</sup> Как справедливо указывает А. Л. Эшер, выражения типа серб. *starija sestra* ‘старшая сестра’ и *stariji brat* ‘старший брат’ представляют собой достаточно устойчивые и широко употребительные сочетания, поэтому использование в них стандартной формы компаратива не обязательно говорит о полном отсутствии компаратива с *po-* в исследуемом идиоме. Другие прилагательные, не встретившиеся в наших примерах, вполне могут его образовывать.

Важно, что все упомянутые диалектизмы встречаются в других при-зренско-южноморавских говорах (Ивић 1985) и скорее характерны для всей зоны, чем специфичны для говора Ораховца.

В области лексики, к числу характерных черт можно отнести употребление в (5) турцизмов: *x'ala* 'тетка по отцу' (тур. *hala* 'сестра отца'), *seb'ep* 'причина, повод' (тур. *sebep* 'причина, повод, мотив'; N. подчеркивает, что это слово «ораховацкое»). Однако следует заметить, что такие лексемы типичны для балканских мусульман (см. упомянутые лексемы в словаре турцизмов сербохорватского языка (Škaljić 1966)), а также имеются в албанском языке (лит. алб. *hall|ë, -a* 'тетка по отцу', *sebep* 'причина, повод'). Встречаются также славянские диалектные лексемы, не характерные для литературного сербского языка: *v'elimo* 'говорим', *hr'anovi* 'блюда' (ср. мак. *велам* 'говорю', *храна* 'еда') в (10).

В фрагменте (10) N. рассказывает о свадьбе в Ораховце. По традиции, мужчины и женщины праздновали отдельно, не просто сидя за разными столами, а находясь в разных домах. Женщины размещались в доме родителей жениха, а мужчины — в доме по соседству. «Ораховацкое» выражение *sə post'ila dr'uga k'učea*, букв. «накрывается другой дом», использованное для описания происходящего, вероятно, представляет собой кальку с алб. *shtrohet shhtëpia* 'убирается дом' (алб. *shtroj* 'накрывать, расстилать'; *shtroj shhtëpinë / dhomën* значит «убирать дом / комнату, стелить хорошие ковры и покрывала»). Глагол *sə post'ila* напоминает скорее мак. *постилам* 'застилаю, постилаю', чем соответствующее серб. *простираати* 'застилать, постилать'.

Можно предположить, что идиом Ораховца внутренне неоднороден и в речи разных информантов будут так же в разной степени представлены литературные сербские, общие призренско-южноморавские и специфические для данного говора черты. Подтвердить или опровергнуть это предположение можно лишь в результате анализа достаточно большого массива текстов. На данном этапе наши наблюдения в целом совпадают с наблюдениями Т. Кольса, сделанными в его магистерской диссертации о говоре Ораховца, и мы склонны согласиться со следующим его положением: «Если отрешиться от новейших тенденций развития и некоторых лексических различий и исходить из состояния до 1999 года, то окажется, что единственной исключительной особенностью сербского говора Ораховца является его употребление албанским населением. Это представляет собой, однако, социолингвистическую, а не лингвистическую черту» (Kohls 2009: 74).

#### 4. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ГЕНЕЗИС НАСЕЛЕНИЯ ОРАХОВЦА

Для ответа на вопрос о том, что представляет собой идиом Ораховца, необходимо учитывать не только его лингвистические характеристики, но и социолингвистическую ситуацию (знание и использование языков, их распределение, языковая идентичность носителей) и тот социально-исторический контекст, в котором происходило ее развитие, по крайней мере в последние столетия.

По наблюдению Красничи (1957: 118), жители Ораховца мало знают о своем этническом прошлом, как часто бывает с городским населением, в отличие от сельского. Тем не менее, очевидно, что в прошлом в этническом составе населения этого города происходило много существенных изменений, и формирование как местного идиома, так и представлений о собственной языковой и этнической идентичности происходило в этих специфических условиях.

По мнению Элезовича (1950: 139), исламизация старого населения в Ораховце в частности и в Подримье в целом, а также широкое распространение албанского языка в этом районе вряд ли имеет давнюю историю (ср. обсуждавшиеся в разделе 2 данные антропонимии из османской переписи 1571 г., где отсутствуют мусульманские имена). При печских патриархах Арсении III Црноевиче (1674–1706) и Арсении IV Йовановиче Шакабенте (1725–1737), начался отток сербского населения на север, за Дунай и Саву. На опустевшие земли стали спускаться албанские горцы, и под их давлением оставшееся сербское население Подримья начало принимать ислам. Исламизированные сербы чаще использовали албанский язык в общении вне дома, т.к. это был «язык мусульманского большинства», а в семейном кругу могли продолжать использовать сербский как родной язык и язык своей этнической группы (Там же: 134). Тем не менее, преобладание албаноязычного элемента среди мусульманского населения региона, скорее всего, стало причиной постепенной албанизации (части) славяноязычных мусульман. В этом процессе важную роль, по-видимому, сыграли межэтнические браки. Так, Б. Нушич (1902: 25) пишет, что многие сербскоязычные «потурченцы» в Ораховце перешли на албанский язык, т.к. стали жениться на албанках.

Дуйзингс (2000: 73), рассуждая о происхождении старого населения Ораховца, предполагает, что «[в]ероятно, они являются последними потомками тех, кто известен в сербских источниках как *арнауташи*, исламизированные и наполовину албанизированные славяне», цити-

руя, таким образом, одно из традиционных объяснений происхождения (значительной части) косовских албанцев (Malcolm 2006). По версии Младеновича (2012: 127–128, 132), население Ораховца состоит из мусульман, «имеющих славянскую лингвистическую принадлежность, но осуществивших трансферт в албанский этнос». Часть этих мусульман относится к местным исламизированным сербам, и в недавнем прошлом некоторые из них состояли в родственных отношениях с (православными) сербами из Ораховца и окрестных сел. Здесь можно упомянуть другой интересный аспект сербско-албанских отношений в Ораховце (и в целом в Метохии): некоторые сербские семьи считали себя частью того или иного албанского *фиса* (рода), поскольку в османское время примкнуть к сильному *фису* означало приобрести защиту от грабежей и погромов (Krasnići 1957: 123)<sup>7</sup>.

Мы не отрицаем на данном этапе исследования возможность постепенной албанизации части исламизированных славян Ораховца, сопровождавшейся сохранением родного славянского идиома и усвоением албанского в качестве второго языка. Но это предположение не объясняет того, что подавляющее большинство мусульман Ораховца идентифицируют себя как албанцев. Принятый в сербской историографии взгляд, что албанцы Косова (и в частности Ораховца) — албанизовавшиеся сербы, не объясняет и того факта, что полного перехода на албанский язык в данном сообществе не произошло; неясно, в чем именно заключается вышеупомянутый «трансферт в албанский этнос» при условии сохранения «славянской лингвистической принадлежности».

Лингвистические данные и их анализ в разделе 3 также не дают нам четкого ответа на вопрос о генезисе говора Ораховца. Диалектные черты в речи горожан, говорящих «на ораховацком», в основном характерны для всей призренско-южноморавской или — шире — торлакской диалектной зоны. Албанское влияние в лексике и фразеологические кальки также не делают этот идиом уникальным, поскольку в той или иной степени характерны для всех славянских говоров, длительное время находящихся в контакте с албанским языком (см. Станишић 1995; Omatić 2012; Соболев и др. 2013; Morozova 2021 и мн. др.).

<sup>7</sup> Еще один из упомянутых ранее исследователей говора Ораховца, Хондози, в своем очерке ограничивается цитированием гипотез о развитии языковой ситуации, выдвинутых предшественниками. Сведения, к которым апеллирует Антонова-Василева (2018: 99–100; 2021: 58), получены из публикации в онлайн-газете *telegrafi.com* (Devolli 2016) и не обсуждаются в настоящей статье, т.к. не имеют подтвержденных ссылками источников.

В этой ситуации большое значение имеет антропологический подход в духе устной истории, который позволяет хотя бы отчасти реконструировать происхождение населения отдельно взятого населенного пункта или района. Подобное исследование было предпринято в Ораховце в 1950-е гг. М. Красничи. По его наблюдениям, городское население склонно относить себя к двум этническим и двум конфессиональным группам: все православные — сербы, все мусульмане — албанцы; предки большинства нынешних жителей переселились в Ораховац в течение последних трех веков, а старого населения либо нет, либо к его потомкам относятся те семейства, которые не помнят своего происхождения и считают, что «всегда жили здесь» (Krasnići 1957: 119). Распределение по домохозяйствам, установленное Красничи в ходе полевого исследования, показано в таблице 2.

Этнические группы	Кол-во домов (семейств)
<b>«сербское» население (православные, предпочитают относить себя к сербам)</b>	
сербы	172
цыгане	34
не знают своего происхождения	7
Всего	213
<b>«албанское» население (мусульмане, предпочитают относить себя к албанцам)</b>	
албанцы	453
албанизированные сербы	26
албанизированные турки	1
Всего	635
<b>Всего в городе</b>	<b>848</b>

Таблица 2. Население Ораховца в 1950-е гг. (Krasnići 1957).

Примечания.

1. По наблюдениям Б. Нушича (1902) в конце XIX в., в Ораховце были сербизированные цыгане. Наиболее поздняя тенденция, не отразившаяся в материалах Красничи, показывает, что цыгане могут относить себя как к албанцам, так и к сербам. Цыгане-мусульмане часто сильно албанизированы, в настоящее время их часть причисляет себя к (суб) этническим группам египтян и ашкали.

2. Красничи не удалось установить точное число албанизированных сербских семейств, т.к. в устных историях сохранилось мало сведений об этом. Так или иначе, число семей (домов), представители которых заявляли, что являются потомками исламизированных сербов, сравнительно невелико (26). К ним относится, например, род *Ондозовићи*, алб. (*H)ondozi* (8 домов).

Большинство семейств сербского происхождения (серб. *rodovi srpskog porekla*, 172 дома) точно знают, что являются потомками пришлого, а не старого населения Ораховца, и помнят, откуда происходили их предки. Среди них есть выходцы из Греции и Болгарии (с характерными фамилиями *Грковићи* — от серб. *грк* ‘грек’, *Витошевићи* — от топонима Витоша), из Албании (г. Шкодра), из «внутренней» Сербии, а также соседних косовских сел и Призрена. Большая часть (12 родов и 65 из 172 домов) происходит из Черногории.

Более половины домов в Ораховце (453) являются албанскими; 144 из проживающих в них семейств не знают своего происхождения и могут быть потомками как недавних переселенцев, так и более старого (может быть, тоже переселенческого) населения. Красничу удалось точно установить происхождение остальных албанских семейств и выяснить, что их предки пришли в Ораховац в XVII–XX в. в рамках нескольких волн переселения: 1) наиболее мощная миграция из Северной Албании — Большой Мальсии и Мирдиты (XVII–XIX в.), в которой участвовали представители ряда североалбанских *фисов*, таких как *Бутуq*, *Gash*, *Shala*, *Krasniqi*, *Hot*, *Thaçi* (Elsie 2015); 2) «обратная волна» (серб. *инверсна досељеничка струја*, после XIX в.) — возвращение сравнительно небольшого количества албанцев из Болгарии и Македонии, напр. род *Бугару* (23 дома), чье прозвище, по-видимому, следует связывать с исходным регионом переселения, а не с этнической принадлежностью; 3) локальные миграции из разных частей Косова и Метохии после XIX в.

Вывод, который можно сделать из исследования Красничу, заключается в том, что формирование современного этнического состава Ораховца не отличается принципиально от того, что происходило в других городах Западного Косова. Следовательно, поиски ответа на вопрос о факторах, определяющих особенности ораховацкой этнолингвистической ситуации следует искать за пределами собственно исторических фактов.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ:

### НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Как принято считать, в городе Ораховце употребляется особый городской говор, который использует в том числе население, идентифицирующее себя как этнические албанцы. В настоящее время сфера употребления говора сужается. У молодых албанцев он вытесняется

местным гегским диалектом и (с малой долей вероятности) литературным албанским языком, а у сербов может вытесняться литературным сербским языком<sup>8</sup> и/или соседними сербскими говорами. Как показано в разделе 3, в речи носителей ораховацкого говора могут смешиваться диалектные черты и черты литературного сербского языка.

В лингвистическом плане славянский идиом Ораховца, по-видимому, представляет собой говор призренско-южноморавского диалекта торлакского наречия, испытавший албанское влияние и содержащий большое количество турцизмов, характерных для речи балканских мусульман. Тенденция обозначать идиом как «болгарский» / «македонский», скорее всего, вызвана желанием албанского населения, говорящего на нем, отмежеваться от сербской этноязыковой идентичности. В связи с этим существенно замечание Хондози о том, что этнический маркер «болгары» является для жителей Ораховца экзонимом и не имеет для них положительных коннотаций.

При этом не исключено, что ораховацкий городской говор мог, изначально обладая некоторой степенью уникальности для данного региона, со временем меняться в сторону сближения с окружающими призренско-южноморавскими говорами и (в последнее время) с литературным сербским. К сожалению, систематические записи, представляющие состояние говора в предшествующие периоды, практически отсутствуют.

Имеющиеся (пока отрывочные) сведения об истории и демографии Ораховца и языке его жителей необходимо соотносить с данными об их происхождении. Современное население Ораховца гетерогенно. В него входят многочисленные переселенческие группы албанцев-мусульман из Северной Албании, а также (в меньшей степени) из Болгарии и Македонии; менее многочисленные православные сербы из окрестных сел, «внутренней» Сербии и из Греции; незначительное количество исламизированных сербов (скорее всего, среди них есть представители относительно старого населения); прочие (цыгане, которые могут идентифицировать себя как албанцы или сербы, в зависимости от конфессиональной принадлежности и других факторов).

8

В ходе пробной экспедиции 2019 г. мы посетили с. Велика-Хоча и в одной из церквей побеседовали с сербкой из Ораховца, имеющей высшее образование и владеющей литературным сербским языком; явные диалектные черты в ее речи отсутствовали. Является ли выбор литературного языка основной стратегией при общении с теми, кто не является членом городского сообщества, пока не выяснено, однако очевидно, что литературный сербский язык может быть частью языкового репертуара сербов Ораховца.

Отвечая на вопрос о том, как возникла эта специфическая этноязыковая ситуация, отличающаяся от распространенных в Косово<sup>9</sup>, необходимо в будущем рассмотреть историю формирования населения Ораховца на фоне демографической истории других косовских поселений подобного типа. Пока мы можем указать лишь на несколько факторов, которые могли оказать большее или меньшее влияние на изучаемую ситуацию: 1) миграционный — сравнительно позднее оформление Ораховца как городского центра, постоянный приток албанского населения при наличии сербского (в том числе миграционного происхождения); 2) экономический — виноградарство, использование сербского в качестве «рабочего языка» всеми жителями города; 3) матримониальный — упоминающиеся в различных источниках межэтнические браки (в целом нетипичные для Косова). Не исключен и поздний (после Второй мировой войны или в 1970-е годы) рост «вторичного» албанского самознания.

Таким образом, в формировании городского сообщества Ораховца приняли участие и сыграли в нем важную роль: этнические албанцы-мусульмане, которые сохранили (или возродили) албанское этническое самосознание, но перешли на славянский идиом как основное — а в некоторые периоды, возможно, единственное — средство коммуникации (такое направление языкового сдвига нехарактерно для Косова, но вполне типично для албанцев диаспоры); исламизированные сербы, сохранившие свой язык, но влившиеся в этническом плане в численно преобладающую группу (оценка роли и численности сербского исламизированного элемента нуждается в дополнительных подтверждениях); православные сербы, сохранившие свой язык и не влившиеся в этническом плане в численно преобладающую группу. В случае с албанцами мы имеем дело с *остановленным языковым сдвигом* (англ. *arrested language shift*). Полному завершению сдвига с албанского на славянский идиом и последующей самоидентификации, скажем, как «мусульман», вероятно, препятствовал ряд факторов социально-исторического характера. Это могли быть, во-первых, постоянные контакты с окружающим албанским населением в соседних селах и близлежащих крупных городах, прежде всего Призрене, и, во-вторых, меняющаяся политическая

<sup>9</sup> Обычно албанцы Косова говорят на албанском (при этом в социалистической Югославии албанцы, как правило, знали сербохорватский), а православные сербы и мусульманское славянское население — на славянских идиомах, их знание албанского достаточно ограничено.

конъюнктура: превращение албанцев региона из подвергающегося угнетению национального меньшинства в королевстве Югославия в большинство в автономном крае в составе СФРЮ и абсолютное большинство в послевоенном Косово. Все эти факторы влияли прежде всего на отношение населения Ораховца к своему языку (англ. *language attitude*) гесп. этнической самотнесенности.<sup>10</sup>

#### СОКРАЩЕНИЯ

1, 2, 3 л. — 1-е, 2-е, 3-е лицо,	алб. — албанский,
ед. ч. — единственное число,	лит. — литературный,
ж. р. — женский род,	мак. — македонский,
м. р. — мужской род,	серб. — сербский.
мн. ч. — множественное число,	

#### ЛИТЕРАТУРА

- Антонова-Василева 2018 — Антонова-Василева Л. Езикът на българите в Косово // Македонски преглед. 2018. №3. С. 93–102.
- Антонова-Василева 2020а — Антонова-Василева Л. Лексиката на Раховец, Призренско като свидетелство за същността на местния говор „Bulgarishtja“ // Македонски преглед. 2020. Т. 43. №2. С. 169–180.
- Антонова-Василева 2020б — Антонова-Василева Л. Характерни маркери за българския език на морфологично и синтактично равнище — по материали от говора на Раховец, Призренско // В. Мичева, Д. Благоева, М. Витанова, М. Цибранска, С. Колковска, Т. Александрова (отг. ред.). Доклади от Международната годишна конференция на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ (София, 2020). II том. София: Изд-во на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2020. С. 51–58.

<sup>10</sup> В этом плане было бы интересно рассмотреть ситуацию в Ораховце в контексте более общей проблемы возникновения новых этнических сообществ, весьма актуальной для Балкан (и не только для них). Так, самоидентификация уже упоминавшихся ашкали и египтян, которые с «примордиалистской» точки зрения являются цыганскими группами, перешедшими албанский язык, как особых групп, никак не связанных цыганами (Marushiakova, Popov 2001), определяется исключительно отношением членов этих групп к проблеме своего этнического происхождения. В социолингвистике отмечаются случаи, когда члены сообщества постулируют наличие у себя «особого» языка, что никак не подтверждается «объективными» данными (см. Вахтин 2001).

- Антонова-Василева 2021 — *Антонова-Василева Л.* Говорът на българите в Раховец, Призренско. София: Изд-во на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2021.
- Балан 1886 — *Балан А. Т.* Западните български говори // Периодическо списание. 1886. Кн. XIX–XX. С. 146–213.
- Вахтин 2001 — *Вахтин Н. Б.* «Языковая смерть» в функциональном аспекте: особенности функционирования марковского говора // Труды факультета этнологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2001. Вып. 1. С. 272–297.
- Елезовић 1950 — *Елезовић Г.* Један оглед нашег говора из Ораховца у Подрими код Призрена // Јужнословенски филолог. 1949–1950. Т. XVIII. № 1–4. С. 135–139.
- Ивић 1985 — *Ивић П.* Дијалектологија српскохрватског језика. Увод и штокавско наречје. Друго издање. Нови Сад: Матрица српска, 1985.
- Катић 2010 — *Катић Т.* Опширни попис Призренског Санџака из 1571. године / уред. Т. Живковић. Београд: Историјски институт САНУ, 2010.
- Младенов 1905 — *Младенов Ст.* За пограничните говори в Източна Сърбия // Известия на Семинара по славянска филологија при Университета в София. 1905. № 1. С. 101–116.
- Младенович 2012 — *Младенович Р.* В поисках этнического определения — славянские мусульманские группы на юго-западе Косово и Метохии // R. D. Greenberg, M. Nomachi (eds.). *Slavia Islamica. Language, Religion and Identity*. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2012. С. 115–147. (*Slavic Eurasian Studies* No. 25).
- Младеновић 2014 — *Младеновић Р.* Словенска лингвистичка припадност, професионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањих на југозападу Косова и Метохије // Б. Сикимић (уред.). *Скривене мањине на Балкану*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2014. С. 245–258.
- Нушић 1902 — *Нушић Б.* Косово. Опис земље и народа. Издање са сликама. Свеска I. Нови Сад: Издање Матице Српске, 1902. (Књиге Матице Српске. Број 6).
- Соболев и др. 2013 — *Соболев А. Н., Новик А. А., Домосилецкая М. В., Дугушина А. С., Ермолин Д. С., Колосова В. Б., Морозова М. С., Русаков А. Ю.* Голо Бордо (Gollobordë), Албанија: Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / А. Н. Соболев, А. А. Новик (ред.). СПб.: Наука; München: Otto Sagner, 2013.
- Станишић 1995 — *Станишић В.* Српско-албански језички односи. Београд: Српска академија наука и уметности, 1995.
- Agani 1968–1969 — *Agani H.* Cila është treva gjuhësore e fjalorit të Kujunxhiçit // *Gjurmime albanologjike*. 1968. № 2. F. 51–69. 1969. № 1. F. 164–196.

- Agani 1981 — *Agani H.* Fjalori i Lubomir Kujunxhiçit në dritën e shqipes së Rahovecit e të Gjakovës. Prishtinë: Rilindja, 1981.
- Ahmeti 2018 — *Ahmeti I.* Sistemi administrativ i qyteteve të Kosovës gjatë shekujve XVI–XVIII // Thesis. 2018. №1. F. 71–88.
- Askdata 2011 — Popullsia e komunës së Rahovecit sipas vendbanimit, gjinisë dhe etnicitetit 2011 // Agjensia e Statistikave të Kosovës (ASK). URL: <https://askdata.rks-gov.net/> (дата обращения 29.09.2021).
- Dizdari 2005 — *Dizdari T. N.* Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe. Rreth 45.000 fjalë me prejardhje nga gjuhët turke, arabe dhe perse. Tiranë: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, 2005.
- Devolli 2016 — *Devolli B.* Gjuha paralele e qytetit të rrushit: Çka është “bugarishtja” e Rahovecit? // telegrafi.com. 19.07.2016. URL: <https://telegrafi.com/gjuha-paralele-e-qytetit-te-rrushit-ekziston-bugarishtja-e-rahovecit/> (дата обращения 29.09.2021).
- Dujzings 2000 — *Dujzings G.* Zočište: the end of a ‘mixed’ pilgrimage // G. Dujzings. Religion and the Politics of Identity in Kosovo. London: C. Hurst & Co., 2000. P. 71–75.
- Dulaj 2016 — *Dulaj F.* E folmja e Rahovecit me rrethinë. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2016.
- Elsie 2015 — *Elsie R.* The tribes of Albania: History, society and culture. London; New York: I. B. Tauris, 2015.
- Hondozi б.д. — *Hondozi J.* Vështrim sociolinguistik rreth së folmes së Rahovecit. Рукопись, б.д. 14 с.
- Hoxha 2019 — *Hoxha D.* The phenomenon of bilingualism in Rahovec’s spoken language // Advances in language and literary studies. 2019. Vol. 10. Issue 3. P. 122–127.
- Kohls 2009 — *Kohls Th.* Die Stadtsprache von Rahovec / Orahovac: Untersuchung zu einer Varietät des Serbischen im Kosovo. Magisterarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium. Leipzig, 2009. 85 S.
- Krasniçi 1957 — *Krasniçi M.* Orahovac, antropogeografska monografija varošice // Glasnik muzeja Kosova i Metohije. 1957. II. S. 87–138.
- Malcolm 2006 — *Malcolm N.* Is it true that Albanians in Kosova are not Albanians, but descendants from Albanized Serbs? // A. di Lellio (ed.). The Case for Kosova: Passage to Independence. London; New York: Anthem Press, 2006. P. 19–22.
- Marushiakova, Popov 2001 — *Marushiakova E., Popov V.* New ethnic identities in the Balkans: the case of the Egyptians // Facta Universitatis. Series: Philosophy and Sociology. 2001. Vol. 2, No. 8. P. 465–477.
- Morozova 2021 — *Morozova M. S.* “Balanced language contact” in social context: Velja Gorana in Southern Montenegro // A. N. Sobolev (ed.). Between separa-

- tion and symbiosis. South Eastern European languages and cultures in contact. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2021. P. 89–134.
- Ouari 2012 — *Ouari A.* Marrëdhëniet gjuhësore shqiptaro-serbe. Tiranë: Botimet Albanologjike, 2012.
- Pajaziti 2008 — *Pajaziti N.* E folmja e Anadrinit. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2008.
- Škaljić 1966 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo: Svjetlost, 1966.
- Xharra 2010 — *Xharra B.* Dialekti misterioz i Kosovës po venitet // BalkanInsight. 27.11.2010. URL: <https://balkaninsight.com/2010/11/27/dialekti-misterioz-i-kosoves-po-venitet/?lang=sq/> (дата обращения 29.09.2021).

*Maria S. Morozova, Alexander Yu. Rusakov* (Saint Petersburg)

ORAHOVAC TOWN COMMUNITY:  
LANGUAGE, HISTORY, SELF-IDENTIFICATION

**ABSTRACT:** The article is devoted to the peculiarities of the (socio)linguistic situation in the town of Orahovac, Western Kosovo. The situation involves interaction of the local Gheg dialect of the Albanian language, the literary Albanian language, the literary Serbian language, the local Torlak dialect, and the special Slavic idiom of the Albanian population, known as *ravački* ‘the dialect of Orahovac’. An attempt is made to give a linguistic description of the local idiom, using the materials previously published by other researchers and the own field data. The ethnic awareness of the inhabitants of Orahovac is considered and hypotheses about the ways of its formation are proposed.

**KEYWORDS:** Kosovo, Orahovac, self-identification, ethnic awareness, Albanians, arrested language shift.

NOTE ON THE AUTHORS:

Maria S. Morozova, Ph.D., senior research fellow, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: morozovamaria86@gmail.com.

Alexander Yu. Rusakov, Dr.Sc., chief research fellow, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: ayurusakov@gmail.com.

**РЕЗЮМЕ:** Статья посвящена (социо)лингвистическим особенностям языковой ситуации в городе Ораховац на западе Косова, в которой взаимодействуют: местный гегский говор албанского языка, литературный албанский язык, литературный сербский язык, местный торлакский говор и особый славянский идиом албанского городского населения, известный как *равачки* 'говор Ораховца'. Предпринимается попытка дать лингвистическую характеристику местного идиома, используя ранее опубликованные другими исследователями и собственные полевые материалы. Рассматривается этническое самосознание жителей Ораховца и предлагаются гипотезы о путях формирования этого самосознания.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Косово, Ораховац, самоидентификация, этническое самосознание, албанцы, остановленный языковой сдвиг.

**ОБ АВТОРАХ:**

Мария Сергеевна Морозова, к.ф.н., с.н.с., Институт лингвистических исследований РАН. E-mail: morozovamaria86@gmail.com.

Александр Юрьевич Русаков, д.ф.н., г.н.с., Институт лингвистических исследований РАН. E-mail: ayurusakov@gmail.com.

### ДИКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА М. С. МОРОЗОВОЙ И А. Ю. РУСАКОВА

**ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА:** Спасибо Марии Сергеевне и Александру Юрьевичу за такое буквально детективное лингвистическое исследование. Какая-то гремучая смесь языков, диалектов, идиолектов и так далее. Пожалуйста, вопросы.

**МАКСИМ МАКСИМОВИЧ МАКАРЦЕВ:** У меня скорее не вопрос, а небольшое добавление. Мне показалось очень интересным наблюдение, что у албанцев сохраняются более архаические черты славянских диалектов, и я хотел бы подчеркнуть, что это же видно и в топонимике. *Orahovac*, да, с совершенно литературной сербской огласовкой и албанское *Rahovec* с диалектным рефлексом в суффиксе. И это очень много где видно в топонимике региона, например, сербск. *Suva Reka* и албанск. *Suharekë*.

**КСЕНИЯ АНАТОЛЬЕВНА КЛИМОВА:** Спасибо! Там еще был один грек в переписи. Откуда он и что же с ним стало, интересно?

**МАРИЯ СЕРГЕЕВНА МОРОЗОВА:** Я даже попыталась написать, что там, возможно, было с греками. Там действительно был один грек в переписи-

си. Ну, и вообще интересно, действительно, что с ним стало. Вообще, не очень понятно, грек ли он. Дело в том, что там, действительно, были какие-то переселенцы, как нам показывает Марк Красничи, из разных регионов, например, из Болгарии, с территории нынешней Северной Македонии, а также и с территории Греции. При этом эти переселенцы вполне могли быть славянами. Может быть, они называли себя греками, ну, из соображений просто своего происхождения с территории Греции или, может быть, и по конфессиональному принципу, поскольку были православными, если такое еще было возможно в XVII–XVIII веке. Вот, поэтому грек, конечно, загадочный. Но точно сказать, кто это и что это — не очень понятно.

**МАКСИМ МАКСИМОВИЧ МАКАРЦЕВ:** Там еще количество сербов по одной переписи совпадает с количеством албанцев в другой — 85 человек. Очень много загадок с этими переписями. А вообще югославскую перепись 1991 г. албанцы в основном бойкотировали, поэтому для таких регионов, как Раховец, эти цифры мало что дают.

**МАРИЯ СЕРГЕЕВНА МОРОЗОВА:** Да, действительно, албанцы, в основном, бойкотировали эту перепись в тот год, когда провозглашалась так называемая Республика Косово, у албанцев были особенно обостренные националистические настроения. И при этом не очень понятно, действительно, как переписали албанцев в Ораховце и переписали ли. Но вполне возможно, что их всех как-то записали сербами, особенно благодаря тому, что первый язык их получается славянский, а не албанский идиом.

**АЛЕКСАНДР ЮРЬЕВИЧ РУСАКОВ:** Да, как можно увидеть, в 1991 г. указано меньше албанцев, чем во все остальные годы. Видимо, часть албанцев отказалась отвечать на этот вопрос переписи, а часть, по-видимому, записали как сербов.

**ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА:** Ну вот мы видим, что лингвистика тоже политизирована, и мы должны учитывать местную политику (и не только местную, но и глобальную). И еще я хотела бы отметить замечательную фигуру энтузиаста. Мы почти всегда в полевых исследованиях в деревнях, селах, маленьких городах и больших городах встречаем таких энтузиастов. Вот этот замечательный совершенно археолог у вас! И я думаю, что все вспомнили каких-либо подобных лиц, которые пишут историю села, ритуалы записывают, язык, диалект и так далее. Большое спасибо докладчикам за интересный доклад!

*А. А. Новик* (Санкт-Петербург)

«ГДЕ СЛОГ НАЙДУ, ЧТОБ ОПИСАТЬ»:  
РАСТИТЕЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ И ФИТОНИМЫ В ХИМАРЕ<sup>1</sup>

Изучение региона Химары в течение многих лет — практически ежегодно с 2009 по 2021 г. — позволило автору и его коллегам собрать значительный лингвистический, этнографический и фольклорный материал<sup>2</sup>. В фокусе интереса последних лет находятся вопросы этноботаники, фиксации и интерпретации фитонимов, данных народной медицины и др. Самой актуальной из научных задач в поле стало выяснение степени соотнесенности традиционного интереса местных жителей к лечению местными растениями и их использованию в комплексе питания с набирающим силу в глобальных масштабах мегатрендом здоровья (ср.: Goody 1982; Mintz, Du Bois 2002: 99–119; Фаис-Леутская 2019: 114–130).

*Краина* Химара, расположенная на берегу теплого Ионического моря и закрытая с севера и востока высоким горным массивом, в плане климатических условий представляет собой исключительно благоприятную местность для произрастания самых разных растений, вегетативный период многих из них продолжается в течение всего года (Zojzi 1962: 16–64; Kabo 2004; Nasko 2013: 211–222). Сочетание моря, приносящего влажный бриз в теплый период, и гор, защищающих от холода и континентальных ветров зимой, обеспечивает стабильное воспроизводство флоры. Население Химары, пользуясь благоприятным климатом,

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00244 «Балканский билингвизм в доминантных и равновесных контактных ситуациях в диатопии, диахронии и диастратии»).

<sup>2</sup> С 2019 г. исследования проводятся по составленному Мариной Валентиновной Домосилецкой «Фитонимическому вопроснику для полевой работы по теме “Албанская и греческая фитонимия на Ионическом побережье Албании”» (Домосилецкая 2018).

ведет активную сельскохозяйственную деятельность в течение всех месяцев календарного года (Nasi et al. 2004; Новик 2019a: 350–399).

Среди местных жителей фиксируется устойчивый нарратив о том, что в Химаре нет необходимости заготавливать овощи, зелень и прочее впрок, на зиму, как поступают жители всех других районов Албании: «в любой момент каждая хозяйка может пойти в свой огород и сорвать для стола какую-нибудь свежую зелень — салат, капусту или еще что-то, что созрело в этом сезоне» (АМАЭ: Новик 2018; АМАЭ: Новик 2019). Такие сведения были записаны в селах Паляса, Кондракь и др.<sup>3</sup>

Система «полезных», «второстепенных» и «малопригодных» растений, использующихся в пище, хозяйстве и народной медицине региона, а также иерархия соответствующих фитонимов находят свое отражение в языке. Так, к категории «самых полезных» опрошенные информанты уверенно относят маслину, инжир, цитрусовые (Новик, Домосилецкая 2021: 33–52) и овощные культуры, выращиваемые в огороде и на бахче практически в каждом хозяйстве: помидоры, огурцы, перец, фасоль и другие бобовые, лук, чеснок, арбузы, дыни, капусту, различные виды салатов и др. Среди дикорастущих растений нишу важных и «полезных» занимают лавр и горный чай (Новик 2017: 116–131).

В число «второстепенных» представителей флоры химариоты включают злаковые и косточковые, которые, что важно, в Химаре практиче-

<sup>3</sup> Материалы, собранные в ходе полевой работы, свидетельствуют о том, что жители краины все же делают зимние заготовки: среди прочего и *turshi*, -а алб. ‘соленья; соленые/квашеные либо маринованные овощи, фрукты и бахчевые’ (Fjalor 1980: 2043). «Мода» на такие заготовки пришла в регион в последние десятилетия под влиянием общеалбанской — и балканской — системы питания (о последних см.: Gjergji 1996: 71–79; Gjergji 2004). Ее распространению способствовало и переселение в регион жителей из других районов (как соседних, к примеру, Ляберии, так и далеких: Эльбасана, Лежи и др.) — прежде всего албанцев (Новик 2017: 116–131; Joseph et al. 2019: 69–78). Вместе с реалией была заимствована и соответствующая лексема. Отдельная большая тема, выходящая за пределы данного исследования — трудности перевода самого концепта «зимняя заготовка». Для химариотов — грекоязычных и албаноязычных жителей краины — понятие «зимняя заготовка» включает в себя тот условный набор солений и консерваций, который типичен для кухни соседней — т.е. соленые/квашеные либо маринованные огурцы, помидоры, капуста, яблоки, арбузы и проч. Сами химариоты традиционно занимаются разведением оливкового дерева, производством оливкового масла и засолкой, консервацией, вялением и прочими видами обработки маслин для непосредственного употребления в пищу в течение всего года (см. соответствующую таблицу примеров ниже — Таблицу 2). Однако этот вид приготовления продуктов питания не считается «заготовкой на зиму». Не считается таковой и приготовление варенья, сухофруктов и т. п.

ски не растут: яблоки, черешню, персики и др. На возникновение подобной иерархии повлияла история экономических отношений в регионе и в стране в целом: Химара очень давно была втянута в региональные и международные торговые связи<sup>4</sup>. Уже в XIX столетии местное сельское хозяйство, составлявшее основу экономики, было узкоспециализированным. Так, большую площадь земельных угодий в первой половине XX века занимали посадки цитрона, находившего спрос среди еврейского населения не только в самой Албании, но и, главным образом, у евреев Италии, Далмации и Палестины (Новик 2019б: 95–101; Novik 2020: 342–343).

Все перечисленное давно входит в систему жизнеобеспечения местного населения, на протяжении многих десятилетий являясь основой пищевой парадигмы и локальной экономики (Onuzi 2004). При этом данная система претерпевала и претерпевает трансформации на памяти двух-трех поколений, т.е. в течение последних 50–75 лет.

Для качественного анализа собранных в ходе экспедиций материалов албанские и греческие фитонимы будут представлены в таблицах, использовавшихся во время полевой работы (Домосилецкая 2018) и заархивированных в МАЭ РАН (АМАЭ: Новик 2019)<sup>5</sup>. В левом столбце таблицы приводятся стимулы согласно полевой анкете. В остальных столбцах — лексемы, записанные в поле. Их обозначение как стандартных или диалектных отражает мнение информантов и не всегда соответствует действительности. Незаполненные ячейки показывают, что наименование соответствующего растения/плода для данного идиома информантам неизвестно. Запись греческих фитонимов сделана латиницей на албанской основе, для удобства она дублируется на греческом.

---

<sup>4</sup> Мы не будем сейчас останавливаться на известных фактах разведения маслины и цитрусовых в регионе еще в эпоху Античности и в Средние века, так как это потребует детального обращения к источникам и их анализу, а формат и объем исследования не позволяют этого сделать.

<sup>5</sup> Во время фиксации материалов в 2019 г. запись велась автором совместно с М. Л. Кисилиером, Д. С. Олексюк, И. Э. Васильевой и А. А. Алексюк. Оригиналы рукописных материалов и принтерные выводы отчетов хранятся в Архиве МАЭ РАН, аудиозаписи интервью — временно в научно-вспомогательном фонде отдела европеистики МАЭ РАН (в последующем будут переданы в Цифровой архив МАЭ).

Таблица 1

	«албанский стандартный»	«албанский диалектный»	«новогреческий стандартный»	«новогреческий диалектный»
	1	2	3	4
№ 58 <b>Апельсин</b> ( <i>Citrus sinensis</i> ) АЛБ. <i>portokall</i> ГРЕЧ. <i>πορτοκαλιά</i>	<i>portokall</i>		<i>portokali</i> , портока́ли	
№ 59 <b>Кумкват</b> ( <i>Fortunella</i> ) АЛБ. <i>portokalli i artë (vezak)</i> ГРЕЧ. <i>κουκκουάτ</i>				
№ 60 <b>Лимон</b> ( <i>Citrus limon</i> ) АЛБ. <i>limon</i> ГРЕЧ. <i>λεμόνι</i>	<i>limon</i>		<i>limon</i> , λιμόν	
№ 61 <b>Мандарин</b> ( <i>Citrus reticulata</i> ) АЛБ. <i>mandarinë</i> ГРЕЧ. <i>μανταρινιά</i>	<i>mandarinë</i>		<i>mandarin</i> , μανταρίν	
№ 62 <b>Цитрон</b> ( <i>Citrus medica</i> ) АЛБ. <i>qitro, qitrë, qitë, kitër, kitrë</i> ГРЕЧ. <i>κίτριά</i>		<i>greqqitro</i>	<i>greqkitro</i> , νγρεπκίτρο	

	1	2	3	4
№ 77 <b>Мушмула японская (Eriobotrya japonica)</b> <b>АЛБ.</b> <i>nespulla, mushmolla e verës, mushmulla e frëngut, mushmulla japoneze</i> <b>ГРЕЧ.</b> <i>μουσμουλιά</i>	<i>nespulla</i>		<i>nespulla, νεσπούλα</i>	<i>nespulla, νεσπούλα</i>

Из приведенной таблицы видно, что, к примеру, нашим ключевым информантам — двуязычным жителям села Паляса в Химаре — известны только две номинации апельсина, соответствующие фитонимам в стандартных албанском и новогреческом. Этот языковой материал обусловлен в значительной мере фактом относительной умеренности в культивировании апельсина в данной конкретной местности, а также подтверждает нашу изначальную гипотезу о детерминизме хозяйственных занятий, торговых связей и алиментарной культуры в сфере бытования, заимствования и валентности фитонимов (Новик, Домосилецкая 2021: 33–52).

Так, цитрон, о котором говорилось выше, в конце XIX — первой половине XX в. в силу экономической целесообразности при рыночном ведении хозяйства практически вытеснил все другие сельскохозяйственные культуры в широкой прибрежной зоне албанской Ионии. Спрос внутри страны и — главным образом — за рубежом способствовал его триумфальному включению в систему локальной экономики и международной торговли. Почти все хозяйства, имевшие сельскохозяйственные угодья, быстро перешли на товарное производство данного цитрусового. Однако с приходом к власти коммунистического правительства во главе с Энвером Ходжей после Второй мировой войны в стране возобладали плановая экономика. Цитрон не входил в ряд приоритетных фруктов, «нужных» населению Албании. К тому же — и это главный фактор — границы государства, строившего коммунизм то с помощью других социалистических стран, то с опорой на собственные силы, были полностью закрыты. Никакая частная торговля внутри страны и с зарубежными партнерами — а именно на ней базировались поставки

цитрона еврейской диаспоре в Европе и на Ближнем Востоке — не дозволялась. А в систему государственной внешнеторговой деятельности цитрон не включили (в отличие, скажем от маслин и оливкового масла), так как этот цитрусовый, входящий в круг ритуальных плодов для иудейских праздников (Novik 2020: 342–343), требовал более тонкого подхода в коммерческом продвижении и знания конкретных людей и рынков сбыта, с чем хорошо справлялись частники, но что было совершенно не по силам неповоротливой системе соответствующих министерств и ведомств сельского хозяйства, торговли и иностранных дел социалистической Албании.

В короткие сроки посадки ставшего не нужным цитрона извели. На его месте стали высаживать оливковые деревья, апельсины, плодовые культуры и др., а также сеять пшеницу — что в последнем случае было не характерным для региона (АМАЭ: Новик 2015б; АМАЭ: Новик 2019). Для перевода сельского хозяйства «на социалистические рельсы» в регион прибыли специалисты, а местные молодые люди были направлены в Тирану для получения агрономического образования. В 1940–1950-е годы сельскохозяйственный ландшафт Химары претерпел существенные трансформации.

Данные изменения нашли отражение и в идиомах местного населения: греческом и албанском. В настоящее время лишь старожилы помнят время, когда их жизнь и материальное благополучие зависели от цитрона. Молодежь и представители среднего поколения (до 50 лет) слышали о «цитронном прошлом» региона лишь от своих родителей и старших родственников. Наиболее распространенный фитоним для дерева и его плода здесь *qítro* (алб. *qítro*, *-ja* (Fjalor 1980: 1616; Lloshi 2010)). Это совпадает с распространенным по всей Албании названием. Интересно, что даже люди старшего поколения (опрошенным информантам было более 80 лет) не могут привести все возможно существовавшие раньше фитонимы на родном диалекте греческого, на стандартном греческом, на диалектном албанском и литературном албанском (АМАЭ: Новик 2019). Зато в селе Палясы автором был зафиксирован фитоним *citron*, *-i* — явное заимствование или попытка калькирования названия из европейских языков. На вопрос «как называлось растение на вашем диалекте?» информант (уроженец Палясы, 82 г.) ответил: «На нашем *palasika*<sup>6</sup> оно называется [kítro], по-албански [k'ítro]<sup>7</sup>». И увидев вопрос

<sup>6</sup> Греческий говор Палясы.

<sup>7</sup> Звук *q* произносится в албанском говоре Химары как *k'*.

в глазах интервьюера, добавил: «*Citrón, citróni*» (АМАЭ: Новик 2016). Такие «новые» фитонимы встречаются в случаях трудностей перевода при работе в двуязычных или полилингвальных регионах. При этом выяснение степени укорененности таких новых названий известных растений может занять длительное время. К примеру, в ходе полевой работы в городе Химара в 2018 г. фитоним *citron, -i* не был зафиксирован среди двуязычных информантов. Зато во время экспедиции в 2019 г. ключевые информанты путали цитрон и грейпфрут (см. Таблицу 1), что отражает ситуацию «забвения» некогда ключевой культуры побережья Ионического моря Албании (АМАЭ: Новик 2019).

На этом фоне выглядит весьма интересным пример мушмулы японской, номинации которой информанты могут привести как на L1, так и на L2 (при этом даже указать на локальность приведенного названия) (Таблица 1). Важное замечание здесь — мушмула в Палясе, к примеру, не растет. Это *интродуцированное* растение, завезенное из субтропиков Китая и Японии в Южную Европу. Однако его плоды продаются в торговой сети и на рынках и местные жители знают, как называются дерево и плоды по-албански и по-гречески<sup>8</sup>.

Безусловным лидером среди сельскохозяйственных культур региона является маслина. На нее как на главный товарный продукт указывают и наши информанты, и многочисленные источники (Shkurti 1974). Маслина и ее разведение, в отличие от упомянутого цитрона, на протяжении длительного времени почти не зависели от конъюнктуры рынка — на оливковое масло и маслины всегда существовал стабильный спрос. Исследователи, писавшие о Химаре, склонны считать, что разведение оливковых рощ и производство оливкового масла сохраняются в регионе с Античности (Hasko 2013: 211–222). Согласно нашим материалам, местные жители помнят, что их предки разводили маслину по крайней мере с XVIII столетия. Эти факты базируются на семейных хрониках и коллективной памяти: «отец моего деда (по отцу) рассказывал...», «дед моей матери еще помнил, что...» (АМАЭ: Новик 2017).

Важнейшим доводом в таких свидетельствах выступают границы семейных наделов земли: в начале 1990-х годов в Албании была проведена реституция и бывшим владельцам либо их наследникам были

<sup>8</sup> Отметим, что некоторые исследователи Химары ошибочно относят мушмулу к традиционно выращиваемым здесь фруктам (см.: Hasko 2013: 211–222).

возвращены участки пахотных угодий, садов, виноградников, огородов, жилых и хозяйственных построек, национализированных и экспропрированных в годы строительства социализма с 1944 по 1991 г.<sup>9</sup> Оливковые рощи являлись одним из основных объектов таких имущественных споров и передела собственности<sup>10</sup>.

Под выращивание благородного дерева в регионе отведены лучшие земли — те, которые расположены начиная от морского берега до условной линии на высоте 600–700 метров. Маслины представляют большое сортовое разнообразие (плоды каких-то сортов по размеру больше и созревают раньше, но дают меньший процент масла, другие плоды меньше и созревают позже, зато дают большой процент масла), однако их всех объединяет отличная репутация — маслин, выращенных в благоприятном климате на плодородной земле Химары. Продукция краины пользуется большим спросом как на отечественном рынке, так и в странах региона, а в последние годы стала экспортироваться и в дальнее зарубежье, к примеру — на Украину (АМАЭ: Новик 2021).

Среди сортов культивируемой маслины информанты особо выделяют ее дикий вид, дающий, по их словам, сырье для лучшего масла (Таблица 2). Дерево дикой маслины встречается почти по всей Химаре, однако площади ее произрастания невелики. Сбор плодов представляет собой сложную работу, так как ветви дерева имеют многочисленные шипы. Нелегкий труд окупается большим содержанием масла в плодах, а также отменным качеством конечного продукта — гурманы ценят его за благородный горьковатый привкус<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Здесь важно отметить, что реституция была проведена в стране достаточно мирно, так как собственники в большинстве случаев хорошо помнили, какие участки и где принадлежали их предкам — и сельское сообщество могло это подтвердить, даже при отсутствии или недостаточности каких-нибудь юридических документов.

<sup>10</sup> Подобные факты отмечаются не только в Химаре, но и в других регионах Албании. Так, один из наших многолетних информантов (профессор университета, автор школьных учебников по истории страны) сумел вернуть в собственность около 100 гектаров оливковых рощ в районе Эльбасана. Он не включился после этого в сельское хозяйство, а стал сдавать земли в аренду крестьянам, наблюдая тем не менее за сельскохозяйственными процессами и научившись в тонкостях разбираться в производстве масла и торговле урожаем плодов.

<sup>11</sup> Дикая маслина произрастает и в других регионах Албании (к примеру, в районе Тепелены), где ее также ценят за качество плодов. Как правило, производство масла из нее не носит товарного характера, и все отжатое масло потребляется внутри домашнего хозяйства, не попадая на рынок (АМАЭ: Новик 2015а).

Собранный урожай маслин главным образом отправляется на производство масла. Меньшая доля после выдержки в соленом рассоле либо — дополнительно — после процесса вяления идет на стол потребителей в регионе или за его пределами.

Самым распространенным способом производства масла является холодный отжим — продукция, полученная таким образом, считается самой лучшей (ср.: Shkurti 1974). Премиальным в сегменте и любимым многими является масло, полученное с помощью холодного отжима и не фильтрованное — оно же является и самым дорогим по ценовой шкале. Далее следует масло, полученное с помощью добавления горячей воды. Затем — миксы растительных масел, в которых в качестве составляющей присутствует оливковое<sup>12</sup>. Основную же часть масла в Химаре теперь изготавливают на малых, как правило, семейных предприятиях, которые открылись в последние десятилетия в большинстве населенных пунктов региона (среди них есть совсем небольшие), хотя есть в регионе и разросшиеся до крупных фабрик производства, которые продают свою продукцию по всей стране и за рубежом.

Это многообразие способов выращивания маслин и изготовления оливкового масла предлагает большой и интересный языковой материал. В семантическом поле «Маслина» зафиксированы разнообразные фитонимы — как вошедшие в литературную норму бытующих языков, так и диалектные.

---

<sup>12</sup> В прежние годы в крестьянском хозяйстве таким комбинированием не занимались, делая ставку на качество — ведь масло предназначалось для собственного потребления и на продажу в своей местности, где продавцы и покупатели по большей части знали друг друга. Теперь в основе любого производства лежит рентабельность и целесообразность, поэтому масло обрабатывают разными способами даже в малых крестьянских хозяйствах.

Таблица 2

	«албанский стандартный»	«албанский диалектный»	«новогреческий стандартный»	«новогреческий диалектный»
<p>№ 29</p> <p><b>Маслина дикая = олеастр</b> (<i>Olea sylvestris</i>, <i>Olea oleaster</i>)</p> <p><b>АЛБ.</b> <i>ullastër</i>, <i>ulli i egër</i>, <i>krish</i> (+<i>kripëç</i>, <i>kripçë</i>, <i>krishë</i>, <i>grishë</i>), <b>лябер.</b> <i>egërlë</i>, <i>argile</i></p> <p><b>ГРЕЧ.</b> <i>τό άγριο λιόδεντρο</i>, <i>αγριολαία</i></p>		<i>ulli i egër</i>	<i>plajakina</i> , <i>πλαγιακίνα</i>	
<p>№ 66</p> <p><b>Маслина европейская, м. культурная</b> (<i>Olea europaea</i>)</p> <p><b>АЛБ.</b> <i>ulli</i></p> <p><b>ГРЕЧ.</b> <i>έλαία</i>, <i>ληόδεντρο</i>, <i>έλαιόδεντρο</i></p>	<i>ulli</i>		<i>elea</i> , <i>ελέα</i>	<i>elea</i> , <i>ελέα</i>

Интересно, что бирючина обыкновенная (пункт 28 фитонимической анкеты), имеющая как хозяйственное, так и медицинское применение на западе Балкан (к примеру, из растения плетут корзины, используют для крашения тканей, применяют в качестве изгороди, а также топлива, им лечат геморрой, раны, избавляют от чесотки, а также дают в качестве слабительного), вовсе не была «опознана» нашими информантами, несмотря на сходство и связь с дикой маслиной: оба растения — род маслиновых, у обоих плод — костянка (Домосилецкая 2018: 40).

Важную составляющую доходов химариотов в прошлом составлял сбор листьев лавра благородного. До настоящего времени местные жители гордятся тем, что часть урожая отправлялась на греческий рынок (при том, что лавр в большом количестве произрастает в самой Греции). Ключевые информанты склонны считать, что причина этого — в исключительных вкусовых и органолептических свойствах местного лавра: «Такого запаха, как у нашего, нет больше ни у какого и нигде!» (АМАЭ: Новик 2019).

Лавр благородный произрастает повсеместно в Химаре. В ряде домохозяйств он служит живой изгородью. Кустарник не требует особого ухода, а его сбор представляет собой легкое занятие, посильное детям и подросткам.

Таблица 3

	«албанский стандартный»	«албанский диалектный»	«новогреческий стандартный»	«новогреческий диалектный»
№ 35 <b>Лавр благородный</b> <b>(<i>Laurus nobilis</i>)</b> <b>АЛБ.</b> <i>dafinë, lar, lor, lur, luvar, define</i> <b>ГРЕЧ.</b> <i>δάφνη</i>	<i>dafinë</i>		<i>dhafni, δάφνη</i>	

Несмотря на укорененность лавра в хозяйственных занятиях населения, химариоты могут привести его номинации, соответствующие фитонимам в стандартном албанском и стандартном новогреческом (Таблица 3), подчеркивая в данном конкретном случае совпадение названий на *palasika* и на «греческом Греции» (АМАЭ: Новик 2019).

Вместе с тем, калина лавролистная (пункт 33 фитонимической анкеты), блестящие жесткие листья которой напоминают лавр, также произрастающая в данной зоне<sup>13</sup>, не была идентифицирована нашими информантами.

<sup>13</sup> В народной медицине на Балканах используется как очищающее при скоплении жидкостей в организме и как слабительное (Домосилецкая 2018: 45).

Изучение фитонимии региона Химары предоставляет многочисленные примеры одновременного бытования в идиомах местных жителей греческих и албанских номинаций диких и культурных растений, устойчивых взглядов об их полезности/бесполезности, мифологизированных представлений об автохтонности как самих растений, так и их названий (а соответственно, и языков, а также их носителей), сосуществования двух и более культурных кодов и идентичностей/самоотнесений (ср.: Spiro 2015: 396–417; Соболев, Новик 2016: 72–79; Новик, Олексюк 2020: 22–33). Полученные в ходе экспедиционных исследований материалы помогают пролить свет на реальную картину языковой и культурной интерференции и конвергенции в контактной зоне албанско-греческого пограничья.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АМАЭ: Новик 2015а — *Новик А. А.* Традиционная одежда албанцев Албании, Косово, Македонии, Черногории и диаспоры. Полевые исследования в г. Гьирокастра, Албания (Festivali Folklorik i Gjirokastrës (Фольклорный фестиваль в Гьирокастре)). 07. — 19.05.2015. Полевая тетрадь. Автограф // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 20 л.
- АМАЭ: Новик 2015б — *Новик А. А.* Хорватия (Сплит, Загреб) — Албания (Химара). Традиционная культура, ювелирное мастерство хорватов и албанцев Далмации и Центральной Хорватии. Традиционная культура греков и албанцев Химары. Полевая тетрадь. Автограф. 10.06. — 27.06.2015 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 70 л.
- АМАЭ: Новик 2016 — *Новик А. А.* Южная Албания, Химара. Традиционная культура и этноязыковая ситуация в зоне греческо-албанских контактов у православных греков и албанцев, албанцев-мусульман. Полевые записи. Автограф. 04.09. — 10.09.2016 г. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 36 л.
- АМАЭ: Новик 2017 — *Новик А. А.* Южная Албания, Химара. Традиционная культура и этноязыковая ситуация в зоне греческо-албанских контактов у православных греков и албанцев. Сентябрь 2017 г. Полевые записи. Автограф. 20.09. — 25.09.2017 г. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 32 л.
- АМАЭ: Новик 2018 — *Новик А. А.* Экспедиционная работа в зоне греческо-албанских контактов (Южная Албания, Химара) у православных греков и албанцев, албанцев-мусульман. Албания. Полевые записи. Автограф. 01.09.–29.09.2018 г. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № временно б/н. 56 л.

- АМАЭ: Новик 2019 — *Новик А. А.* Экспедиционная работа в зоне греческо-албанских контактов (Южная Албания, Химара). 2019 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 102 л.
- АМАЭ: Новик 2021 — *Новик А. А.* Балканская экспедиция — 2021. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть I: Экспедиционная работа в Албании (г. Тирана; г. Дуррес; Голем, область Кавая; г. Влёра; Тропоя). Полевая тетрадь. Автограф. 29.07–22.08.2021; 05.09–03.10.2021 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 36 л.
- Домосилецкая 2018 — *Домосилецкая М. В.* Фитонимический вопросник для полевой работы по теме «Албанская и греческая фитонимия на Ионическом побережье Албании». СПб., 2018. Рукопись. 138 с.
- Новик 2017 — *Новик А. А.* «Горный чай», шалфей, чай, ромашка и кофе в традиции, народной медицине и этикете албанцев и греков Химары и Дропула // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н.Н. Казанский. Т. XIII. Ч. 2. Этноботаника 2: Растения в языке и культуре / Сост. В. Б. Колосова. СПб.: Наука, 2017. С. 116–131.
- Новик 2019а — *Новик А. А.* Морепродукты в алиментарной культуре населения Ионического побережья Албании // Вкус Европы. Антропологическое исследование культуры питания: коллективная монография / Ответственные редакторы М. Ю. Мартынова, О. Д. Фаис-Леутская. М.: Кучково поле Музеон, 2020. С. 350–399. DOI: 10.33876/978-5-9071174-47-4/1-568/48
- Новик 2019б — *Новик А. А.* Семейные истории как акт коммуникации в албанско-греческом пограничье: по материалам экспедиции в Химару в 2018 г. // Седакова И.А. (отв. ред.), Макарец М. М., Цивьян Т. В. (ред.). Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. (Балканские чтения. 15). С. 95–101.
- Новик, Домосилецкая 2021 — *Новик А. А., Домосилецкая М. В.* Инжир в алиментарной культуре, народной медицине и традициях у народов Западных Балкан // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 33–52. DOI: 10.31857/S086954150017413-4
- Новик, Олексюк 2020 — *Новик А. А., Олексюк Д. С.* Рукописный сборник Михалиса Лялюци (грекоязычное село Паляса, Южная Албания) // Кафедра византийской и новогреческой филологии. № 6. 2020. С. 22–33.
- Соболев, Новик 2016 — *Соболев А. Н., Новик А. А.* Актуальные тенденции в изучении языка и культуры греков Албании // Бибиков М. В., Климова К. А., Афиногенов Д. Е., Норкин К. В., Марулис Д., Тресорукова И. В., Яламас Д. А. (ред.). Греческая традиционная культура на европейском фоне: тезисы конференции. Ελληνικός ευρωπαϊκός πολιτισμός στο πλαίσιο του ευρωπαϊκού: Περίληψεις ανακοινώσεων. М.: Филологический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, 2016. С. 72–79.

- Фаис-Леутская 2019 — *Фаис-Леутская О. Д.* К вопросу о современном состоянии антропологии питания // *Этнографическое обозрение*. 2019. № 4. С. 114–130.
- Fjalor 1980 — *Kostallari A.* (ed.). Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1980.
- Gjergji 1996 — *Gjergji A.* Ushqimi dhe mënyra e të ngrënit tradicional në Shqipëri // *Etnografia shqiptare*. 1996. Viti XVII. F. 71–79.
- Gjergji 2004 — *Gjergji A.* Ushqimi dhe mënyra e të ushqyerit tradicional në Shqipëri // *Ligjërata për etnologjinë shqiptare*. Tiranë, 2004.
- Goody 1982 — *Goody J.* *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Hasko 2013 — *Hasko B.* Vëzhgim mbi ushqimin tradicional të Bregut të Detit // *Kultura popullore*. 2013. Nr. 1–2. F. 211–222.
- Joseph et al. 2019 — *Joseph B., Novik A., Sobolev A. N., Spiro A.* Greek and Albanian in Palasa and Environs: A Report from the field // *MGDLT. Modern Greek dialects and linguistic theory. Proceedings of the international conference series of Modern Greek dialects and linguistic theory 1* (8), 2019. P. 69–78. (Электронная публикация: <https://resmictelibrary.upatras.gr/mgdl/article/view/3007/3339>, дата обращения: 01.11.2021).
- Kabo 2004 — *Kabo M.* Veçori gjeografike të trevës së Himarës // *Nasi L. et al.* (eds.). *Himara në shekuj*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Botimet TOENA, 2004.
- Lloshi 2010 — *Lloshi Xh.* Fjalor i emrave të bimëve dhe të kafshëve shqip-latinisht dhe latinisht-shqip. Tiranë: Logos-A, 2010.
- Mintz, Du Bois 2002 — *Mintz S., Du Bois C.* *The Anthropology of Food and Eating // Annual Review of Anthropology*. 2002. Vol. 31. P. 99–119.
- Nasi et al. 2004 — *Nasi L. et al.* (eds.). *Himara në shekuj*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Botimet TOENA, 2004.
- Novik 2020 — *Novik A.* The Jewish Population in Albania and Kosovo in the 20<sup>th</sup> Century: Historical Presence and Modern Situation // *Sujecka J.* (ed.). *The Balkan Jews and the Minority Issue in South-Eastern Europe / Conception and Academic Edition* Jolanta Sujecka. Warsaw — Bellerive-sur-Allier: Faculty of “Artes Liberales” University of Warsaw; DiG; La Rama, 2020. P. 341–358. (Colloquia Balkanica. Volume 7.)
- Onuzi 2004 — *Onuzi A.* Ushqime tradicionale të krahinës së Bregut së sipërm // *Nasi L. et al.* (eds.). *Himara në shekuj*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Botimet TOENA, 2004.
- Shkurti 1974 — *Shkurti S.* *Kultura dhe përpunimi i ullirit në fshatin Piperas (Saran-dë) // Etnografia shqiptare*. 1974.

Spiro 2015 — *Spiro A.* The Modern Greek dialects of Albania — A general description and classification / XLIII Международная филологическая конференция 11–16 марта 2014 года. Избранные труды. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2015. P. 396–417.

Zojzi 1962 — *Zojzi Rr.* Ndamja krahinore e popullit shqiptar // Etnografia Shqiptare. 1962. Nr. 1. F. 16–64.

*Alexander Novik* (Saint Petersburg)

“WHERE DO I FIND THE WORDS TO DESCRIBE”:  
PLANT PHENOMENA AND PHYTONYMS IN HIMARA

ABSTRACT: In the contact zone in the Albanian-Greek border area, the recording of phytonyms is a complex scientific task. On the one hand, our key informants who own or declare fluency in both languages are often able to name four lexemes that define a particular plant: in standard Greek, in the Greek dialect of the region, in standard Albanian and in the Albanian dialect. On the other hand, there are frequent cases when the “translated” names of common and important cultivated plants cannot be attributed to any particular linguistic varieties. The study is dedicated to such difficulties of translation.

KEYWORDS: phytonymy, alimentary culture, Albanians, Greeks, Himara, olive, citrus fruits, laurel.

NOTE ON THE AUTHOR: Alexander A. Novik, Ph.D., Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences; St. Petersburg State University. E-mail: njual@mail.ru

РЕЗЮМЕ: В контактной зоне албанско-греческого пограничья фиксация фитонимов представляет собой сложную научную задачу. С одной стороны, ключевые информанты, владеющие либо декларирующие владение двумя идиомами, способны нередко назвать четыре лексемы, определяющие то либо иное растение: на греческом диалекте региона, на стандартном греческом, на албанском стандарте и на албанском диалекте. С другой стороны, часты случаи, когда перевод распространенных и важных культурных растений у людей с высокой языковой компетенцией вызывает сложности отнесения фитонимов к тому либо иному языку. Исследование посвящено таким *сложностям перевода*.

**Ключевые слова:** фитонимия, алиментарная культура, албанцы, греки, Химара, маслина, цитрусовые, лавр.

**Об авторе:** Александр Александрович Новик, к.и.н., заведующий Отделом европейстики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург). E-mail: njual@mail.ru

### ДИСКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА А. А. НОВИКА

**Ирина Александровна Седакова:** Спасибо большое, Александр Александрович. Безусловно, фитонимия — это область специального знания, и здесь много факторов играют важную роль, особенно в такой сложной языковой и этнокультурной ситуации, какую Вы исследуете. Сейчас, конечно, очень облегчились занятия вегетативной составляющей народной культуры, поскольку есть приложения, которые определяют растение и дают его латинское название. Недавно была очень интересная балто-славянская конференция по растительному миру, и на одном из мастер-классов мы, в частности, определяли растения.

**Александр Александрович Новик:** Да, Ирина Александровна, это отлично, конечно, все эти приложения, наши новые современные технологии, когда мы можем привести многочисленные красивые картинки: растение, плод, его цветение, включенность в природу; где оно произрастает — около моря или, наоборот, высоко в горах. Это все хорошо, это все, конечно, замечательно. Но часто оказывается, что для наших информантов реальность — несколько другая, чем для нас, как было в примере с цитроном в моем докладе.

**Марина Валентиновна Домосилецкая:** Надо еще учитывать, что приложения-определители довольно несовершенны. У меня их три, и все три иногда дают взаимопротиворечащие ответы.

**Александр Александрович Новик:** Да, это так. Еще Марина Валентиновна ссылается в своих исследованиях на меня, что мною были зафиксированы южноалбанские *citron* и *citroni*. Но что это? Контаминация итальянского *cedro* 'цитрон' и *citron* 'цитрус', или стремление к «европеизации» терминологии? Сравните, например, английский и словенский. Приведу пример. В 2018 году я работал в городе Химара крайны Химара. Я был в экспедиции со своими студентами, с двумя девочками. У нас был

один информант. Мы у него провели целый день дома. У него очень интересная судьба. Он родился в Химаре, десять лет жил там, потом его выслали с матерью в лагерь на север Албании, потом он — после падения режима — через двадцать или двадцать пять лет вернулся к себе в Химару. И как только открылась возможность в 90-е годы уехать в Грецию, он уехал, теперь живет в Афинах. Он стал нам рассказывать про цитрон, как было выгодно заниматься его выращиванием, как процветала Химара. Представьте, вот он живет уже в Афинах, унаследовал от отца в Афинах типографию, получает теперь хорошую пенсию, имеет деньги, приезжает ежегодно на полгода к себе в Химару отдыхать. Вы знаете, он тоже сказал, что у них «цитрон» и «цитрони». Этот языковой факт еще требует осмысления.

Лусине Степановна Гушян: Спасибо, Александр Александрович, очень интересно. А есть местные профессиональные ботаники? Встречались ли Вам специалисты?

Александр Александрович Новик: Большое спасибо за вопрос. Моя первая работа с фитонимами прошла в Голоборде, когда нам нужно было собрать фитонимический вопросник Марины Валентиновны Домосилецкой. Потом он был опубликован в нашей коллективной монографии<sup>14</sup>. Мы очень долго его не могли собрать. Большинство наших информантов могли назвать, допустим, кизил, яблоко, грушу, какой-нибудь шалфей — всё! У них даже не было горного чая (*çaj mali*). И только в селе Кленье мы наконец нашли прекрасного информанта среднего возраста, который, действительно, ходит в горы, который разбирается в травах. И практически мы только с ним тогда собрали весь этот фитонимический вопросник. Он мог ответить практически на всё, на все вопросы. Он, действительно, интересуется, он местный ботаник. Главное — выйти на такого человека. А вот наши задачи в Химаре несколько, наверное, шире. Мы хотим все-таки проследить, как на эти вопросы по номинациям растений могут ответить люди, которые являются носителями палясиотского говора. Что могут ответить, условно говоря, албанцы, которые переселились в Палясу, живут там лет 40, выучили греческий. Что для них является первым названием для растения, вторым, третьим, а что, может быть, они вообще не знают из номинаций того или иного растения.

<sup>14</sup> М. В. Домосилецкая, В. Б. Колосова, А. Н. Соболев. Фитонимия // Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Ред. А. Н. Соболев, А. А. Новик. Санкт-Петербург: Наука; München: Otto Sagner, 2013. С. 109–117. (Materialien zum Südosteuropasprachatlas, 6.)

*Е. Э. Будовская* (Вашингтон),  
*К. С. Задоя* (Дюссельдорф)

## МИФОЛОГИЯ ДЕТСКОГО ПЛАЧА И НЕКОТОРЫЕ МИФИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ УКРАИНСКИХ КАРПАТ

В данной статье мы анализируем некоторые черты карпатских верований о детском плаче, имеющие параллели за пределами славянских и балканских традиций. Очертив типичные элементы карпатских нарративов о плаче, мы остановимся на одной группе мифологических существ, связанных с ним.

Вот перевод типичного рассказа из села Жупаны о том, как младенцу «принесли плач»<sup>1</sup>:

КЗ: Я слышала, что некоторые умели нанести вред маленькому ребенку.

МЛ: Да, это и со мной было, сейчас расскажу. У меня родилась Анна, старшая. Это было в старой хате. Колыбелька была такая старая, висела с потолка. И я думаю: мама уже огонь зажигает, ужин варит, а я ребенка колышу, ей было месяцев восемь. И я так радуюсь, что она уже ручками... Мы залезли на печь, на старую, а мама поставила лампу керосиновую на плиту, а маленькая играет ручками... А была зима. А у одной тут по соседству был плач. И я не грешу, ее не обвиняю, потому что не знаю. Но обвиняю — больше некому, как не ей. И я слышу, я слезла с печи, мама говорит «я иду в хлев, а ты присмотри за плитой». И я говорю «да, хорошо». И мама пошла коров доить, а я с кастрюлями, варю.

И слышу я — мама уже вышла из хлева, и тут ребенок как закричит. Как заплакала, ну люди добрые, мы ее и на руки брали, и в колыбельке качали, мама уже и ужин не варит, она ее, и я ее качаю, Анечка моя, что ты плачешь — а она рот просто не закрывает. Я ей соску, и ничего не помогает. Думаю, что случилось? А там было окно... А лампа керосиновая

<sup>1</sup> Полную расшифровку и паспортизацию интервью см. в приложении (текст 1).

светила на печи, как раз перед самым окном. А тут я дрова пилила, и были такие козлы, чтобы класть дрова. И мама говорит — а давай... она обмыла ее водой свяченой и говорит — возьми вынеси воду. Я взяла эту воду, открыла дверь на двор, а тут из-под этих козел как что-то выскочит! Кто-то что-то принес, а тут оно выскочило. А я говорю, так тебе поведется, как помело под печью, так тебе поведется. И когда то пошло вон, мы ребенка помалу-помалу успокоили, и прошло у ребенка, я пошла еще следов взяла, потому что были следы, снежок был...

КЗ: Это какой-то человек?

МЛ: Это какой-то человек принес мне плач. Принесла. Мой ребенок играл как раз на печи. И, понимаете, ребенок как закричал, а потом Бог дал и полегчало ребенку. Мы тогда уже не спали, мы слушали, а ребенок как заснул, я думала, что она умерла.

КЗ: Вы говорите, следов надо было взять, а зачем?

МЛ: Ну я обмыла ее, взяла следов, свяченой воды, и этими следами обмыла ребенка.

КЗ: И куда ту воду дели?

МЛ: Вылила на... на запад, на заход солнца. Откуда солнце не всходит.

ЛЛ: Заходит.

МЛ: Заходит.

КЗ: И что, надо было это окно занавешивать?

МЛ: Я никогда не занавешивала, у меня такого не было. Занавеска была, а раньше не было и занавесок, когда ж они были. Марлей, может, было завешено, и все.

Важность данного нарратива для рассказчицы очевидна, поскольку рассказчица мгновенно реагирует на вопрос фольклористики, поставленный в общих терминах («я слышала, что некоторые могли...») и немедленно начинает рассказывать историю, которая произошла с ней самой. Не исключено, что ранее она неоднократно повторяла этот рассказ перед различными слушателями. Рассказчица объясняет, как можно опознать магическую опасность для маленького ребенка и как ей удалось успешно избавить своего ребенка от принесенного плача. Такие нарративы помогают говорящим повышать свой статус среди окружающих. Поскольку статус является особенно важной частью сельской жизни, говорящие серьезно относятся к своим рассказам о победах над злой магией и строят их из стандартных, опознаваемых элементов. С их помощью говорящие идентифицируют себя как простых людей, не знающих с магией, но понимающих, как узнавать ее и защищаться.

Для достоверности рассказа говорящая упоминает большое количество деталей, но канва повествования достаточно типична. Рассказчица с ребенком находились в хате, на плите стояла лампа, свет от которой падал на двор. Ребенок был на печи и вдруг заплакал, его обмыли свяченой водой, а когда воду выносили, то из-под козел, на которых обычно пилили дрова для печи, что-то выскочило и убежало. Информантка что-то говорит про помело (возможно, это заклинание — пожелание нечистой силе помела). На дворе информантка увидела человеческие следы по снегу; это было еще одним доказательством того, что плач ребенку кто-то принес. Когда ребенка обмыли еще раз, свяченой водой, в которую бросили немного глины или снега с этих следов, девочка перестала плакать и крепко заснула.

Типичные элементы здесь следующие: плач ребенку принесли (информантка не хочет никого обвинять, но знает, кто это был, поскольку плач иначе не начинается, плач принесли на свет, который падал из окна на землю (подробно в Агапкина 2019: 21–24), плач удалось смыть с ребенка свяченой водой. Обычно плач приносят люди, особенно те матери, у которых плачет свой ребенок: воду после купания или обмывания ребенка несут и выливают на свет, падающий из окна дома, где есть другой маленький ребенок, тогда свой ребенок перестанет плакать, а чужой начнет. Плач могут принести не только люди, но, реже, и дикие животные: например, заяц может прыгнуть на свет, падающий из окна, и тогда ребенок начнет плакать. Таким образом, наблюдается связь плача не только со злыми людьми, намеренно его передающими, но и с лесом<sup>2</sup>. Однако более типична ситуация, когда плач, как в приводимом рассказе, приносят люди.

В данном рассказе есть и необычные детали: это существо, убежавшее из-под козел. Оно было связано с плачем или само являлось плачем. Это нетипично, поскольку плач в карпатской традиции обычно не представляют как животное.

Вода, использованная для лечения плача, становится нечистой, вбрав в себя злые чары. В другом рассказе из Новоселицы, Межгорского р-на Закарпатской обл., вода после обмывания ребенка, на которого «принесли плач», стала густой, как лягушачья икра. Такая вода является контагиозной и от нее необходимо избавляться определенными спо-

<sup>2</sup> Ср. обширный материал из разных традиций в (Агапкина 2019: 14–15 (обращения к лесной матери в разных традициях), 15 (обращения к лесу)).

собами. МЛ рассказывает, что воду после обмывания надо было выливать «на заход солнца»; другие говорят, что такую воду выливают туда, где не ходят люди. В рассказе про еще одного ребенка МЛ говорит, что его мать носила воду, в которой его купали, за девятую межу. МЛ также упоминает несколько других способов лечения плача — сделать булочки из теста и разложить по колышкам забора, чтобы их унесли вороны (тогда они и плач унесут), или срезать все бельевые веревки у соседей. Если манипуляция с бельевыми веревками не вполне понятна, булочки, унесенные птицами, символизируют и унесенный далеко плач.

В приведенном выше нарративе отразился чрезвычайно распространенный в украинских Карпатах комплекс мифологем, связанных с детским плачем — плач как инфекция, передаваемая от больного ребенка здоровому через воду, вылитую на свет из окна. Однако на этой территории существует и еще один архаический комплекс представлений о детском плаче, и в продолжении разговора рассказчица переходит к нему. В этом втором комплексе представлений плач является одной из характеристик подменыша, которого приносит мифологическое существо женского пола, связанное с ветром и с деревьями. Как мы покажем, это существо обнаруживает нетривиальную конфигурацию признаков и функций, связывающую его с определенными балканскими и далее, западноевропейскими мифологическими персонажами. Сам же сюжет подмены, возможно, послужил основой для старинной группы заговоров от детского плача.

Далее в нарративе информантка упоминает, что некрещеного ребенка нельзя оставлять одного, чтобы к нему не «приступились» злые духи. Если такое случится, ребенок перестанет расти, будет плохо говорить, станет калекой. Затем в ответ на вопрос о подмене информантка рассказывает историю, услышанную ею от односельчанки, с которой такое случилось.

Эта история звучит так: знакомая женщина пошла в поле, взяла с собой годовалого ребенка, оставила его в бочечке, в которой обычно квасят капусту, он сидел там и играл, а потом поднялся ветер, подхватил и понес эту бочечку, она перевернулась, ребенок выпал, и с тех пор все время плакал. Это его подменила *вітерниця*. Мальчик вырос, но в сорок лет умер от болезни сердца. Старая информантка рассказывает это со слов знакомой и подтверждает, что все так и было; молодая информантка, сидящая рядом, говорит, что слышала этот рассказ, но не верит в реальность этого случая (приложение, текст 1, мин. 6–10).

Этот рассказ также является типичным. В нарративах из украинских Карпат, особенно записанных от более пожилых информантов, а также в некоторых соседних традициях<sup>3</sup> часто встречается мотив женского мифологического существа, которое подменяет детей. Плач при этом — один из симптомов того, что это уже не человеческий ребенок, а подменьш. В данном рассказе мать не смогла помочь своему сыну: он вырос, но затем умер в относительно молодом возрасте, в конечном счете, в результате того, что был болезненным — подмененным. В случае подмены эффективными являются только радикальные действия, направленные на то, чтобы заставить подменившее ребенка существо вернуть здорового ребенка и забрать своего.

Подменивающее детей существо обычно связано с ветром, и называется *повітря* или *вітерниця*. В приводимом интервью ЛЛ, говорившая сначала, что не верит в рассказ женщины о том, как *вітерниця* подменила ее сына (мин. 6–7), чуть позже вспоминает детали этого рассказа: женщина упоминала, что бочечку, где сидел ребенок, подняло ветром, ребенка оттуда что-то выхватило и поменяло (мин. 8–9). В рассказе из Брустуров Тячевского р-на Закарпатской обл., записанного молодой уроженкой села, видимо, от старших (Косюк 2017), описываются и *повітрулі*, и способ, каким можно избавиться от подменьша и получить назад своего ребенка. *Повітрулі* живут в старых деревьях, у них нет спины, они могут украсть человеческого младенца и оставить своего; когда один раз так случилось, бабка посоветовала сделать круг из хвороста, поджечь, положить младенца в середину, чтобы *повітря* прилетела. Та прилетела и сказала: «Я ваше (дитя) кормлю, а вы мое обжечь хотите», и забрала своего ребенка, а человеческого отдала. Похожий рассказ был записан у гуцулов Шухевичем более ста лет назад (Шухевич 1902: 3–4): подменьша положили на межу, обмазали глиной с девяти меж и побили шиповником: прилетела мать (здесь она называлась более общим названием *бісиця*), сказала: «я твое дитя кормлю, а ты мое бьешь» и вернула человеческого ребенка. В Новоселице Межгорского р-на Закарпатской обл. в 1987 году был записан отчасти похожий рассказ: женщине не с кем оставить ребенка, она идет в хлев доить корову, а ребенка оставляет перед дверью хлева. Ребенок плачет, и на второй раз, когда он начинает плакать, женщина слышит, что голос у него не тот; она приходит, «а ребенок не ее». Ворожки не могут

<sup>3</sup> См., например, (Виноградова 2009: 99 (о мамуне), Ясинская 2014, Валенцова 2015).

ей помочь: они говорят, что, когда она поняла, что ребенка подменили, надо было сразу бежать за ветками шиповника и бить ими ребенка: *повітруля* бы пожалела своего ребенка, прилетела бы, забрала его, а человеческого ребенка вернула. Но теперь уже поздно. Ребенок доживает до семи лет и умирает; он не говорит, только плачет, и ест железо «как мы галушки из теста едим» (приложение, текст 2).

МЛ из Жупанов, отвечая на вопрос, как выглядит *вітерниця*, говорит, что это красивая женщина, высокого роста, с длинными светлыми волосами. В разговоре выясняется, что подмена детей — не единственная функция *вітерниці*: она может парализовать человека, отнять руку или ногу. Связь вихря и летающих в нем духов с параличом хорошо известна в карпатском ареале: напр., в бойковском и закарпатском ареалах легкий паралич или парез (напр., когда перекосит рот) называется выражением *підвіяло го* ‘его подвевало’.

Далее в интервью из Жупанов более молодая ЛЛ (1958 г.р.) рассказывает историю, которую она слышала от знакомой, живущей не в Карпатах: брат (или дядя) знакомой не смог жениться на любимой девушке, поскольку ему не разрешили родители, девушка уехала из села; он начал разговаривать сам с собой, а потом стал ночью одеваться в костюм и уходить из дома; приходил оборванный и усталый. Он слышал, как девушка его зовет, но кроме него, никто ее не слышал. Его родственники пошли к бабкам, но ничего не помогло. Очевидно, к нему «прицепилась» *вітерниця*. Его забрали в психбольницу, но выписали, потому что не нашли у него никакой болезни. Помочь ему не смогли, он измучился и умер (приложение, текст 1, мин. 14–20).

Эта история является весьма типичной для карпатского ареала. *Повітруля* или *перелісниця* соблазняет молодых парней, которые в результате связи с ней чахнут и умирают. В Новоселице Межгорского р-на Закарпатской обл. говорящая 1925 г.р. рассказала известную на Карпатах быличку: *повітруля* спит с молодым человеком на постели в хате, а ее волосы свешиваются на пол. Мать молодого человека, подметая пол, поднимает волосы *повітрулі* и кладет их на постель. *Повітруля* просыпается и говорит матери: «ты оказала уважение моим волосам, а я окажу уважение твоему сыну», уходит и больше не появляется (Boudovskaia 2018: 28). Из уважения к поступку матери *повітруля* решила оставить ее сына в покое; если бы *повітруля* продолжала спать с молодым человеком, скорее всего, он бы измучился и умер, как парень из рассказа ЛЛ в Жупанах.

Таким образом, карпатская *повітруля/вітерниця/перелісниця/бісиця* характеризуется определенным набором признаков и функций:

- 1) она крутится в ветре/вихре,
- 2) может подменить ребенка на своего, унеся ребенка ветром и оставив подмышца (но если подмышца мучить, она прибежит его спасать и отдаст человеческого ребенка),
- 3) может вызвать у человека инсульт,
- 4) связана с деревьями,
- 5) может зачаровать молодого парня, который в результате такой связи может зачахнуть и умереть.

Эти признаки во многом связывают повитрулю с балканскими вилами:

- ▶ вилы связаны с ветром (слово *вила* во многих местах в Болгарии обозначает ‘сильный ветер’ (Дукова 2015: 24–5);
- ▶ вилы связаны с деревьями: «одинокое дерево — ясень, вяз и дуб — являются „самовилскими”, т.е. представляют собой дом самовил. Под этими деревьями нельзя сидеть, спать, плевать. Заснувший на таком месте пробуждается парализованным или оказывается в другом месте» (Косово: Раденкович 2010: 102). Ср. похожие сведения о можжевельнике (Пиринский край: Усачева 2010: 141); о вербе и дубе (Усачева 2010: 149, 153);
- ▶ вилы связаны с параличом: наказывают этим недугом и слепотой тех, кто «оскверняет их трапезу» (Дукова 2015: 25);
- ▶ вилы танцуют в специальных местах, имеющих форму круга<sup>4</sup>. Ср. похожую информацию, записанную у мусульман пограничья Сербии, Черногории и Боснии (Плотникова 2015: 57);
- ▶ вилы редко обменивают детей, хотя они могут воспитать человеческого ребенка. Тем не менее, встречаются сведения о том, что вилы могут украсть ребенка и оставить подмышца (центральная Босния) (Плотникова 2016: 193).

<sup>4</sup> «[Б]олгарский топоним Виле колò (общ. Кюстендил), ср. с.-х. Вилино коло (Дробњаковић 1960: 251), связан с народными поверьями о том, что у вышеупомянутых духов есть специальные места для танцев. Узнать эти места можно по следующим признакам: они имеют форму круга, трава на них ниже и зеленее, чем вокруг, там растут грибы — любимая еда самовил» (Дукова 2015: 25).

Похожие черты есть и у современных греческих nereид. Хотя главная локализация nereид связана с водой и морем, «вторым наиболее распространенным локусом для nereид являются горы» (Климова 2008: 76), а функции nereид, кроме тривиальной для привлекательных женских персонажей функции соблазнения молодых людей, включают полеты в вихре или насылание вихря (Ibid., 74); подмену детей, а также забирающие к себе взрослых людей; отнимание дара речи, а также способности двигаться, зрения, слуха, разума, т.е. судя по симптомам, насылание инсульта (Ibid., 76–7).

Этот же набор черт, характерных для повитрули в Карпатах и вилы на Балканах, является основой образа западноевропейских, особенно ирландских и британских, фей (*fairies*):

- феи связаны с деревьями: деревья фей нельзя трогать, а если срезать ветку с дерева фей, то дом человека, который это сделал, может сгореть<sup>5</sup>;
- феи летают в ветре (Дукова 2015: 30 упоминает *fairy-wind*), носятся в крутящемся вихре пыли (Briggs 1976: 149), переносят людей в ветре (Briggs 1976: 148–50);
- феи танцуют в специальных местах<sup>6</sup>; они наказывают людей, которые их видят или оскверняют такие места. Люди, спящие на месте, где танцуют феи, могут ослепнуть (Briggs 1976: 233);
- феи вызывают паралич/удар/инсульт<sup>7</sup>;
- феи подменяют детей. Сюжет о подменышах встречается в основном в кельтском и германском ареалах, но и у славян, пограничных с германскими ареалами (Mac Philib 1991: 121). В Ирландии есть представление, что подменыша надо бить и мучить, чтобы феи принесли украденного ребенка (или взрослого) и забрали своего<sup>8</sup>;

<sup>5</sup> Это могло относиться к разным деревьям, например, к ясеню (Briggs 1976: 159), ольхе (ibid., 160). Ольха пользовалась особым покровительством «старой леди», у которой просили разрешения срубить ветку (ibid., 316).

<sup>6</sup> У. Дукова (2015: 25) приводит англ. название такого места — *fairy-ring*, и нем. — *Hexenring*.

<sup>7</sup> (Briggs 1976: 25–7). См., напр., одну из историй, где человек хочет подойти и рассмотреть *fairy market*, но феи наказывают его параличом (ibid.: 26).

<sup>8</sup> См. многочисленные истории: (Briggs 1976: 71, Mac Philib 1991: 121–2).

- феи очаровывают молодых людей и заезживают/затанцовывают их до смерти: молодые люди, которые по ночам танцуют с феями, чахнут и умирают<sup>9</sup>.

Таким образом, повитрули, вилы и феи обнаруживают нетривиальные совпадения в наборе функций и признаков. Скорее всего, это значит, что повитрули, вилы и феи генетически связаны. Возможно, они берут начало от одного и того же (индо)европейского мифологического персонажа, или же причина их близкого сходства — это «присутствие кельтов в эллинистическое и римское время в балкано-карпатском ареале» (Дувакин 2019: 301)<sup>10</sup>.

Архаичность и географическая распространение проанализированного образа *повитрули*/вилы/феи позволяет пролить свет на еще один фольклорный сюжет о детском плаче. В украинской, белорусской, и, возможно, румынской традиции распространен заговор от детского плача, предлагающий лесной женщине обменяться: плач дать ее, лесному ребенку, а покой — человеческому ребенку. Этот заговор был первый раз зафиксирован в Силезии в XIV в. (Агапкина 2019: 11). Представляется вероятным, что этот заговор основан на редуцированном сюжете о подмене (и возврате) ребенка лесной женщиной. Западноевропейские феи, как и карпатские *повитрули*, не приносят детям плач как таковой, но вполне возможно, что сюжет о том, что можно вынудить лесную женщину вернуть настоящего ребенка и забрать постоянно плачущего подменыша, дал начало заговорному сюжету об обмене плача на не-плач.

---

<sup>9</sup> Туберкулез считался следствием того, что молодой человек или девушка по ночам танцуют с феями (Briggs 1976: 80).

<sup>10</sup> Интересно, что даже в свидетельстве из России, где новорожденного ребенка обменивает неопределенная «нечистая сила» в бане, подмена происходит так: «за крышей зашумит сильный ветер, спустится нечистая сила и обменяет ребенка, положив под бок роженицы своего „лешачонка“ или „обменыша“» (Максимов 1903: 17, процитировано в Виноградова 2009: 99), т. е. персонаж, обменивающий ребенка, потерял специфическое название и, возможно, женский пол, а также действует в новом локусе, но все равно оказывается связан с ветром.

**Приложение: тексты****Текст 1. Жупаны, Сколевский р-н, Львовская обл., Украина**

Участницы: МЛ — женщина, местная, 1932 г.р., ЛЛ — ее дочь, 1958 г.р.,  
КЗ — Кира Задоя, собирательница. Запись 1 августа 2018 г.

[0:00] ...

КЗ: добре

МЛ: а о того съ чаю не давала їм ?

ЛЛ: не́ | не́ я дала уже на травах | я дала такый | травяный чай

МЛ: звыробій

ЛЛ: чистэчка дам о такі

КЗ: дякую

МЛ: такое́ люба знае печі

ЛЛ: та́ | та шо там

КЗ: ма́ма жартуе́

ЛЛ: та́к та́к та́к

КЗ: а я шче чула шо зна́ли як усі діти́ні ма́лі пошко́дити ? | шо так са́мо трапля́ло ся шо шо́сь там

МЛ: е́ | бо то у мене́ бы́ло | о то́ вам іска́жу | бы́ла у мене́ ма́ла шчі́ | шчі́ і лишэ́нь | ма́ла м а́нну сво́ю пе́ршу ма́ла | но ай то́ бы́ло в старі́ ха́ті | а то́ бы́ла колы́ска та́ка | но | в о та́кі | пла́хті |

ЛЛ: піт\_ повалу́

МЛ: піт\_ повалу́ | у ті́ | о ті́ | но я ду́маю | мої́ ма́ма | шче́ й о́гня кладу́т | ве́чэрю ва́рят а я́ уже́ з ма́лу ся пелешу́ (?) бо то́ шче́ мале́йка шче́ вида́в мо́же вісім міся́ців ма́ла | тай́ уже́ я́ ся тішу шо́ вна́ вже́ | уже́ ру́чками | тай́ то́ та́ка бы́ла пі́ч ве́ліка | ай мы́ вьльзлі́зли на пі́ч то ма́ма на... ля́мпу поста́вили на той пйе́ц на ку́хню се́ свѣтит бо то́ свѣ́тла не бы́ло шчи́ | тай́ ту́ уже́ на ку́хні се́ свѣ́тит | а я́ уже́ та́м | она́ ся ба́вит тым́ | ру́чками | то́ бы́ла зима́ | а в ту́ | пла́ч | у енної́ бы́в | о ту́ о та́кої у сусі́ьстві́ | та́ я́ все́ | та́ я́ не | не грі́хую́ бо не зна́ю | але́ грі́хую́ | шо то́ інчий не́ бу́в хыба́ вона́ | тай́ я́ чу́ю | зійшла́ я с пе́чи ма́ма ка́жут | іде́ ж\_ на дві́р та ка́же а ну́ о́бысь ся подиві́ла на ку́хні | а я́ йду́ до ста́йньи | та́ о́бысь ся подиві́ла на | на ку́хню ка́жу до́бре до́бре та діти́на ка́жу й та́к до́бре | те́й ма́ма пішли́ до ста́йньи взяли́ пішли́ ко́рво́в дойі́ти | а я́ уже́ коло́ ку́хньи із ба́няка́ми там | шо́сь ва́рю шо́сь упомага́ю | ра́с се́ я чу́ю о діти́ни ма́ма уже́ вьйшли́ с\_ ста́йні́ |

[0:02] бóже як дітіна спишчіт | но як стáла пишчáти лю́ди | мы і на рúкы бра́ли | мы́ і кольса́ли | ма́ма уже і вєчєрю не варі́ли ма́ма уже ю тако́ю я сòбі | пò руках | то | б́й д́й малі́ | а́нечко мо́я та чо́го ты пла́чеш | та ю як то та́ те і ма́ло рот не зак... не засты́не тей | я́ сòску я́ то | ничо́го не пома́гат | та дúмаю бóже чо́ сї стáло | а в ме́не б́ло перед вікно́ | а л́мпа свѣті́ла на пйєци | яг\_ рас\_ перед са́мым вікно́м | а о́ туды я дрыва́ рíжу | та б́в такб́й цапо́к | шо се дрыва́ кла́ло шо зме рíзали | тай ма́ма ка́жуд\_ а ну́ хло́пе на... у... умы́ли ма́ма вòдòв сячєно́в і | тай ка́же на бері́ та в́несе | та я лишє́ ту вòду узя́ла | тай на двіо́р віткрýла я двє́рі | а то с пít | с пít то́го цапкá | якòсь як в́скочило | хтòзь | хтòсь шчòсь прині́з\_ б́в | і в́скочило | а я́ ка́жу та́к ти ся пове́де | як | як під по... як під | пичòв\_ як під пичòв помелò | та́к ти ся ка́жу пове́де | і о то́ як пішло́ | і мы́ ту дітіну пома́лы пома́лы та́г\_ дітіну ула́годили і дітіну бòх\_ прòстив ма́ма умы́ли | а я́ пішла́ тыг\_ в́ттам ішчє́ сьлі́дів тыг\_ узя́ла | бо б́лы сьлі́ды бо то́ так гí сьніжòг\_ б́в

КЗ: то якась людіна

МЛ: то яказь\_ людіна принєсла мєні плач |

КЗ: мгм

МЛ: плач принєсла |

КЗ: мгм

МЛ: мо́я дітіна ся о́де ба́вила ся яг\_ ра́з на печі́ | не і ци чу́єте дітіна як іспишчáла | і | пома́лы ... бòг да́в тай пòлівило́ дітіні | уже́ до ра́ня | уже́ зме не спа́ли бо зме натслухòвали | але дітіна як заспа́ла я гада́ла шчо умє́рла | та́к | ...

КЗ: а вы́ ка́жете слі́дів тих вз́яти трє́ба а для чо́го ?

МЛ: но та | оммы́ла м го | узя́ла м сьлі́ды сячєно́ї вòды́ і у т́х у сьлі́дах оммы́ла я дітіну

КЗ: і дє́ ту вòду трє́ба дівáти ?

МЛ: а в́льья́ла м гє́ на сьхíд... е... на за́пад со́нця | як | в́тты со́нце не схòдит |

[0:04] ЛЛ: захòдить

МЛ: захòдит | та́к |

КЗ: тай шò то трє́ба було́ | вікно́ засі́лати

МЛ: я́ не засти́ляла я́ нико́ли не засти́ляла м у ме́не то́го не б́ло шчо́бы я засти́ляла бо | яка́сь фірга́нка б́ла а ра́ньше не б́ло і фірга́нок | коли́ б́лы фірга́нky уже́ ... так | ма́рля яка́сь б́ла заве... засло́не́но мало́ було́ тай всòб |

КЗ: а взага́лі коли дітіну купáли дє́ трє́ба б́ло кúпіль ту?

МЛ: а той кúpиль яли зьме все у еннó місце то óде така была вёрьба | такый був | така | но | яблінка така пiт тóту яблінку зьме все льяли

КЗ: мгм

ЛЛ: якiсь дéрево пiд дéрево

МЛ: но усьó пiд дéрево

КЗ: а була якáсь така хворóба шчо казали трéба шчось там брáти i аш на девяту межу понести ?

МЛ: было | было

КЗ: а шó то тямите шó там за хворóба ?

МЛ: но тáм i тáк i отáк ге так ге о вта аптекарька ходила тáк же | аж на дéвять | межу носила як | плáч | мала | плáч | як та година прийшла i тáк дiтина плакала та нáша аптекарька лóба шчо тут | то тáк же так i брáла | дiтiну | бо дúже вiтя плакав пишчáв малый хлопчiшче отый | шчо умёр | небiшчик | но i

КЗ: а | вмер ?

МЛ: але вiн не вiт\_ тóго

КЗ: не вiд плáчу умер ?

МЛ: нi нi не вiт\_ плачу умёр | вiн умёр був | вiн шчóзь на сёрце був на шчóсь таке й ... не не | но i | тáк шчо ходила казала кáже я | на дванá-цятью годину мусила нести на дéвят | дéвять | мé | дéвять мéжiв было | i на ту дéвять межу я мала выльяти тóту вóду | нó а шó вна там

КЗ: а а чогó на дéвять ?

МЛ: но | я не знáю | тотó óнá хыбá была зна... вам рóспóвила | чогó на дéвять | я

КЗ: то тó i так порáдили ?

МЛ: тó i так порáдили тó i так порáдил | бо уже спáсу не бóло бо вжé дiтина тáк шо доходила | но i iнáкше бóло дiтинi | лише шчо у ньогó сёрце бóло слабóе | ссé я не знáю

КЗ: а чомú менi старi жóны розкáзуют шо не мóжна | пелiнки сушити на двóри ?

[0:06] МЛ: та кáжут так кáжут шо обi дiтина не мала

ЛЛ: ... як дiтина не хрещéна

МЛ: яг\_ не хрищéна | шчобы не забрáли сóн вiд дiтини

КЗ: а шчó могли i сóн забрáти ?

МЛ: мóже мóже i забрáти i сóн | кáжу шо мóж забрáти i сóн

КЗ: а шó тодi робили коли сóн забрáли ?

МЛ: я не знáю | я не знáю та давали шóсь рáду якúсь давали ходили помiж жiнкi i на других i | ... бабкi знáли

ЛЛ: шчѡзь уміли шчѡсь зналі

МЛ: ходіли ходіли по між бабкы

ЛЛ: то ... та верствá наша як ка́жут ні в чо́го

МЛ: ничо́го

ЛЛ: не зна́ють

КЗ: а бывáло такé шчо у дітій такі | малá дітіна а у нѣі такі грúди порѡб-  
лят ся | ніби шчѡсь їі сцѣ ?

МЛ: а я то́го не не зна́ю

КЗ: не чу́ли за такé ?

МЛ: ні ні

КЗ: а коли́ | ма́ти коло дітіни заси... но коли́ вони́ разѡм спáли | не ка́зали  
шо то не дѡбре якшо жінка | плечіма до дітіни ся оберне́ ?

МЛ: ка́жут шо то недѡбре

КЗ: а чо́го ?

МЛ: но та ужé то́же дітіні | ка́жу(т) шчо дúже пожѡвкне дітіна |

ЛЛ: шчо говоріти будé | нездало

МЛ: шчо говоріти не бдѣ | зда́ло | шчобы більше дітіні | до хресту́ |  
пѡкызь до хресту́ | а там уже як она́ вже охрешчѣна | мѡжеш ты сі ѡбер-  
тáти | чи на бѣк чи колы́ | то́ тотѡ | то́ не ма́е до то́го нічо́го

КЗ: а не ка́зали шчо нехрешчѣну дітіну не мѡж лишáти саму ?

МЛ: но ка́зали шчо не мѡж

КЗ: а чо́го ?

МЛ: а то́го шчо ка́же шо мож | шчѡсь

ЛЛ: злі дúхи

МЛ: злі дúхы якізь\_ мѡжут ся приступіти до дітіны

КЗ: і шчѡ тоді́ бúде ?

МЛ: а то | шчѡ бúде дітіна будé хвѡра | мѡже бѣти і калі́ка мѡже бѣти  
і вся́ко

КЗ: а не ка́зали шчо бу́ла якáсь така́ | мѡже які́сь казкі́ такі́ роскázовали |  
шо бу́ла якáсь така́ істѡта | шо | якшо саму́ дітіну лишіти то она́ прійде  
| людську дітіну забере́ а сво́ю лі́ше ?

МЛ: а но | у нас се такѡе бу́ло з оту́ ма́рькѡв

ЛЛ: ну́ я не зна́ю я не ві́рю був | випадѡк такый ...

МЛ: каа́ був шчо́ був випадѡк

КЗ: а шѡ́ роскázуют а ну́ роскажі́ть шчо

МЛ: бѣв випадѡк такый шчо вона́ | пішла́ бúльбу | копáти | бра́ти | і | лиші́ла  
не ма́ла на ко́го то́го хлопчі́шча лиш йѡго | не ма́ла на ко́го дітіну лиші́ти |

[0:08]

ЛЛ: [неразборчиво]

МЛ: і брала с сѳбѳв а малѳнький був | і клала всѳ дѳсь там де | де кать ...

ЛЛ: в кѳшкиу пѳд мѳжу так ...

МЛ: межа | на | на мѳжу клала | на мѳжу таку клала

КЗ: ой | хѳба мѳж

МЛ: нѳ а ѳна як го положила | і дѳтина ужѳ то а ѳна таку бучѳвку ма́ла | таку бо таку ... та\_ гѳ коли шо ся капѳсту кла́сти таку бучѳвѳчку ма́ла | і в ту бучѳвку а вѳн вжѳ ходѳв | вѳн вжѳ ходѳв | і вѳн ужѳ там ся тримав і там ѳна ѳж до нѳѳго ужѳ говори́ла і вѳн о бавив ся | а пѳтѳму бавив ся | тай тотѳ тай бавив ся тай ма́хав ся тай | дѳтина | а туд\_ як ся переверну́в | тай полѳтѳв іс тыв у тѳм | тай ѳна дѳтину взяла́ | дѳтина ста́ла пишча́ти | а ѳна так роска́зовала мѳні́ я не знаю́ | о вту сидѳла і роска́зовала | тай я і в нѳї бы́ла та ѳна мѳні́ роска́зовала | і ка́же та та дѳтина ста́ла пишча́ти і я дѳтину взяла́ тай дѳтина пишчи́т тай пишѳт тай дѳтина пишчи́т | тай пѳ сьѳгѳднѳшний дѳнь та дѳтина пишча́ла тай всѳѳ | тай шчѳ сѳбѳ дава́ла ра́ды всѳгѳды | каза́ла шчѳ ї ра́дили шо вна́ віткы́ лем | ка́же я і в те́бе бы́ла | то м ка́же мотускы́ всѳ порѳзала в те́бе то́тѳ шчѳсь

ЛЛ: ла́хы вѳшали

МЛ: ла́хы вѳшала | я ка́же всѳ мотускы́ ты бо так мѳні́ каза́ли | іді де уви́диш ті |

ЛЛ: ха́та віт ха́ты до двана́цятѳї чи пѳ двана́цятѳи годи́ни бо я то ужѳ чу́ла як ѳна теж пѳвѳда́ла

МЛ: но

ЛЛ: але вона́ якѳсь так пѳвѳда́ла шчѳ то́ї | дѳтину шчѳсь вітры́ зьѳбра́ли ся | і вона́ таг\_ ви́діла як то́гу | як ту́ бучѳвку пѳдняло́ і як | як то́гу дѳтину ви́хопило так бы ги ї пѳмина́ло дѳтину | от от я вот так

МЛ: нѳ та тотѳ мѳже і так

ЛЛ: а чи то́ такѳ бу́ло чи то́ як

КЗ: а я шчѳсь не зрозумѳла шчѳ там с тѳми ла... а шо вона́

МЛ: но та шчѳ | шчѳ будѳ йѳв лѳхше дѳтіні то́ді

КЗ: то тре́ба ї бы́ло шчѳ зрѳбіти ?

МЛ: ве́рьѳвки тотѳ попере́тина́ти

ЛЛ: о так на...

МЛ: не́ о такѳ а о такѳ

ЛЛ: ѳ вод\_ о такѳ | але на двѳрі́

МЛ: на двѳрі́

[0:10] ЛЛ: вішаємо так | на двѳрі ла́хы вішаємо | сушіти |

КЗ: і то́ у сусі...

ЛЛ: трѳба́ бу́ло | трѳба́ бу́ло до ко́жної ха́ты од\_ напри́клад у ме́не о та́м у го́рѳді

МЛ: де́вять хат

ЛЛ: у го́рѳді у ме́не а я чу́ла шчо ха́та від ха́ты ході́ла аш у

МЛ: аж у [осьні́гово? ]

ЛЛ: як почала́ | як почала́ | віт\_ початку́ селá | і а́ж на кінці́ селá скін-  
чы́ла |

МЛ: та ході́ла бо | хапа́ла ся бо сама́ не зна́ла шчо ма́е зробі́ти

ЛЛ: піт ха́ту і о ті всі́ | ѳ́ ті всі́ шну́ркі по́дбріза́ти |

МЛ: а́ | а шчі́ ї каза́ли шчо бері́ тіста́ | замні́ мукы́ так замні́ замні́  
і та́кі поробі́ де́вять та́кых | ма́ленькыг\_ і на ко́ждій стѳвпо́к коло ха́ты  
со́бі по́лож[иш? ] | а на́ ніч ка́же візьмі́ шчи де́вять ізробі́ і

ЛЛ: то ма́ли приле́тіти

МЛ: і | і | до чу́джых | на ко́ждый стѳвпо́к піди́дь (?) до ха́ты ка́же наві́дь\_ ім  
у те́бе бы́ла | на то́ты м стовпкы́ кла́ла ка́же ма́рью

ЛЛ: то так як паркáн

КЗ: і на паркáн той

МЛ: ка́же на ко́ждый стѳвпо́к ім так кі́лько так ім кла́ла де́вять | бо шо  
як во́роны забѳрут то забѳруть пла́ч від ньо́го

КЗ: м-гм

МЛ: ото́ | ото́ шо яг\_ забѳрут

ЛЛ: а то він діста́в і хворѳбу таку́ шо від... шо [неразборчиво]

МЛ: но та він від то́го | лю́бо та то він віт сьѳго́ і діста́в бо ка́жу шчо  
я́к го | шчо наді́шла во́хтера | і як то́то його́ хопі́ло | і ї́ переверну́ло  
то́то пе́вно шчо вона́ то́то і роска́зовала а я́ забы́ло | і то́ як як перевер-  
ну́ло | і діті́на віттам ся скоті́ла ѳна́ | якѳсь ка́же у вітра́х | у ты́г\_ у ті́ як  
ка́же | о то кось та ка́же шчо наді́йшло́ бы́ло яка́сь хма́ра та́ка | і я́ ка́же  
як діті́ну ухопі́ла діті́на почáла пишча́ти то вна́ ка́же шчо ю́ ѳмні́яла |  
віте́рница |

ЛЛ: ага́ та́к та́к

МЛ: шчо віте́рница вѳмні́яла їй діті́ну |

КЗ: м-гм

МЛ: а чи вѳмні́яла чи то́ а то́ був хлопчі́шче

КЗ: а вы ка́жете шчо

МЛ: то ж те́пе́рь у со́рог\_ ро́кюв уме́р

КЗ: м-гм | а

ЛЛ: ...ться

КЗ: а вы ка́жете шчо якшо покла́сти то шо прійде та ві́терниця чи шо?

МЛ: та не́ воро́на воро́на

ЛЛ: ош воро́ны ма́ли рѳзібра́ти | чи воро́ны чи якісь я́струбы мали то рѳзібра́ти

МЛ: воро́ны чи пта́хы

[0:12] ЛЛ: о то́й хлі́б о той | о то ті́сто шо вона́ по... по́ліпі́ла покла́ла на стѳвпчи́ки | і то якшо забере́ то ма́е | якшо́ вча́сно за оди́н ве́чір чи як | МЛ: іі як бы не бы́ло

ЛЛ: шоби́ ту годи́ну чи я́к | шоби́ то забра́ли чи кру́ки чи воро́ни

КЗ: аа ага

ЛЛ: і забра́рут ту хворѳбу́ від не́ї | а то́ | я́к то |

МЛ: то така́ шчо ві́терниця

КЗ: а шо́ то за ві́трени́ця шо́ за не́ї ка́жут ?

МЛ: но як ві́тер то ото́ ві́терниця | то кау́т кау́т шчо́ е́ шче́ ві́терниця́ | шо з ві́тра́ми бу́рьѳв [неразборчиво]

ЛЛ: збира́еть\_ся то́ така́ неві́дима як руса́лка і́нколи́ таке́ ка́жут | таке́ як

МЛ: не зна́ю шо́ то е́

ЛЛ: в рі́ці

КЗ: а шчо́ каза́ли я́к вона́ ви́гляда́е мо́ж ї́ | побачи́ти ?

МЛ: но то як коли́ я ка́жу шо она́ іде́ хто́ ка́же шчо́ і ви́дів де́зь у лі́сі де́зь по ліса́х де́ куда́ | шо та́\_ як жі́нка

ЛЛ: ш то не хрешче́ні ді́ти

КЗ: то ви́ таке́ чита́ли чи то́ таке́ роска́зовали ?

ЛЛ: я таке́ чу́ла [неразборчиво] я таке́ чу́ла я тако́го [неразборчиво] чи-та́ла

КЗ: а ви́ шо чу́ли ?

МЛ: а я у́то само́ | а е́ ѳ то́ само́ роска́зовали шо́ | у лі́сі | он | та бо́ | чи зна́еш як изме́ съ\_ сі́ном там робі́ли

ЛЛ: но та

МЛ: ты́ пішла́ | ты́ пішла́ ко́рѳву́ дойти́ а я ка́жу ты́ іди́ а я тро́шка по-ле́жу |

ЛЛ: но

МЛ: або́ с... | збера́ла м | пласьті́вніці́ такі́ поскла́довала

ЛЛ: невели́чкі́ копичкі́ такі́

МЛ: такі м такі поскладовала тать ... ты йди я уже не годна ходити | ты вьдойиш тай | тай прійдеш

КЗ: мгм

МЛ: тай она пішла | а вітер як іззібрав ся

КЗ: мгм

МЛ: вітер як ся ззібрав як вьвкы (?) ...я не рьзуміла шо я маю робити чи втікати чи шо | а сіно мьє | а ни єнної пласьтївниці не было | вьсьо росхопіло вьсьо по | аж онды пь лісах по | ну вьсьо

ЛЛ: на | на тых на ялінках | як вьсоко ялінки так наше сіно

МЛ: [неразборчиво] вьсі де шчо вьсьо [неразборчиво] було

ЛЛ: так наше сіно вьсьо було [неразборчиво]

МЛ: не трьба было уже не збирати бо не было што

КЗ: а чьго це воно ?

МЛ: вітер кажу шо вітерница така над... надлєтіла і тотьо росхопіла і вьсьо

КЗ: а вьі кажете шчо вона виглядала казали шчо виглядала як?

МЛ: та ка як жінка та каже се шо така сьбі | красива | кажут ж вона дуже красива [СМЕЕТСЯ]

КЗ: мгм | а волось в ней якє було ?

[0:14] МЛ: дьвге

КЗ: мгм | а коліру якьго ?

МЛ: жьвге

КЗ: дьвге жьвге |

МЛ: так дьвге жьвге красива кажут така пані сьбі іде | і она | де по каже пь лісу ходит | обьзь не йшла на ...

КЗ: ну не по пьлю а по лісу ?

МЛ: пь лісу

КЗ: по лісу ?

МЛ: пь лісу но а коли вітер збирає ся шо та кажут шо она тогды

КЗ: но а не казали шчо вона знала до хльпця учепити ся ?

МЛ: гт чьго не знаю

КЗ: а шчьо росказовали нагадайте

МЛ: но та шо я тотьо уже не знаю | кажут шчо мьже шчьось і | пошкьдити шчьзь мьже | і не устати мьже | якас | паралідж\_ мьже якьсь такий бьти шчо мьже у рьку схватити і ньгу і вьсьо

ЛЛ: мьже клікати

МЛ: може і клікати

КЗ: а як то

ЛЛ: мі́же клікати | я маю товари́шку о́на живе́ в чемере́ньцях | вуйко́ йе́ї  
| став вуйко́ той то уже́ поме́р |

КЗ: мгм

ЛЛ: і ка́жу(т) шчо до ньо́го че́пила ся ві́терниця | то вна́ вже на два ро́ки  
ста́рша ме́не | а вуйко́ шче ста́рший не́ї | ма́в дуже́ га́рну жі́нку | дівчину́  
з яко́ю хоті́в одру́жити ся ба́тьки не да́ли | вни́ там | та́то не хоті́в ма́ма  
не хоті́ла | ну і він так | він дуже́ за не́ї паткува́в | вона́ вийшла́ за́міш \_ це  
була́ вчи́телька вна́ була́ ста́рша | вона́ му́сила ви́хати ві́тгам бо вони́ і не  
дава́ли за́між за ньо́го шобы́ він не узя́в її | і її́ та \_ як би с \_ села́ прогна́ли

КЗ: ага ага

ЛЛ: прогна́ли ту дівчину́ с \_ села́ ту вчи́тельку ви́гнали | вона́ пере́їхала  
в інше́ село́ він дуже́ упаткува́в з не́ю | і до... говорі́в са́м до себе́ ка́зав  
шо яг\_ я скуча́ю за тобо́ю ну так сам до себе́ інколи́ таке́ он кіно́ диві́сь \_ ся  
і та́к он | а та́к вона́ ме́ні по́відала́ шчо таке́ бу́ло у ні́х в роду́

МЛ: брат

ЛЛ: брат | і ка́же він уже́ до то́го дійшо́в шо уже́ так вона́ йо́го клікала́  
він за́раз за́раз я збира́ю ся |

КЗ: то ні... ніхто́ не чу́є

ЛЛ: ніхто́ не чу́є він збира́є ся ка́же ото́ ка́же я при́йду ка́же з робо́ты |  
а вона́ тут три | вона́ | три ро́ки тут ма́ла відпрацюва́ти бо коли́сь та́к  
було́ | вона́ тут в шко́лі три ро́ки відпрацьовувала́ |

[0:16] і о́на ка́же я при́їхала́ уже́ з | від ва́з\_ іс карпа́т ка́же і ба́ба пла́че  
ка́же бо́же а́нка ка́же шчо́ я маю́ робі́ти ка́же у ме́не така́ біда́ | то́ ї ба́пця |

КЗ: мгм

ЛЛ: но шо́ у ме́не така́ біда́ ка́же бо́же но шо́ ка́же но ка́же наш ро́мцю  
ка́же | ну в но́чі збира́є ся бере́ шчо́ найкра́шче і йде́ | вдяга́є ко́сьтю́м то  
шче така́ краватка́ як ка́жут га́слтук такий́ вя́же | за́раз за́раз я уже́ йду́  
духарі́т ся, ка́же і всьо́ і ка́же вихо́дит і ка́же мы́ йо́го не пуска́ємо він  
ка́же нас бе́ | штовха́є нас і вихо́дить і іде́ в ліс | і то́ді ка́же такий́ змо́ре-  
ний при́ходить або при́ходить ка́же о́бїрваний вє́сь всьо́ на ньо́му ка́же  
таке́ | ну во́дит | ка́зали́ шчо́ та́к йо́го от го́споди́ ду́х свья́тий при́ хати́  
я́ уже́ то́ | але́ а́ня таке́

МЛ: роска́зовала

ЛЛ: таку́ біду́ ма́ла | той | таке́ | і та́к ї воді́в воді́в шчо́ він уже́ по́тім по-  
ча́в о бра́ти | оні́ уже́ ході́ли по баба́х да́ли ся | то́ді вони́ | ті фотогра́фії  
шчо́ він де з не́ю був | попалі́ли | але́ то ка́жут шчо́ то шче́ гірше́ зробі́ли

бо | ту дівчину | його відбіли а до нього причепила ся та вітерниця о такé | і він то так | вірив і шчо то вона його кліче і вона іде

МЛ: і він ся збирає і іде

ЛЛ: і він так збирає ся і іде і він так | і і так уже тоді почав блудити розумово | поїхав | а тоді уже почав с хати выносити подушку брав ніс казав шчо іде стелити о такé | но і так шчо уже | уже його

МЛ: ізморів був його

ЛЛ: так його зморіло так | так точно шчо зморіло | і він уже його | навіть у психушку були здавали | тоді забєрали віттам бо | йому нічого не бракувало лиш | той час як приходив казали де | чи до до півночи чи по півночи | так так йому | та́\_ він ходив собі так говорив шчо | я забила як вона називала ся тамарка чи як | так так так за ту тамарку | о такé кажут шчо такé може ...

КЗ: а мџ було я́кось допомочі такому хлопцюви?

[0:18] МЛ: та я не знаю як му пак допомогли | чи допомогли ?

ЛЛ: та де | помер |

МЛ: аа помер ?

ЛЛ: він помер він дуже уже такий був виснажений | та та́(т) вже за нього ні една дівка не хотіла іти | вже знали шчо він такий помішаний | шо він буйний такий |

КЗ: але тотá вітерниця вона не до кожного чипала ся ?

МЛ: ніт | де до кожного | де до ко́го

ЛЛ: певно шчо ні | певно шчо ні бо в сєлі | хлопців було | хма́ра | то він собі як | то він собі такé шчџсь вбив шчо він женити ся уже не буде | а так де ходив тотџ џ того мо́я тамара | чи тамара чи я забула як то її | звати | то він так собі її імя називав і так собі | претставляв шчо

МЛ: і та́\_ д ї шџв

ЛЛ: навідь\_ ї ба́чит і [неразборчиво]

МЛ: [неразборчиво] його

ЛЛ: і так йому ввиджало ся | і так | так до до | кажут так шчо | ніхтџ нічо́го не чу́в | вже починає ро́мку вдягати ся | џй вже ка́же | і вже так собі так я уже іду | і так і так буде говорити | і шчо брати і яки і всџџ і буде ... і в зєркало дивити ся і так | і піде і всџџ ...

КЗ: а не розказовали може тут по сєлах за якусь таку́ | ма́ти шчо вона зайшла до комо́ри де о той хлопець з тою вітерницею спали і побачила її?

ЛЛ: не

КЗ: а тотá вітерниця вона | вона шчо́ то | з лю́дини зрџбить ся чи | чи шџџ то ?

МЛ: а хто знає шчо | шчо є така ?

ЛЛ: [ВЗДЫХАЕТ] чула я шо то з нехрешчених

МЛ: дитей

ЛЛ: дитей

КЗ: та?

ЛЛ: помєрают нехрешчени діти

КЗ: не ті шчо дівка стратила ?

ЛЛ: так так | так | с таких с таких с таких

КЗ: м-гм

ЛЛ: с таких нехрешчених і інколи навіть такє буває шчо | чи дівка стратила чи там уже і жін/ка не хоче позбавляєт ся | того дитяти | і так | і не даюдь\_ йому хрест і о того такє всьо | пò пòлю по | пò пòлю пò пòлях каже по тїх | лісах о такє ходит і не має пристанівку | такого |

КЗ: але ж воно не як малє виглядає воно ж виглядало як дівчина

ЛЛ: так

КЗ: а не казали коли воно переважно лóдям зиявляло ся у південь чи у ночі чи коли ?

МЛ: а у ночі більше шобы | ід вєчїр | он і у півночи

ЛЛ: у півночи у півночи переважно у півночи

## Текст 2. Новоселица, Межгорский р-н, Закарпатская обл., Украина

Участники: АП — женщина, местная, 1920 г.р., МП — ее муж.

Запись: январь-февраль 1987 г.

[0:25] АП: | повітруля так дитину підминіла<sup>11</sup> была у жонь пібрала ся і были рік газдовали і у рік мала дитину | і ці дитині было три місяці |

[0:26] і она не мала на вкого в хьжи лишіти гадат си я лішу у хьжи та підү дойти кòрöву | та не будє чути | шчòсь дитина ревє | ай гадат си принєсу там перет стодòлдв бо то была під енним побойом і | но як по нашòму і стайня і хьжа так за шòром | айно | і она поклала там на лавòчку | дитину | тотò на татòвим мїсци де я ся родила тотò там было | на тїм мїсце тóчно | там дє пак маму тай тата грїм убїв | на тїм мїсце там уже не было хаты | ай нїже пострóйили | а пак тата тай маму там грїм убїв | тай тогды она дойит кòрöву тай раз она учула дитина запишчала |

<sup>11</sup> АП использует несвойственную диалекту форму, поторяя слово за собирателем.

тáт\_ чу́ла коли́ йе́ї́ дітіна зарева́ла | а вже у дру́гый ра́з зача́ла рева́ти а то́  
не то́т го́лос | прихóдит она́ | а дітіна то́ не йе́ї́ |

[0:27] то дітіна не йе́ї́ | та ка́зали шчо тогды́ | ко́й бы́ бы́ля... бы́ла  
розу́мна | то́то ка́жут шчо кедь́ бы́ не да́й бо́же ге́й ге́ звя́не | хри́стиани́н  
вадь шчо́ | та тре́а бра́ти сверби́гус | бо та́к уже́ ка́зали а она́ ходи́ла на  
прийм́ы всю́ды то ра́ды не мо́гли да́ти | ты́ ка́же тогды́ бы́ была́ да́ла ра́ды  
| дітіну́ было́ не бра́ти ай́ скоро́ за свѣрби́гус пі́ти | сверби́гузу́ взя́ти |  
і сверби́гусом на ві́длік | бі́ти | то́ту дітіну́ | і по́вітру́ля бы́ была́ прине́сла  
твѣ́ю дітіну́ | а свѣ́ю [бы́] была́ взя́ла | бо і́ бы́ было́ жа́ль было́ шчо́ ты́  
бе́еш йе́ї́ дітіну́ | а вно́ кре? | ци́ віди́ш шчо́ із ньо́го і та́к нич нис́ | то́  
вже́ бы́ло сім ро́кі(U)в | то́то й ба́ба ходи́ла та фі́цячка шче́ проше́на бы́  
наста́ся там | коли́ я́ ся уже́ ві́ддала́ та ви́йшла м у наво́сели́цю | та ме́ні  
то́та ба́ба ка́зала |

МП: тать жи́ло то́то | сім ро́ків жи́ло |

[0:28] тай уме́рло |

АП: тай быва́ло | тай быва́ло йо́му даю́т во́в? коли́ уви́дит шчо́ о́цонкы  
же́лізя́ шчо́ | тако́е а вно́ ооо | вже́ то́то про́сит | тай байло́вали фа́тьове  
уже́ дава́ли но́ | та ві́діли шчо́ с то́го ні́ч так уже́ | бо бы́ло я́к умел́ла |  
а вно́ так же́лізо і́сьць як мы́ | як ты́ | як ты́ галушкы́ зы́зіш із ті́ста та́к оно́  
зі́сьць і́ж же́ліза́ | айно́ | та йсе́ не́ бріхня́ ссе́ то́чно так бы́ло |

## ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2019 — *Агапкина Т. А.* Параллели в области вербальной магии у восточных и южных славян // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М.: Индрик, 2019. С. 10–39.
- Валенцова 2015 — *Валенцова М. М.* Особенности демонологических представлений словацкого Замагурья: универсальное и локальное в языке и культуре // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы. М.: [s.n.], 2015. С. 96–113.
- Виноградова 2009 — *Виноградова Л. Н.* Подменыш // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. (П–С) М.: Международные отношения, 2009. С. 98–103.
- Дувакин 2019 — *Дувакин Е. Н.* Кельто-кавказские фольклорные параллели и возможные сценарии их происхождения // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб: Наука, 2019. С. 245–307.

- Дукова 2015 — *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке. М.: Индрик, 2015.
- Климова 2008 — *Климова К. А.* Женские персонажи в новогреческой мифологии // Традиционная культура 4, 2008. С. 72–81.
- Косюк 2017 — *Косюк А.* Брустури: На перехресті легенд і сучасності (Електронна публікація, розміщено 03.03.2017 на <https://volodymyrdanulyenko.wordpress.com/2017/03/03/вітаємо-юних-письменників-зі-всесвіт/>).
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб: Голике, 1903.
- Плотникова 2015 — *Плотникова А. А.* Традиции православных и мусульман на пограничье Сербии, Черногории и Боснии // Живая старина 87 (3), 2015. С. 55–58.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М.: ИСл РАН, 2016.
- Раденкович 2010 — *Раденкович Л.* О символике неплодовых деревьев (на южнославянском материале) // Этноботаника: растения в языке и культуре. СПб: Наука, 2010. С. 102–107.
- Усачева 2010 — *Усачева В. В.* Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Этноботаника: растения в языке и культуре. СПб: Наука, 2010. С. 130–163.
- Шухевич 1902 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Часть III // Материяли до українсько-руської етнології. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1902. Т. V.
- Ясинская 2014 — *Ясинская М. В.* Современное состояние народной демонологии на польском Спише // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. 3. Москва: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 181–198.
- Briggs 1976 — *Briggs K. M.* An Encyclopedia of Fairies: Hobgoblins, Brownies, Bogies, and Other Supernatural Creatures. New York: Pantheon, 1976.
- Boudovskaia 2018 — *Boudovskaia E.* Witches, Wise People, and Werewolves: Traditional Supernatural Powers and Popular Attitudes Toward Their Bearers Among Carpatho-Rusyns in Ukraine // Folklorica XXI, 2018. P. 1–33.
- Mac Philib 1991 — *Mac Philib S.* The Changeling (ML 5058) Irish Versions of a Migratory Legend in Their International Context // Béaloideas, Iml. 59, The Fairy Hill Is on Fire! Proceedings of the Symposium on the Supernatural in Irish and Scottish Migratory Legends (1991). P. 121–131.

*Elena E. Boudovskaia* (Washington),  
*Kira S. Sadoja* (Düsseldorf)

MYTHOLOGY OF INFANTS' EXCESSIVE CRYING  
AND CERTAIN MYTHICAL CHARACTERS IN THE FOLK CULTURE  
OF THE CARPATHIAN MOUNTAINS OF UKRAINE

ABSTRACT: Basing on the materials from expeditions to the Ukrainian and Rusyn villages of the Carpathian Mountains in Ukraine, we describe two groups of beliefs concerning excessive crying in infants. According to one group of beliefs, such crying represents something similar to a magical infection and can be transmitted from a crying infant to a non-crying one by manipulations with the crying infant's bath water. According to another group of beliefs, infant crying results from the human child being exchanged for a non-human child by a female mythological creature connected with wind and forest. This creature is also known in the Balkans, and is probably genetically related to the Western European, especially Irish, fairy. We also suggest that the spell for curing infant crying describing an exchange of crying for non-crying between a human woman and a "forest woman", known in Slavic traditions since the 14<sup>th</sup> c., might be a reduced reflection of the belief in changelings in Slavic areas.

KEYWORDS: Carpathian Mountains, changeling, infant crying, fairy, vila, field materials, folk medicine.

NOTE ON THE AUTHORS:

Elena Boudovskaia, PhD, MLIS, Teaching Professor of the Department of Slavic Languages at Georgetown University (Washington).

E-mail: eeb54@georgetown.edu.

Kira Sadoja, researcher at the German Center of Slavic Studies (Düsseldorf).

E-mail: kira.sadoja@hotmail.de.

РЕЗЮМЕ: В статье, основанной на материалах экспедиций в украинские и русинские села карпатского региона Украины, рассматриваются две группы поверий о детском плаче. Согласно одной группе поверий, такой плач представляет собой некую магическую инфекцию, которая может быть передана от одного ребенка другому посредством манипуляций с водой, в которой купали или обмывали плачущего ребенка. Обычно эти манипуляции прodelывает мать. Согласно другой группе представлений,

детский плач — результат подмены ребенка, когда женское мифологическое существо, связанное с ветром и лесом, забирает человеческое дитя и подкидывает свое. Это существо известно не только в карпатской традиции, но также на Балканах, и, возможно, генетически связано с западноевропейскими, особенно с ирландскими, феями. Авторы предполагают, что заговор для лечения детского плача, описывающий обмен плача на не-плач между женщиной и женским мифологическим персонажем, «лесной женщиной», известный в славянской традиции с XIV в., может быть редуцированным отражением представления о подменышах в славянских культурах.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Карпаты, подменыш, детский плач, фея, вила, полевые материалы, народная медицина

**ОБ АВТОРАХ:**

Елена Эдуардовна Будовская, PhD, MILS, преподаватель отделения славянских языков Джорджтаунского университета (Вашингтон).

E-mail: eeb54@georgetown.edu.

Кира Сергеевна Задоя, научный сотрудник Немецкого центра славистических исследований (Дюссельдорф). E-mail: kira.sadoja@hotmail.de.

## ДИКСУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА Е. Э. БУДОВСКОЙ И К. С. ЗАДОЯ

Анна Аркадьевна Плотникова: Кира и Елена, большое спасибо! Вы очень хорошо, конечно, описали весь этот комплекс (сербская / болгарская / македонская вила, самовила, самодива и так далее). Хотелось бы добавить, что по новым полевым исследованиям, вила может подменивать детей и у мусульман, исламизированных сербов — и это непосредственно можно связать с темой наших «Балканских чтений»<sup>12</sup>. В их представлениях сохраняются верования о том, что вила, живущая в горах, меняет своего ребенка на чужого. Я лично фиксировала это у мусульман в Северо-западной Сербии около Прибоя (село Калафати), причем и заговор там существует: «Я тебе дам своего...» и так далее. То есть очень

<sup>12</sup> А. А. Плотникова. Традиции православных и мусульман на пограничье Сербии, Черногории и Боснии // Живая старина 3, 2015. С. 55–58; А. А. Плотникова. Славянские островные ареалы: архаика инновации. М.: Институт славяноведения РАН, 2016. С. 189–203.

много из того, что Вы рассказывали на Карпатах. Подменьш там тоже существует. Второе похожее свидетельство мы записали вместе с Еленой Семеновной Узенёвой, когда были вместе в Боснии около города Високо (село Гине). Мусульмане считают это чертой своей культурной традиции. Получается, они сохранили такую архаику, которую сами православные сербы уже не сохранили. Конечно, это мое мнение по этому поводу, в сербской научной традиции есть другие интерпретации. Так, Л. Раденковичу тоже встретилось такое свидетельство (недалеко от с. Високо), но он считает, что это занесено вместе с немцами-рудокопами (*рудари*), которые там работали. Думаю, что сохранность этих представлений о подменьше у мусульман Боснии показывает, что речь идет именно об архаике.

Марина Михайловна Валенцова: То есть существуют современные полевые исследования, а в источниках (при том, что хорошо описана сербская традиция или, там, южнославянская) это единичные сведения, как я поняла, и они с подозрением на занесенность?

Анна Аркадьевна Плотникова: Эти источники у мусульман — а раньше у мусульман это не записывали. Ведь существует некая граница, которую надо перешагнуть. Нам почему-то это удалось сделать — перешагнуть и записать низшую мифологию от мусульман. Сами мусульмане у себя это не фиксируют, так как речь идет о неортодоксальных верованиях. А у таких ученых как Миленко Филипович, например, очень мало посвящено мусульманам. Больше к этой инородной традиции сербы не обращались (что известно), кроме, разве что, Л. Раденковича, исследования которого я упомянула.

Марина Михайловна Валенцова: Кира, ты начала про плач, а потом перешла на вил и подмену ребенка. Можно как-то подробнее, более определенно выразиться, в каком они соотношении — детский плач и подменьш? Кроме того, что подменьш плачет.

Кира Сергеевна Задоя: Ну вот как раз это нас и заинтересовало: в каком они соотношении. И мы как-то на этот вопрос пытаемся ответить: этот нарратив очень часто выводит на подменьшей и каким-то образом эти повитури тоже связаны с этим аномальным явлением детского плача. Они его не приносят, но вот внезапный плач, где замешан ветер, или где есть компонент — ребенок, оставленный один, или когда мать повернулась к ребенку спиной — это тоже очень распространенный мотив на Карпатах, когда матери во время сна запрещается поворачиваться спиной

к некрещеному ребенку. И тогда, когда ребенок начинает плакать в таких ситуациях, — это признак не того, что кто-то принес ему плач. Не злые люди и не свет из окна виноваты, не животное, которое туда «вскочило». А именно вот эти нечистые духи, в частности, повитрули, витерницы, которые ребенка подменили. И плач выступает признаком того, что это отклонение от нормы: случилось какое-то отклонение от нормы, это не твой ребенок, а ребенок, которого заменили.

ГЕОРГИ МИШЕВ: Очень интересный доклад, большое спасибо! Хочу обратить Ваше внимание на мою статью на смежную тему<sup>13</sup>.

КСЕНИЯ АНАТОЛЬЕВНА КЛИМОВА: Конечно, подобные сюжеты с подменной младенцев нереидами фиксируются и в Греции. У нас есть записи 2019 г. с Кефалонии, записи из Дарнашских сел (Серрес) от 2016, 2017 гг. Но заговоров мы не записывали. В литературе это тоже есть<sup>14</sup>. Такие дети называются *νεραϊδοπαριμένο* ‘взятый нереидой’ и *νεραϊδογλειμμένο* ‘облизанной нереидой’. О нереидах есть по-русски статья и у меня, там есть упоминания о подмене ребенка<sup>15</sup>.

ГЕОРГИ МИШЕВ: Да, в болгарских заговорах (*баяния*) прослеживается похожая идея: ребенок оказывается связанным с ребенком самодивы. Из Сакара есть следующая запись: «Если ребенок, который много плачет, мальчик, то берут три прутика из метлы, встают лицом к лесу на заходе солнца и три раза говорят: „Как наш мальчик плачет из-за вашей девочки, пусть так же плачет ваша девочка из-за нашего мальчика“. Потом прустья бросают в лес»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Г. Мишев. Безсънигата в народната представа — образ и обред // *Mirabilia: чудеса и чудовища. Studia Balcanica* 31. София, 2016. С. 320–335

<sup>14</sup> Ν. Πολίτης. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού: Παραδόσεις. Αθήνα: Βιβλιοθήκη Μαρασλή, 1904. Σ. 435–436, 439–441.

<sup>15</sup> К. А. Климова. Женские персонажи в новогреческой мифологии // *Традиционная культура* 4, 2008. С. 72–81.

<sup>16</sup> «Ако детето, което много плаче, е момче, вземат три клечки от метлата, застават с лице към гората при залез слънце и три пъти казват: „Както плаче нашто момче за вашто момиче, тъй да плаче вашто момиче за нашто момче“. После хвърлят клечките към гората». (Регионални етнографски проучвания на България. Том 9: Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София: Издателство на БАН, 2002. С. 264).

*А. Вянянен (Оулу),  
М. М. Макарцев (Москва / Ольденбург)*

## ДОКУМЕНТИРОВАНИЕ СЛАВЯНСКИХ ДИАЛЕКТОВ АЛБАНИИ: ВЗГЛЯД ФОТОГРАФА, РЕФЛЕКСИЯ ЛИНГВИСТА<sup>1</sup>

Настоящая статья основана на материалах экспедиции, которую мы провели 24.07–14.08.2020 в нескольких районах компактного расселения носителей славянских диалектов в Албании. Прежде всего, анализируя ход и результаты работы, мы рассматриваем взаимодействие и коммуникацию специалистов разного профиля в поле. Во второй части представлены результаты обследования славянских диалектов Албании в контексте балканской лингвистики. Третья часть — результаты работы фотографа, то есть сами фотографии — вынесена на цветную вклейку.

### 1. КОММУНИКАЦИЯ МЕЖДУ ИССЛЕДОВАТЕЛЯМИ И ИНФОРМАНТАМИ

Наш исследовательский коллектив включал в себя специалистов разного профиля. М. М. Макарцев изучает славянские диалекты Албании на стыке диалектологии и социолингвистики и работает над созданием корпуса, который позволит описать в количественном и качественном плане языковые изменения в этих диалектах, происходящие под влиянием албанского языка и стандартных южнославянских язы-

---

<sup>1</sup> Полевая работа М. М. Макарцева, Н. Мухайм и А. Вянянен в Албании и работа М. М. Макарцева над данной публикацией осуществлены при поддержке гранта Немецкого научного общества «Kontaktinduzierter Sprachwandel in Situationen des nicht-stabilen Bilinguismus—seine Grenzen und Modellierung: slavische (soziale) Dialekte in Albanien» (Deutsche Forschungsgemeinschaft, GZ: MA 8750/1-1). Материалы статьи были представлены в открытой лекции «Linguistic minorities in Albania: An international field expedition» 20.04.2022 в рамках семинара «Incontri interculturali e interlinguistici tra lingue e culture a ovest e a sud-est del continente europeo» (лекторы: М. М. Макарцев, А. Вянянен, Н. Мухайм, И. Шкрели) в Университете Саленто.

ков. Нора Мухайм занимается корпусной лингвистикой на материале македонского языка в Университете Цюриха. Айно Вянянен — документальный фотограф, создающая визуальные работы, посвященные маргинальным и периферийным группам на Балканах, в Восточной Европе и Финляндии.

За время экспедиции мы провели полевые исследования в трех регионах. В нас. пунктах Бораке<sup>2</sup> (*Borake*), Коджас (*Koxhas*) и Шияк (*Shijak*) в области Дуррэса компактно живут носители переселенческого диалекта из окрестностей Мостара (переходная зона между младшими икавскими и восточногерцеговинскими штокавскими диалектами), славяне-мусульмане с бошняцкой идентичностью (см. описание сообщества, подготовленное К. Штайнке и Дж. Юллы по материалам экспедиций 2003, 2006 и 2010 гг.: Steinke, Ylli 2013: 137–192). В сс. Требишт (*Trebisht*), Острен-и-Вогэль (*Ostren i Vogël*) и Вэрница (*Vërnice*)<sup>3</sup> региона Голоборда живут носители западномакедонского диалекта, в основном мусульмане (с. Требишт полностью мусульманское; в сс. Острен-и-Вогэль и Вэрница мусульмане составляют большинство, так как бóльшая часть православных во второй половине XX века мигрировала в крупные албанские города). После социально-политических изменений в 1990 г. миграция направилась также в западноевропейские государства (Великобритания, Германия, Италия). На протяжении ряда лет это сообщество изучали балканисты из СПбГУ, ИЛИ РАН и МАЭ «Кунсткамера», см. монографию (Соболев и др. 2013). В селах Глобочени (*Gollomboç*), Долна-Горица (*Goricë e Vogël*), Пустец (*Liqenas*), Туминец (*Kallamas, Bezmisht*)<sup>4</sup> в албанской части трансграничного региона Преспа на западном берегу Большого Преспанского озера живут носители западномакедонского диалекта, православные (см. Steinke, Ylli 2007).

<sup>2</sup> Мы используем официальную албанскую топонимику в транслитерации, принятой в российской албанистике. В разных публикациях встречаются разночтения, связанные с ориентацией исследователей на ту или иную языковую традицию (албанскую, болгарскую, македонскую или сербохорватскую). Селам региона Преспа с 2013 г. официально возвращены македонские названия, использовавшиеся до 1970 г., при первом упоминании мы приводим и македонское, и албанское название, а далее используем только македонское.

<sup>3</sup> А также в сс. Гиновец (*Gjinovec*), Кленья (*Klenjë*), Коявец (*Kojavec*), Лейчан (*Lejçan*), Ладомерица (*Lladomericë*), Оржанова (*Orzhanovë*), Острен-и-Мад (*Ostren i Madhë*), Пасинка (*Pasinkë*), Радовеш (*Radovesh*), Стеблева (*Steblevë*), Себишт (*Sebisht*), Тучеп (*Tuçep*), см. (Steinke, Ylli 2008).

<sup>4</sup> А также Горна-Горица (*Gorica e Madhe*), Зрноско (*Zaroshkë*), Леска (*Lajthizë*), Церье (*Cerje*), Шулин (*Diellas*).

Мы работали также с переселенцами из этих регионов в крупные города: Корчу, Тирану, Эльбасан (о сообществе переселенцев из Голоборды в Эльбасане см. Макарецв 2014)<sup>5</sup>. А. Вянянен участвовала в обследовании первых двух регионов.

Сотрудничество специалистов разного профиля предполагало совмещение исследовательских задач и расширение обычного для лингвистических экспедиций инвентаря коммуникационных практик — как внутри исследовательского коллектива, так и между исследователями и информантами. Перед началом экспедиции М. М. Макарецв и А. Вянянен согласовали свои исследовательские программы и договорились о том, как будет структурирована работа во время экспедиции. М. М. в силу предварительного знакомства с полем играл также роль фиксера, используя свои знания о регионах и диалектах и знакомство с ключевыми информантами и активистами негосударственных организаций, занимающимися проблемами сообществ. Кроме того, задачи по фотодокументированию предполагали совместное определение предмета съемки. После выполнения снимка его анализ и подготовка описания также требовали участия лингвиста (который при этом консультировался с информантами-ассистентами). Избранные фотографии с описаниями представлены на цветной вкладке<sup>6</sup>.

Исследовательская программа А. Вянянен предполагала наблюдение и документирование жизни миноритарных групп и создание художественного фотонаратива. Особенность художественного метода А. Вянянен — портретная съемка в контексте места, значимого для героя портрета. Серия фотографий из албанской экспедиции 2021 года стилистически перекликается с другими проектами фотографа — «(Не) настоящие граждане» (из двух частей — «(Не)настоящие финны» и «(Не)настоящие британцы»)<sup>7</sup>, в котором портреты жителей Финляндии и Великобритании, имеющих миграционное происхождение, были представлены в паре с выбранными героями портретов пейзажами; «Другая правда» («Other Truths») — серией фотографий ЛГБТ-людей

<sup>5</sup> Кроме того, мы также записали ряд структурированных интервью с арумынами-фаршэратами в г. Фиер и с. Шипска (область Корчи).

<sup>6</sup> Часть фотографий из поездки опубликована в портфолио А. Вянянен на ее сайте (Väänänen 2020).

<sup>7</sup> Под этим названием проект был представлен на выставках в Москве и других городах России в 2017 г., англоязычное название проекта: «True Citizens» («True Finns», «True Britts»).

из России и Украины на фоне их среды обитания (дома, интерьеры, родные города); «Одуванчики» («Dandelions») — портретов румынских женщин-наркопотребителей, живущих с ВИЧ. Цель ее работы — это как повышение видимости миноритарных групп в целом, так и вынесение на передний план историй их наиболее слабо защищенных представителей (см. подробнее о ее творчестве: Väänänen 2020; We shall see ([2021])). Оборудование, использованное для съемки: пленочная камера среднего формата Zenza Bronica GS-1 с набором линз, пленка Kodak Portra 400 ISO, дополнительно использовалась полнокадровая зеркальная цифровая камера Canon 5D MK III с набором линз. Аналоговые камеры дают более естественную и менее резкую картинку, чем цифровые. Средний формат камер был компромиссным решением между высококачественными камерами большого формата и малыми камерами (35 мм): с одной стороны, он позволял получить качественное изображение, а с другой, оборудование было возможно применять в экспедиционных условиях. Цифровая камера не требует продолжительной настройки и использовалась для быстрой съемки в ситуациях, когда не было возможности заниматься настройкой аналоговой камеры, а также в условиях плохой освещенности.

Помимо портретной съемки, непосредственной фотофиксации работы экспедиции, жилищ, планирования сельского пространства, повседневных и обрядовых практик, ландшафтов — что является неотъемлемой частью любой экспедиции — работа профессионального фотографа подразумевала активное сотрудничество с информантами, выстраивание кадра, поиск эстетических решений, необычных для обычной лингвистической практики и связанного с ней фотодокументирования, организацию фотосессий. Время, которое уходило на это (особенно при портретной съемке), М. М. и Н. М. использовали для общения с информантами и записи как нарративов, так и вербального взаимодействия информантов друг с другом и с фотографом. Собственно съемка и создание фотографий была только частью процесса исследования. Ей предшествовало наблюдение, общение и выстраивание доверительных отношений между фотографом и лингвистами, с одной стороны, и героями и героинями фотографий, с другой стороны. Собеседники показывали места, связанные с их личными историями, что значительно расширило обычную тематику нарративов, собираемых в лингвистических экспедициях, а для фотографа давало возможность сделать профессиональный кадр, опираясь на личную перспективу информанта.

Участие в экспедиции фотографа предполагало новые формы взаимодействия с информантами, в частности, проведение фотосессий. Цели и задачи лингвистического и этнографического исследования часто непонятны информантам<sup>8</sup> и приводят к дисбалансу в выборке в сторону людей, воспринимаемых в сообществе как хранители традиции (молодежь и мужчины среднего возраста часто отказываются от записи, направляя нас к сельским учителям-пенсионерам или пожилым женщинам, которые помнят, «как говорилось по-старому», *sta'rite la'foi* (Голоборда)). Однако профессиональное фотографирование известно и востребованно, оно сопутствует сельским и семейным праздникам (сюнет/крестины, свадьбы) и подразумевает активное участие людей, не являющихся членами сообщества (например, фотографов из областных центров), поэтому роль А. В. была понятна информантам и это позволяло М. М. и Н. М. решать сопутствующие задачи по записи диалекта с теми представителями сообщества, которые иначе не пошли бы на контакт<sup>9</sup>.

Второй вид дисбаланса в выборке, тесно связанный с описанными проблемами, — гендерный. Для сообществ, которые мы изучали, характерны высокая степень гендерного разделения пространства и ряда практик, ограничения на общение между мужчинами и женщинами. Женщины молодого и среднего возраста неохотно идут на контакт с исследователем-мужчиной, при разговорах с ними, как правило, присутствуют и активно участвуют мужчины из сообщества, что накладывает ограничения и на количество материала, и на его качество<sup>10</sup>. Поэтому

<sup>8</sup> Что затрагивает целый спектр проблем, связанный с идентичностью и позиционностью, см. (Макарцев 2017а; 2017б; 2019). На протяжении ряда лет информанты интерпретировали наш статус по-разному: гости, студенты, «молодежь из города», туристы, религиозные проповедники... Иногда нас рассматривали как членов сообществ, выросших за границей, ср. характерный фрагмент диалога: «Bor16: A, ú kojem ste mjéstu róženi u... Bósna? MM: U Móskvi. Já sam u Móskvi róžen. Bor17: Móskvi... Bor16: A já, róžen u Móskvi. Vídiš li... Vídiš li što si mi drág jóš málo víše, što nísi zabóravio jézik svój» («Bor16: А в каком месте Боснии вы родились? MM: В Москве. Я родился в Москве. Bor17: [В] Москве... Bor16: Вот, родился в Москве. Видишь... Видишь, я еще больше тебе рад, потому что ты не забыл свой язык»). Обозначения информантов даются в анонимизированном виде, краткие паспорта информантов приводятся в конце статьи.

<sup>9</sup> При этом лингвистическая подготовка фотографа (А. В. закончила отделение славянской филологии Университета Хельсинки с хорватским и польским языками и стажировалась в течение семестра в Загребце) позволила ей участвовать также в записи лингвистического материала.

<sup>10</sup> Ряд тем, связанный с родильной и свадебной обрядностью, часто в принципе невозможно записать.

мы часто разделялись: М. М. взаимодействовал с мужчинами, в то время как А. В. и Н. М. — с женщинами и детьми<sup>11</sup>.

Нетривиальным образом была также решена проблема вознаграждения. Экономика взаимодействия между исследователем и информантом по определению основана на неравноценной выгоде: исследователь получает необходимый для работы материал, который затем конвертируется в научное знание, публикации, учебные курсы, иными словами, в научный капитал исследователя. В то же время, информант жертвует своим временем и силами, однако выгода для него в данном случае совсем не очевидна. Эта проблема достаточно давно рассматривается, прежде всего в приложении к миноритарным и уязвимым сообществам. История этнографии и полевой лингвистики воспринимается современными исследователями как ряд переходов: от объективистского взгляда на изучаемое сообщество (*research on*) через восприятие его членов как полноправных участников исследовательской работы (не как информантов, а как консультантов: *research with*) к работе, которая должна улучшить положение сообщества (*empowerment: research for*), см. (Cameron et al. 1992; Giampara 2012). Однако вопрос о благе для сообщества не напрямую связан с благом для каждого отдельного информанта. Публикация по материалам экспедиции, которая с одной стороны, сохраняет его нематериальные ценности (например, фольклор), а с другой — включает видение членов сообщества в научный дискурс о сообществе, давая им то, что Б. Эггер называет «public voice» (Agger 1991), занимает довольно много времени и может быть недоступна для членов сообщества, например, из-за языкового барьера. Взаимодействие исследователя с активистами и негосударственными организациями, работающими от имени и на благо общества также не затрагивает

<sup>11</sup> Разный возраст и статус исследователей также упрощал это разделение. Поскольку Н. Мухайм — студентка, и по возрасту ближе к самым молодым информанткам (старшего школьного возраста), она оказывалась вне зоны предполагаемых правилами гостеприимства подчеркнутого внимания и уважения (албанск. *respekt*), оказываемого остальным членам исследовательского коллектива (которые интерпретировались как преподаватели-*profesorë*). Это позволяло ей участвовать в хозяйственных активностях и сопутствующем им неформальном общении, которые для нас были закрыты (например, варка кофе, приготовление еды). После окончания нашей работы в с. Требишт мы разделились — М. М. и А. В. поехали в другие села региона (Вэрницу и Острен-и-Вогэль), а затем в Корчанский регион, после чего А. В. вернулась в Финляндию. В это время Н. М. провела еще несколько дней в с. Требишт в семье наших ключевых информантов, а затем переехала с ними в с. Тана под Эльбасаном, где семья проводит большую часть года.

многих информантов напрямую. Материальное вознаграждение вызывает ряд этических вопросов. Оно не всегда приемлемо, так как может восприниматься как нарушение законов гостеприимства, отрицательно сказываться на качестве материала, усложнять работу других исследователей, у которых нет возможности предлагать информантам вознаграждение<sup>12</sup>.

Участие в экспедиции профессионального фотографа дало нам возможность использовать как способ вознаграждения фотографию<sup>13</sup>. Если информанты соглашались, А. Вянянен делала их фотопортреты, используя свое профессиональное оборудование. Полученные снимки можно было посмотреть сразу же, а при первой возможности мы их распечатывали в высоком качестве и дарили информантам. Кроме того, эти портреты (с согласия информантов) А. Вянянен использует в публикациях и выставляет на выставках, а наше взаимодействие перед и во время фотосъемки дает возможность записи лингвистического материала при решении прагматических задач коммуникации, чего часто недостает при работе с анкетами и опросниками. Таким образом, участие фотографа в экспедиции не только играло важную роль в документировании, но и выводило на другой уровень коммуникацию между исследователями и информантами, позволяя записывать языковые материалы особого рода.

## 2. СЛАВЯНСКИЕ ДИАЛЕКТЫ АЛБАНИИ: ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Если говорить о собственно лингвистической составляющей экспедиции, то помимо обычных (этно)лингвистических программ и опросников (Макарцев 2021), мы опробовали метод семейных интервью. Информанты самостоятельно записывали повседневные разговоры с членами своей семьи и друзьями<sup>14</sup>. Тематика этих разговоров определялась

<sup>12</sup> В сложившейся исследовательской практике информантам в благодарность за помощь дарят небольшие символические подарки, что укладывается в логику гостеприимства.

<sup>13</sup> Что, конечно, не вербализовывалось, но вполне укладывалось в логику символического обмена между гостями и хозяевами.

<sup>14</sup> См. описание метода в (Hentschel, Zeller 2012). Запись велась в соответствии с этическими принципами, принятыми в немецких исследовательских организациях, см. (Ethics guidelines, [б.г.]).

ими самостоятельно. Ценность этого материала в том, что он максимально приближен к спонтанной речи (говорящие знали о том, что ведется запись, поэтому полностью исключить эффект наблюдателя всё же не представляется возможным). Основной лингвистической целью экспедиции был сбор материала для корпуса, который позволит провести качественный и количественный анализ изменений в славянских диалектах Албании под влиянием албанского языка.

Всего для корпуса было отобрано около 30 часов экспедиционных записей, из которых на настоящий момент (апрель 2022 г.) расшифровано 25,5 часов (225 233 словоформы)<sup>15</sup>. Кроме того, в течение года после окончания экспедиции информанты присылали нам записи семейных интервью (всего 19 часов, из них расшифровано 16,5 часов, 185 646 словоформ). Поскольку для проведения семейных интервью мы зависим от того, найдется ли информант-ассистент, который захочет и сможет организовать разговор и сделать запись, и насколько он заинтересован в дальнейшем сотрудничестве, большая часть семейных интервью записана с носителями диалекта Голоборды в с. Требишт, г. Дуррес, Тирана и Эльбасан, где мы смогли организовать сеть ассистентов, но есть также записи такого рода с носителями диалекта Преспы (с. Пустец и Туминец, а также г. Корча), общей продолжительностью 3,6 часов (расшифровано 1,5 часа, 11 093 словоформы).

Предварительные наблюдения показывают количественную и качественную вариативность в зависимости от способа записи. В спонтанной речи в семейных интервью прослеживается значительно большее албанское влияние на разных языковых уровнях, чем в интервью, проведенных исследователями. Гибридные явления в речи информантов выводят нас на широкую тему перевода-семиотического перехода между разными языковыми кодами, который вызывает их конвергенцию, что в уменьшенном масштабе продолжает языковую историю балканского языкового союза. Иными словами, речь миноритарных групп на Балканах представляет собой своего рода балканистичекую языковую лабораторию (ср. Schirmunski 1930).

Материалы экспедиции всё еще находятся в процессе обработки. Здесь мы хотели бы поделиться некоторыми предварительными наблюдениями над языковой конвергенцией в славянской речи Албании в области морфосинтаксиса и морфологии.

<sup>15</sup> Семейные интервью информанты записывали в течение года после окончания экспедиции.

Хотя македонский и албанский имеют значительное структурное сходство, обусловленное общим конвергентным развитием в рамках балканского языкового союза, в контрастивном плане между этими двумя языковыми кодами существует большое количество лагун. В условиях продолжительного двуязычия именно в этих местах языковой системы возникают новые (часто гибридные) структуры под влиянием албанского языка.

Гибридизация структур происходит при конгруэнтной лексикализации, которая возможна только в случае структурной близости контактирующих языков, когда общие грамматические структуры заполняются элементами каждого из них (Muysken 1997: 362). Гибридизация наиболее частотна в морфосинтаксисе, но некоторые гибридизационные процессы можно наблюдать также на морфологическом уровне. Отметим прежде всего гибридные морфосинтаксические конструкции (см. также Макарецев 2020), такие как широкое использование безличных форм (отглагольного существительного и деепричастия) в конструкциях, соответствующих албанским причастным: проспективной (1), атрибутивной (2), прогрессивной (3). При этом прогрессивная конструкция часто имеет модальное значение (4)<sup>16</sup>.

#### Проспектив

(1) *za óde-nje be-f toga* Македонский (Голоборда)  
 для идти-NMLZ быть-IMPF.1SG тогда  
 ‘я тогда собиралась поехать’ (Tre30);

(1a) *jam përr të shkua-r* Албанский  
 быть.PRS.1SG для AGR идти-PTCP  
 ‘собраться поехать’.

#### Атрибутив

(2) *ónaa ésti za vérvе-nje* Македонский (Голоборда)  
 она быть.PRS.3SG для верить-NMLZ  
 ‘ей можно верить’ (Tre69);

(2a) *jam përr të besuar* Албанский  
 быть.PRS.1SG для AGR идти-PTCP  
 ‘мне можно верить’.

<sup>16</sup> Отметим, что у албанских прогрессивных конструкций с *duke* модальное значение отсутствует, иными словами, у конструкции, возникшей в македонском диалекте Голоборды под структурным влиянием албанского языка, наблюдается расширение семантики.

## Прогрессив

- (3) *Séga, kúče-to nišá-eštín na émiš-on,* Македонский (Голоборда)  
теперь собака-DEF раскачивать-CVB на дерево-DEF.DIST

*ésti pána-to óva ulište-vo dólu.*

быть.PRS.1SG упасть-PTCP это.N улей-DEF.PROX вниз

‘Теперь, собака раскачивает дерево, а улей упал вниз’ (Тре38).

- (3a) *jam duke tundur* Албанский

быть.PRS.1SG PROG качать-PTCP

‘я раскачиваю (в данный момент)’.

- (4) *Vo Dráč né su odéeštín.* Македонский (Голоборда)

в Дуррэс NEG быть.PRS.1SG идти-CVB

‘Я не еду в Дуррэс (в данный момент)’ или ‘Я не хочу ехать в Дуррэс’ (Тре30).

Проблематика прогрессивных конструкций, возникающих в неалбанских диалектах Албании под влиянием албанского языка (в том числе в аспекте жанра текста и способа записи) рассматривалась в предыдущих публикациях М. М. Макарецев на материале македонского диалекта сс. Бобоштица и Дренова (в македонской номенклатуре — корчанский диалект юго-восточного наречия) и арумынских фаршэротских диалектов (Makartsev 2020; Макарецев 2021). Материалы экспедиции 2020 года значительно расширяют наши представления о распространении этих конструкций.

Синтаксические структуры, общие для славянских диалектов и албанского, могут заполняться как славянскими, так и албанскими элементами. В ряде случаев определить этимологию конкретного элемента не представляется возможным, ср.:

- (5) *Dá-j-m-a be biton-ot* Македонский (Голоборда)

дать-IMPERAT.2SG-1SG.DAT-3SG.ACC VOC бутылка-DEF

‘Дай мне бутылку’ (Тре45).

Форма *dájma* включает в себя македонскую повелительную форму *daj*, общую для албанского и македонского местоименную основу местоимения первого лица (ср. македонск. лит. *ми*.1SG.DAT, албанск. *më*.1SG.DAT/ACC) и элемент *-a*, по всей видимости, восходящий к албанской слитой форме местоимения винительного падежа (албанск. *m-a*.1SG.DAT-3SG.ACC; в не-слитой форме эта клитика выглядит как *e*). Албанские клитики третьего лица не различают род (*e* может относиться-

ся к антецеденту как мужского, так и женского рода), в то время как македонские его различают (Голоборда: *a.f.3SG.ACC vs (g)o.m.3SG.ACC*, ср. макед. литер. *ja* и *zo*), таким образом, вряд ли элемент *-a* можно интерпретировать как македонский. В то же время, эта албанская клитика участвует в местоименной репризе с македонским диалектным *bítónot* ‘бутылка’ (< албанск. *bidón*). Клитический остров *ta* при этом инкорпорирован в македонскую глагольную словоформу в рамках общей структуры, ср. (5а) и (5б).

(5а) *jep-t-a-o* Албанский  
 дать.IMP.2SG-CL.1SG.DAT- CL.3SG.ACC-IMP.2SG  
 ‘дай мне это’

(5б) *ða-j mi zo* Македонский  
 дать-IMP.2SG CL.1SG.DAT CL.3SG.ACC  
 ‘дай мне это’

Важно, что общие структуры часто не имеют парадигматического характера. Так, краткие формы личных местоимений при албанских формах повелительного наклонения могут быть как проклитиками (5в), так и энклитиками, в последнем случае они инкорпорируются в глагольную форму между основой и окончанием, см. (5а) и (5г). Об общей структуре можно говорить только в случае энклитической позиции кратких форм личных местоимений в форме второго лица единственного числа (5а). Кроме того, общей эту структуру можно считать только на поверхностном уровне: у албанских повелительных форм здесь нулевое окончание, ср. (5г); у македонских форм присутствует окончание императива *-j*<sup>17</sup>.

(5в) *t-a jep* Албанский  
 CL.1SG.DAT- CL.3SG.ACC дать.IMP.2SG  
 ‘дай мне это’

(5г) *jep-t-a-ni*  
 дать.IMPERAT-CL.1SG.DAT-CL.3SG.ACC-IMP.2PL  
 ‘дай мне это’

<sup>17</sup> Хотя формы повелительного наклонения в албанском и македонском без клитик и можно воспринимать как изоморфные, ср.:

*daj ~ daj-te*  
*jep ~ jep-ni*

Таким образом, непарадигматический характер гибридных конструкций, с одной стороны, обусловлен гетероморфизмом албанской и македонской языковых систем. С другой стороны, элементы системы, где возникновение таких конструкций возможно, становятся основой для развития новых грамматических явлений, нехарактерных как для славянских диалектов, находящихся вне ситуации контакта, так и для албанского языка. Так, окончание второго лица множественного числа повелительного наклонения имеет тенденцию к клитизации, ср. (6а), калькирующее албанское (6б):

- |      |   |                  |                         |
|------|---|------------------|-------------------------|
| (6а) | <i>dósta-te</i><br>хватит-IMP.2PL<br>'хватит вам'/'прекратите' (Tre30). | <i>be</i><br>VOC | Македонский (Голоборда) |
| (6б) | <i>mjaft-ni</i><br>хватит-IMP.2PL<br>'хватит вам'/'прекратите'          |                  | Албанский               |

Хотя в южнославянских диалектах и литературных языках отдельные модальные частицы могут вести себя похожим образом (болг. *xaj-dete*, македонск. *ajdeme*, ср. также ср.-хр. *hajdemo*), по крайней мере в македонском диалекте Голоборды их перечень несколько шире, ср. возможность употребления заимствованной из албанского отрицательной частицы «*nuk* 'нет' в прохитиве: *ej, n'uk-ajte!* нет-IMPERAT.2PL, калькирующем албанское *mos-ni!* нет-IMPERAT.2PL» (Соболев и др. 2018: 711).

Морфо(но)логия является более закрытой для заимствований системой, чем морфосинтаксис. По шкале заимствования, предложенной С. Томасон и Т. Кауфманом (Thomason, Kaufman 1988: 74–109), морфологические заимствования соответствуют четвертой (из пяти возможных) степени языкового контакта («сильное культурное давление: умеренные структурные заимствования»). На типологическом фоне славянские диалекты Албании показывают сравнительно малое количество явлений такого рода. Яркий пример такой формы приводит А. Н. Соболев (Соболев и др. 2018: 712): *'imat d'eljveno na d'efi* 'Они раздавали баранов' (Голоборда). Форма *d'efi* сочетает албанскую непродуктивную<sup>18</sup> модель образования множественного числа при помощи морфонологического

<sup>18</sup> Только у нескольких существительных: *cjap* 'козел' — Pl. *cjep, dash* 'баран' — *desh, natë* 'ночь' — *net, vit* 'год' — *vjet, gardh* 'ограда' — *gjerdhë*, а также случаи обратного чередования *rreth* 'круг, область' — *rrathë, thesë* 'мешок' — *thasë* (Domi 2002: 103–104).

чередования *a ~ e* в основе (Sg. *dash, i*; Pl. *desh, it* ‘баран’) и македонский показатель множественного числа *-i*, ср. также наш пример из Голоборды:

- (7) *elënce-to so bri-r-ój-te*  
 олень-DEF с рог-PL-PL-DEF.PL  
 ‘олень с рогами’ (Tre61).

Форма *bri-r-ój-te* включает в себя албанскую основу *bri-* (< албанск. Sg. *bri, -ri*; Pl. *brirë, -t*), расширение основы *-r-* (в албанском используется при образовании как определенной формы в единственном числе, так и формы множественного числа<sup>19</sup>), западномакедонское диалектное окончание *-oj* (ср. станд. макед. *-ову*) и македонский определенный артикль *-te*.

Место таких образований в структуре славянских диалектов в Албании еще только предстоит определить. Предварительно укажем, что они достаточно редко встречаются и, возможно, представляют собой окказиональные образования в речи двуязычных говорящих. Редундантность этих форм обусловлена тем, что к албанским основам (вместе с морфонологическими чередованиями) присоединяются славянские морфологические показатели. Мы предполагаем, что здесь имеет место конгруэнтная лексикализация, а не заимствование (в диалекте Голоборды есть также славянские соответствия этим лексемам: *óven, rog*). Общая для албанского и македонского языков (и соответствующих диалектов) продуктивная модель образования множественного числа — при помощи специального окончания, которое присоединяется к основе (албанск. Sg. *student* ‘студент’ — Pl. *studentë*, македонск. Sg. *студент* — Pl. *студенту*). Другие модели могут быть основаны на формальном неразличении единственного и множественного числа (албанск. Sg. *studente* ‘студентка’ — Pl. *studente*) или — в случае некоторых непродуктивных моделей — морфонологических чередованиях (албанск. Sg. *ka* ‘вол, бык’ — Pl. *qe*, македонск. Sg. *рака* — ‘рука’ Pl. *раце*). Гибридность форм типа *d’efi* и *brirójte* обусловлена тем, что общая грамматическая модель множественного числа заполняется элементами обоих языков: основа восходит к албанской, окончание — македонское. В то же время, основа сохраняет формальные элементы менее частотной модели, унаследованные от албанского этимона.

<sup>19</sup> Это также непродуктивная модель, по которой множественное число образуется только у нескольких существительных: *bri* ‘рог’ — *brirë, dre* ‘олень’ — *drerë, dru* ‘полено’ — *drurë, fre* ‘узда’ — *frerë, tra* ‘балка’ — *trarë* (Domí 2002: 100).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Документирование славянских диалектов Албании усилиями смешанного коллектива (два лингвиста и профессиональный фотограф с лингвистическим образованием) позволило расширить возможности коммуникации с исследуемым сообществом, собрать нетривиальный языковой материал, углубляющий наши представления о взаимодействиях языковых кодов в условиях длительного двуязычия и подготовить серию фоторабот, которые имеют самостоятельную художественную ценность (см. приложение).

## СОКРАЩЕНИЯ

1-3 — лицо;	IMP — повелительное наклонение;
ACC — винительный падеж;	IMPF — имперфект;
AGR — показатель согласования, албанский связующий артикль ( <i>i, e, tē, sē</i> );	M — мужской род;
CL — клитика;	N — средний род;
CVB — деепричастие;	NMLZ — отглагольное существительное;
DAT — дательный падеж;	PL — множественное число;
DEF — определенный артикль;	PROG — прогрессивный аспект;
DEF.DIST — определенный артикль (дистантный);	PRS — настоящее время;
DEF.PROX — определенный артикль (проксимативный);	PTCP — причастие;
F — женский род;	SG — единственное число;
	VOC — звательная частица.

## ЛИТЕРАТУРА

Макарец 2014 — Макарец М. М. Язык славян-мусульман Эльбасана: постановка вопроса // Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность / Отв. ред. Узенева Е. С. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 197–214.

- Макарецв 2017а — *Макарецв М. М.* Идентичность и власть, перформанс и практика в полевом исследовании. К изучению балканославянских идиомов в неславянском окружении // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности: Этнокультурная и этноязыковая ситуация: Языковой менеджмент: Языковая политика. Книга III / Отв. ред. Нецименко Г. П. М.: ЯСК, 2017. С. 261–294.
- Макарецв 2017б — *Макарецв М. М.* Исследователь и информанты: конфликт ожиданий в полевой работе в Албании // Балканский тезаурус: взгляд на Балканы извне и изнутри. Тезисы и материалы. Москва 18–20 апреля 2017 года / Отв. ред. Макарецв М. М., ред. Седакова И. А., Цивьян Т. В. М.: Институт славяноведения РАН, 2017. С. 131–136. (Балканские чтения. 14.)
- Макарецв 2019 — *Макарецв М. М.* Подходы к описанию идентичности старообрядцев Польши: к вопросу об объективности в полевой работе // Ганенкова Т. С., Макарецв М. М., Пилипенко Г. П., Плотникова А. А., Узенёва Е. С. Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. С. 223–269. DOI: 10.31168/0426-8.8
- Макарецв 2020 — *Макарецв М. М.* К вопросу о гибридных межъязыковых явлениях в славянских диалектах Албании // ВАПросы языкознания: Мегасборник наностатей. Сб. ст. к юбилею В. А. Плуныяна / Ред. Кибрик А. А., Семёнова Кс. П., Сичинава Д. В., Татевосов С. Г., Урманчиева А. Ю. М.: Буки Веди, 2020. С. 329–336.
- Макарецв 2021 — *Макарецв М. М.* Найденное в переводе: (полу)структурированные опросники и грамматикализация продолженного вида в неалбанских диалектах Албании // Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Отв. ред. Седакова И. А., ред. Макарецв М. М., Цивьян Т. В. М.: Институт славяноведения РАН, Индрик, 2021. С. 54–61. (Балканские чтения. 16.) DOI 10.31168/2618-8597.2021.16.08
- Соболев и др. 2013 — *Соболев А. Н., Новик А. А., Домосилецкая М. В., Дугущина А. С., Ермолин Д. С., Колосова В. Б., Морозова М. С., Русаков А. Ю.* Голо Бордо (Gollobordë), Албания: Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Ред. Соболев А. Н., Новик А. А. СПб.: Наука; München: Otto Sagner, 2013.
- Соболев и др. 2018 — *Соболев А. Н., Кислиер М. Л., Козак В. В., Конёр Д. В., Макарова А. Л., Морозова М. С., Русаков А. Ю.* 2018. Южнославянские диалекты в симбиотических сообществах Балкан // Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований, т. 14, №2, 685–746. DOI 10.30842/alpi23065737190818
- Agger 1991 — *Agger B.* Theorizing the decline of discourse or the decline of theoretical discourse? // Critical theory now / Ed. by Wexler Ph. London; New York; Philadelphia: The Falmer Press, 1991. P. 117–144.

- Cameron et al. 1992 — *Cameron D., Frazer E., Harvey P., Rampton M. B. H., Richardson K.* Researching Language: Issues of Power and Method. London: Routledge, 1992. (Routledge Library Editions. Sociolinguistics.)
- Domi 2002 — Gramatika e gjuhës shqipe. Vëll. I. Morfologjia / Kryered. Domi M., red. Agalliu F., Angoni F., Demiraj Sh., Dhrimo A., Hysa E., Lafe E., Likaj E., red. i vëllimit Semiraj Sh. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002.
- Ethics guidelines [б.г.] — Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Ethics guidelines. (Электронный источник: <https://www.eva.mpg.de/linguistics/past-research-resources/resources/ethics-guidelines/>, проверено 11.02.2022.)
- Giampapa 2012 — *Giampapa F.* Authenticity, legitimacy and power. Critical ethnography and identity politics // Multilingualism, discourse and ethnography / Ed. by Gardner Sh., Martin-Jones M. New York; London: Routledge, 2012. P. 95–107. (Routledge Critical Studies in Multilingualism, 3.) DOI 10.4324/9780203143179.
- Hentschel, Zeller 2012 — *Hentschel G., Zeller J.-P.* Gemischte Rede, gemischter Diskurs, Sprechertypen: Weißrussisch, Russisch und gemischte Rede in der Kommunikation weißrussischer Familien // Wiener Slawistischer Almanach 70, 2012. S. 127–155.
- Makartsev 2020 — *Makartsev M.* Grammaticalization of progressive aspect in a Slavic dialect in Albania // Journal of Language Contact 13:2, 2020. P. 428–458. DOI: 10.1163/19552629-bja10012.
- Muysken 1997 — *Muysken P.* Code-switching processes: Alternation, insertion, congruent lexicalization // Language choices: Conditions, constraints, and consequences 20, 1997. P. 361–380.
- Schirmunski 1930 — *Schirmunski V.* Sprachgeschichte und Siedlungsmundarten // Germanistisch-Romanische Monatschrift 18, 1930. S. 113–122; 171–188.
- Steinke, Ylli 2007 — *Steinke K., Ylli Xh.* Die Slavischen Minderheiten in Albanien (SDA). Teil 1. Prespa – Vërnik – Boboshtica. München: Otto Sagner, 2007.
- Steinke, Ylli 2008 — *Steinke K., Ylli Xh.* Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 2. Teil. Golloborda – Herbel – Kërçishti i Epërm. München: Otto Sagner, 2008.
- Steinke, Ylli 2013 — *Steinke K., Ylli Xh.* Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). Teil 4. Vraça – Borakaj. München: Otto Sagner, 2013.
- Thomason, Kaufman 1988 — *Thomason S., Kaufman T.* Language contact, creolization, and genetic linguistics. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988.
- Väänänen 2020 — *Väänänen A.* Work: Albania. (Электронный источник: <https://www.ainovaananen.com/albania>, проверено 11.03.2022.)
- We shall see ([2021]) — We shall see. Photo zine. Vol. 1. / Ed. A. Väänänen. [Oulu, 2021]. (Печатный альманах; информация частично доступна на сайте: <https://www.weshallsee.co>, проверено 08.04.2022.)

## ИНФОРМАНТЫ

Код	Пол	Г. р.	Место рождения	Место проживания	Образование	Область деятельности	Идиом социализации	Примечание
Vor16	м	1949	Бораке	Бораке	4 класса	крестьянин	Бораке	муж Vor17
Vor17	ж	1949	Шияк	Бораке	4 класса	крестьянин	албанский	жена Vor16
Tre27	м	1970	Требишт	Требишт/ Дубровник	среднее сельско- хозяйственное	строитель	Голоборда	брат Tre30
Tre30	ж	1980	Требишт	Эльбасан	среднее	домохозяйка	Голоборда	сестра Tre27
Tre38	м	1984	Требишт	Требишт	среднее	строитель	Голоборда	
Tre45	м	1966	Требишт	Эльбасан	среднее	строитель	Голоборда	
Tre61	ж	1952	Требишт	Тирана	7 классов	домохозяйка	Голоборда	
Tre69	ж	1964	Эльбасан	Эльбасан	среднее	домохозяйка	Голоборда	

*Aino Väänänen* (Oulu),  
*Maxim Makartsev* (Moscow / Oldenburg)

DOCUMENTING THE SLAVIC DIALECTS OF ALBANIA:  
A PHOTOGRAPHER'S GAZE, A LINGUIST'S REFLECTION

**ABSTRACT:** The article focuses on theoretical and practical issues of doing fieldwork in a team of specialists with different profiles (linguistics and photography). It further on dwells upon hybrid structures that emerge in a Macedonian dialect in contact with Albanian. The appendix to the article includes photos taken in the field as well as commentaries.

**KEYWORDS:** Albania, language minorities, Balkan linguistics, South Slavic dialectology, language contact, photography.

**NOTE ON THE AUTHORS:**

Maxim Makartsev, Ph.D., senior research fellow, Department of Typology and Comparative linguistics, Institute of Slavic Studies; research fellow of the Institute of Slavistics, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

E-mail: maxim.makartsev@uni-oldenburg.com.

Aino Väänänen, award-winning independent photographer focusing on issues of marginalised people and minorities in Eastern Europe, MA (South and West Slavic Languages and Cultures, Department of Modern Languages, University of Helsinki, Finland). Email: info@ainovaananen.com.

**РЕЗЮМЕ:** В статье рассматриваются теоретические и практические аспекты полевой работы специалистов разного профиля (лингвистика и фотография). Вторая часть статьи посвящена гибридным структурам, которые возникают в западномакедонском диалекте (Голоборда) в контакте с албанским языком. Приложение к работе включает фотографии, выполненные в поле, и комментарии к ним.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Албания, языковые меньшинства, балканская лингвистика, южнославянская диалектология, языковые контакты, фотография.

**ОБ АВТОРАХ:**

Максим Максимович Макартцев, к.ф.н., с.н.с. Отдела типологии и сравнительного языкознания, Институт славяноведения РАН; научный сотрудник Института славистики, Университет им. Карла фон Осецкого, Ольденбург. E-mail: maxim.makartsev@uni-oldenburg.com.

---

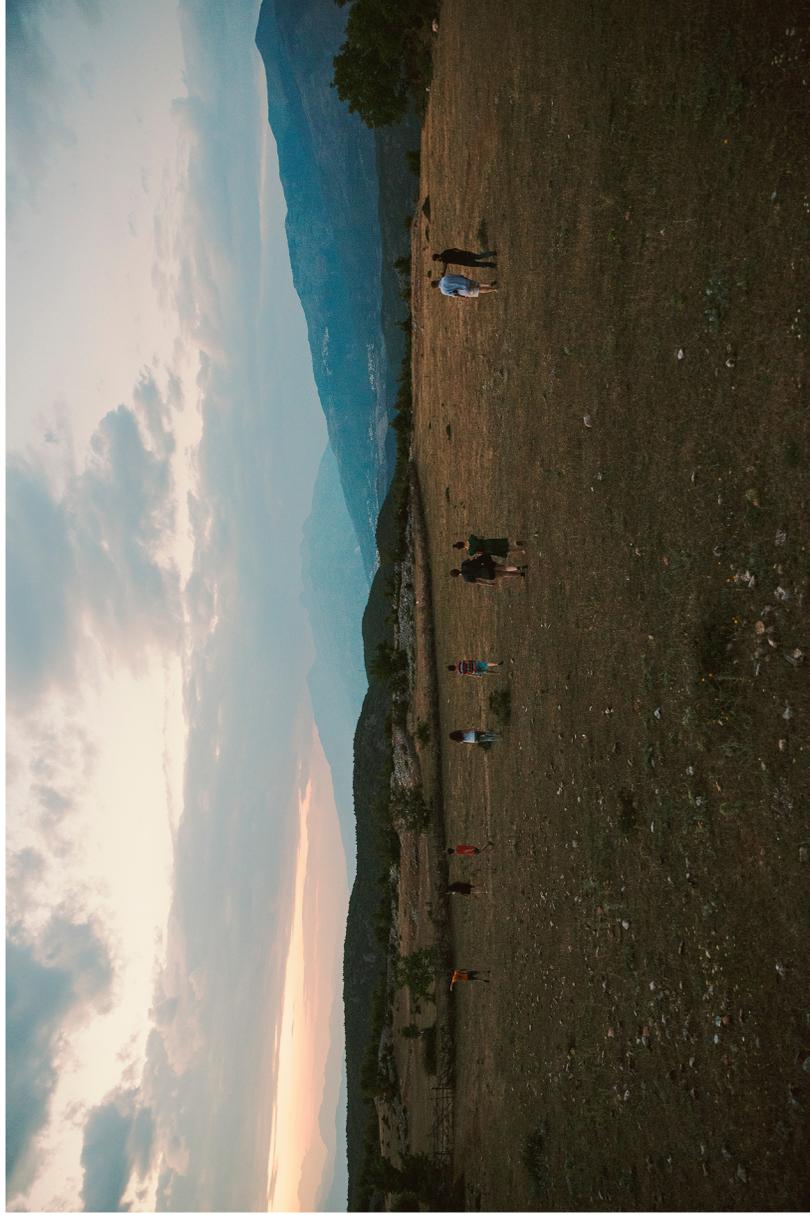
Аино Вянянен, независимый фотограф, лауреат ряда премий. Занимается вопросами маргинализированных людей и миноритарных групп в Восточной Европе. МА (Отделение южно- и западнославянских языков и культур, факультет современных языков, Университет Хельсинки, Финляндия). Email: [info@ainovaananen.com](mailto:info@ainovaananen.com).



с. Требишт. Зброшенне почтовое отделение



с. Вэрница. Смотритель церкви св. Георгия.  
Неизвестные кладовскатели вскрыли пол в поисках золота,  
но ничего не нашли



с. Трешит. Поле в урочище *Gra'dište*.

Вечером используется для игры в футбол и социализации подростков и молодежи



МХ, один из наших основных ассистентов из с. Требишт.  
Фотография сделана в местности *Ja'strebec* на выезде из села  
в сторону пограничного перехода Требишт-Джепишта.  
В глубине снимка горы Стогово и Караорман (Северная Македония).  
Холм за спиной МХ уже на албанской территории, его название *Kute'jca*.  
Склон, обращенный к наблюдателю, делится на урочища *Gra'dišta*  
(рядом с правой рукой МХ); *Vo'lčki Ku'tel*, *Na'tina Le'dina*, *Kosti' Ramnik*,  
*Ve'išta* (рядом с левой рукой МХ); *Ra'psi Kraj* (за МХ).



с. Требишт. Пожилая пара.

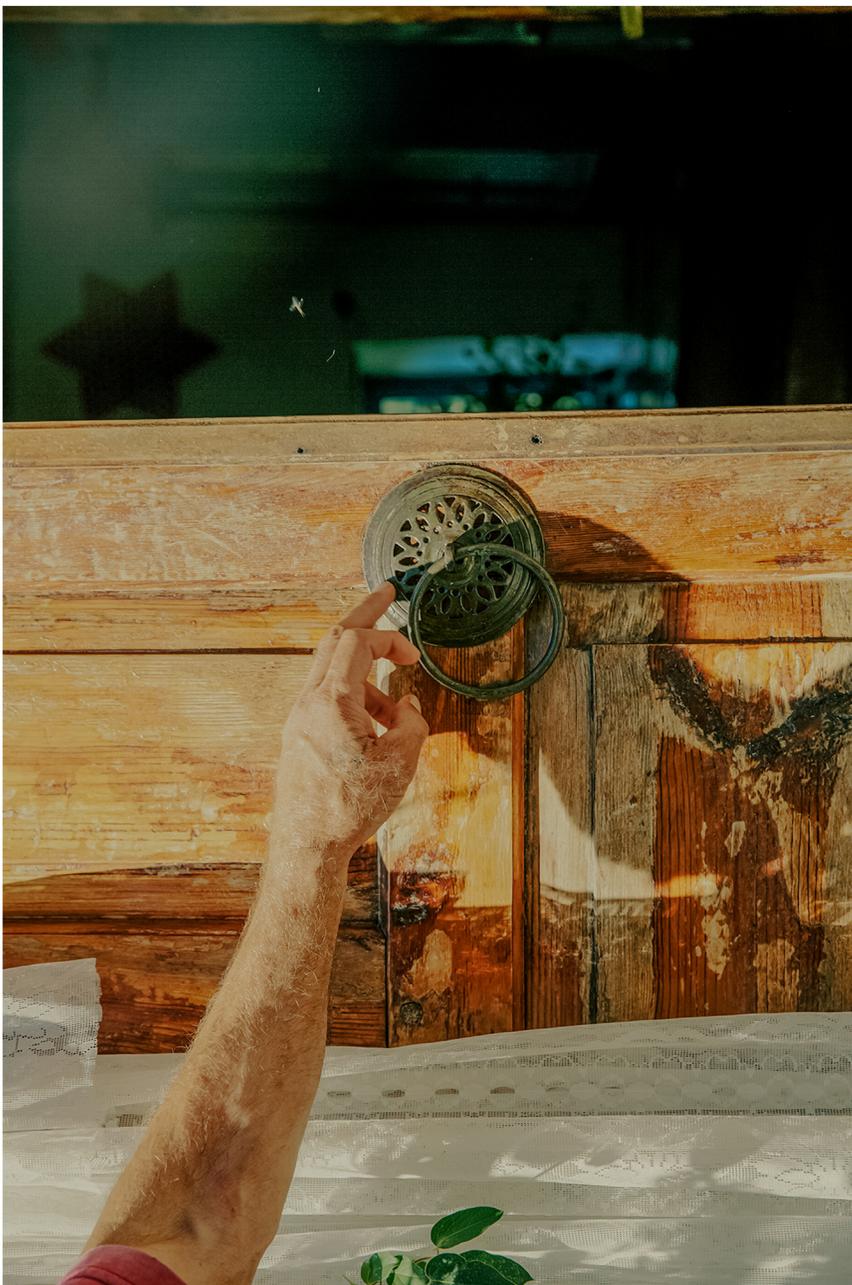
Женщина в традиционном повседневном костюме:  
на голове платок (*ša'mlija*); длинная рубаха (*ko'šul'a*); юбка (*pe'stemal*)



Кафе-бар (албанск. *lokal*) в с. Требишт.



Участники экспедиции М. М. Макаревич и Н. Мухайм (справа).  
На Н.М. — традиционный костюм с. Требишта (*tre'biški ru'tišta*): «дорогой» платок (*ska'pa ša'mlija*), украшения — серебряная монета (*fira'nga*) и бисерное ожерелье (*ni'zal'ki so nu'nizda*), жилет с серебряным шитьем (*sə'rmen e'lek*), тканый пояс (*po'jas*) и декоративный пояс (*kollan*), вышитый блестками (*se'defki*), два четырехугольных платка на поясе, вышитые блестками (*ri'zi*), фартук (*bo'fča*), длинная рубаха (*ko'sul'a*) с вышитыми рукавами (*ro'kai*) и накладками (*u'jmi*) из золотых блесток. Под рубаху надеваются шаровары (*pi'ki*), а сзади повязывается короткий фартук (*fu'ta*). Украшение в виде шестиконечной звезды на стене — модный элемент интерьера из скрепленных колечек от пластиковых бутылок и не имеет символического значения в традиционной культуре



Дверь в доме в с. Требишт.



Выпекание хлеба (*leba*) на алюминиевом противне (*te'psija*) в духовом шкафу (*so'ba*).



Обычный семейный ужин в с. Требишт.  
На столе — припущенный рис, плескавица с йогуртом с приправами, брынза, питьевой йогурт. Все ингредиенты покупаются в магазине.

*Научное издание*

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**СТРАТЕГИИ МЕЖБАЛКАНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ:  
ПЕРЕВОД**

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA. 7

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института славяноведения РАН  
(Протокол № 3 заседания Ученого совета  
ФГБУН Института славяноведения РАН от 31.05.2022)*

Ответственный редактор

*И. А. Седакова*

Редакторы

*М. М. Макарецев,*

*Т. В. Цивьян*

Компьютерная верстка

*П. Н. Морозов*

Общероссийский классификатор продукции  
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

**Институт славяноведения РАН**

119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32-А, корп. «В»

Адрес электронной почты:

[inslav@inslav.ru](mailto:inslav@inslav.ru)

Подписано в печать 23.06.2022. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 13,37.

Объем 14,38 печ. л.

Заказ № 31.

Тираж 500 экз.