к 100-летию
со дня рождения

СЛОВО и ЧЕЛОВЕК

академика
Никиты Ильича Толстого

inslav

InSlav

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55.
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55.
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в 16:55. В аудитории 328.
Просьба не опаздывать.

Доклад А. Шелкового
«Образ петуха в русских
народных сказках»
в среду, 14 ноября, в 15:00
в ауд. 312
Конец в 16:30.

Доклад О.Б. Белецкой
«Петушок и курочка»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 1052
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 1052
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 921
Доклад С.П. Бубликова
«Мифология и литература
Древней Руси»

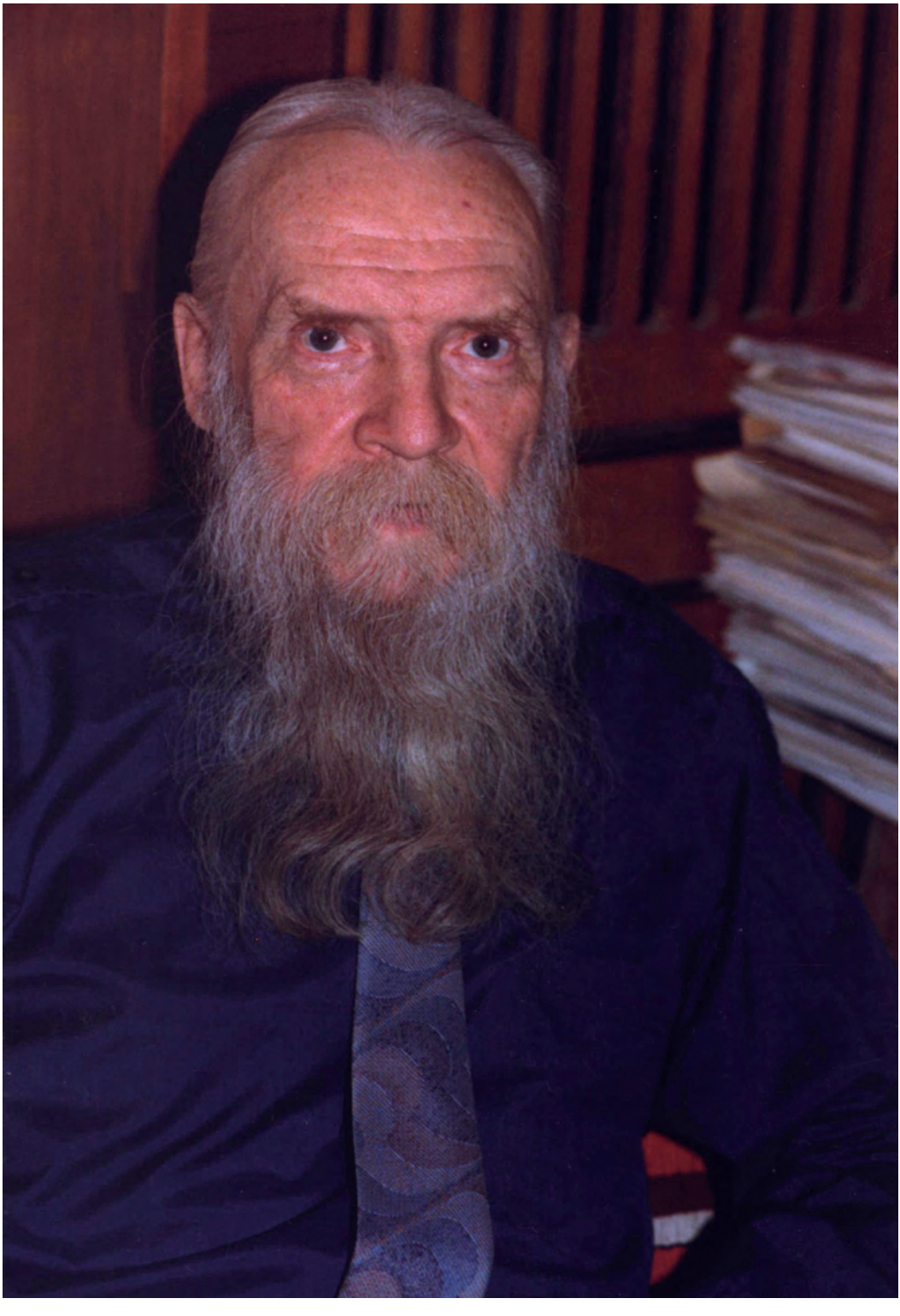
Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 915
Доклад Н.Н. Поветкина «Мифология
и литература Древней Руси»
Вход по пропускам.

Очередное заседание
семинара по Н.Н. Поветкину
(литература) в пятницу 19 IX
в 15 часов 30 минут.
Доклад А.А. Корочкиной
«Образ петуха в фольклоре
и литературе Древнего Востока»

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 17 марта в
аудитории 1052
Доклад Е.А. Кононова
«Образ петуха в русских
народных сказках»

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в 315 часов 20 мин.
Доклад Н.В. Китаевой
«Образ петуха в древнерусской
литературе» 15 III
Дорогие (и немногие) наши!
Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55.
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55. В аудитории 328
Доклад Т.Л. Стоян
«Образ петуха в древнерусской
литературе и фольклоре»



inslav

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

СЛОВО *и* ЧЕЛОВЕК:

к 100-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого

МОСКВА ИНДРИК 2023

inslav

УДК 80/81 + 398
С48

Редколлегия:
С.М. Толстая (ответственный редактор),
Т.А. Агапкина, А.А. Плотникова, О.В. Трефилова, О.В. Чеха

Рецензенты:
А.В. Дыбо, д.ф.н., профессор, член-корреспондент РАН,
зав. Отделом урало-алтайских языков Института языкознания РАН,
А.Б. Ипполитова, к.и.н., с.н.с. Отдела типологии
и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН

Слово и человек: к 100-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого /
отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2023. – 744 с., ил., карты.

ISBN 978-5-91674-692-1 DOI: 10.31168/91674-692-1

Книга посвящена памяти академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) и приурочена к 100-летию со дня его рождения. Публикуемые статьи и воспоминания принадлежат коллегам, ученикам и последователям Н.И. Толстого из многих стран мира: России, Украины, Белоруссии, Чехии, Болгарии, Сербии, Словении, Австрии, Великобритании, Германии, Франции, Канады, Японии. Они охватывают широкий круг тем и проблем, которые интересовали Н.И. Толстого и которым он посвятил свои труды, – славянская лексикология и семасиология, диалектология и лингвистическая география, древнеславянский язык, история славянских литературных языков и письменности, этнолингвистика, фольклор, славянское язычество, история славистики. Один из разделов сборника составляют воспоминания о Н.И. Толстом как профессоре МГУ и организаторе полесских этнолингвистических экспедиций, которые для многих их участников стали школой полевой работы и открыли им путь в науку.

Книга адресована славистам широкого профиля – лингвистам, фольклористам, этнографам, этнолингвистам, историкам науки и всем интересующимся языком и культурой славян.

ISBN 978-5-91674-692-1
DOI: 10.31168/91674-692-1

© Текст, коллектив авторов, 2023
© Редакционно-издательская подготовка,
оформление, издательство «Индрик», 2023

inslav

Содержание

От редколлегии (*С.М. Толстая*) 7

Языкознание. Филология. История науки

Т.В. Авилин, Н.П. Антропов. Лужицкая астронимия в историко-этнолингвистическом аспекте 11

А.А. Алексеев. Заметка к Житию Мефодия, 15 29

М.Б. Бергельсон, А.А. Кибрик. Аляскинский русский как письменный . . . 32

М. Бјелетић. Семантичка анализа срп. дијал. глагола *капе(м)* као пут ка семантичкој реконструкцији псл. **kapati* 49

М.М. Валенцова. Баба-Яга: мифология vs этимология 63

А.А. Гиппиус. Надпись на плинфе из Переяславля Русского и «магия черепичников» 82

А.В. Гура. Щекотка в славянской языковой и культурной традиции 87

С.Ю. Дубровина. Орнитонимы в русской и славянской ботанической картине мира: *вороньи ягоды* 115

А.Ф. Журавлёв. Лексикографические фантомы 13. СРНГ, *Б–П* (дополнения) 123

Н.Н. Запольская. Теоретическая квадриада Н.И. Толстого «Язык – словесность – культура – самосознание» 136

С.И. Иорданиди. К истории постпозитивных и препозитивных артиклей в славянских языках 147

В.Б. Колосова. Русские диалектные названия кипрея узколистного (*Epilobium angustifolium* L.): этнолингвистика и лингвогеография 166

А.Г. Кравецкий. «Корпорация специальных ученых…»: синодальные типографии и славистические исследования (вторая половина XIX – начало XX в.) 177

Л.В. Куркина. Этимологические заметки по лексике полесских говоров . . 192

inslav

Д. Младенова. Болгарские диалектные названия фасоли (Phaseolus vulgaris) 202

O.M. Mladenova. Constructions of Comparison at a Turning Point in the History of Bulgarian 216

В.М. Мокиенко. Полюбила меня не любовью… (из опыта лингвистического толкования стихотворения Н. Тихонова) . . . 229

Г. Невекловский. Боснийский язык 247

M. Nomachi. The Early Nikita Il'ič Tolstoj as a Macedonist 258

С.М. Толстая. Лексическая типология и этнолингвистика 275

Е.И. Якушкина. Лексическое своеобразие сербских говоров в Боснии и Герцеговине 290

I. Janyšková. Odraz střetávání pohanství a křesťanství ve staroslověnském lexiku (etymologické poznámky) 298

Этнолингвистика. Фольклористика. Семиотика культуры

Т.А. Агапкина. Гордый, гордость, гордиться в восточнославянском фольклоре 305

Е. Анастасова. Магия и святость (св. Иоанн Кассиан Римский и его современные метаморфозы). Еще раз о Касьяне 329

F. Badalanova Geller. Explorations into Slavonic Parabiblical Ontologies (Preliminary Notes) 338

Е.Л. Березович, Г.И. Кабакова. «Камень священника» // «церковный камень» в западноевропейской и русской культурно-языковых традициях 361

Л.Н. Виноградова. Региональная типология персонажей восточнославянской низшей мифологии: Волколак 386

Т.В. Володина. Путь Богородицы с Сыном в белорусских заговорах 408

К.А. Климова. Значения и ареал распространения новогреческой лексемы *к(ου)λίκ(ι)* 'круглый хлеб' 427

inslav

M. Mencej. “The Stove Collapsed”. The Female Body in European Traditional Folk Beliefs 437

О.О. Микитенко. «Василиця» у Вевчанах (РП Македонія): синергія традиційної обрядовості та сучасного карнавального дійства . . 449

Љ. Раденковић. Представе о псу у народној култури Срба у општесловенском контексту 469

И.А. Седакова. Представления о сглазе в болгарских народных балладах. Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 3 497

С.С. Скорвид. Этнолингвистические наблюдения над материалами исследования чешских переселенческих сообществ в России 511

Н.Л. Сухачев. Образ и слово («Эффект Кулешова», Cinema Пазолини и Трубка Магритта) 524

А.А. Турилов. Колдуны и гадательные книги: из-за чего Иван Грозный в 1580/1581 г. возвел на царство Симеона Бекбулатовича? 535

Е.С. Узенёва. Лексика народной культуры славянского анклава в Албании: Малая Преспа 540

О.В. Чёха. Коливо святого Феодора 555

М.В. Ясинская. Сюжет о мессе мертвых в мифологических рассказах и поверьях словенцев 566

Воспоминания

Т.Б. Агранат. Полесские этнолингвистические экспедиции как школа полевого лингвиста 581

Э.Г. Азимов. Н.И. Толстой как педагог 585

О.В. Белова. Полесье как начало… всего! 590

С.Ю. Дубровина. Полесье 595

Н.А. Микоян. Мои воспоминания о Н.И. Толстом 604

inslav

В.М. Мокиенко. Часть лета 1975 606

Е.К. Николаева. Лето 1975 года 610

В.Я. Петрухин. Миф и историография:
из истории подготовки энциклопедии «Мифы народов мира»
и этнолингвистического словаря «Славянские древности» 613

А.А. Плотникова. Белград – Ордынка – Полесье
(воспоминания об учителе) 618

О.В. Санникова. Дар и школа жизни.
Свидетельство одного участника полесских экспедиций 632

О.А. Седакова. Никита Ильич. Обрывки воспоминаний 660

А.Л. Топорков. Как мы колядовали и щедровали в Речице 664

Е.С. Федорова. Научная стратегия и учительство
(научный семинар и экспедиции под руководством Н.И. Толстого
1980–1984 гг.) 669

А.Т. Хроленко. Письма Никиты Ильича Толстого
молодым курским филологам 680

С.М. Толстая. «Дела-делишки» 687

Из переписки Н.И. Толстого. V
Публикация, переводы и примечания *С.М. Толстой* 705

inslav

От редколлегии

Этот том посвящен памяти академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), ученого и учителя, и приурочен к 100-летию со дня его рождения. В нем публикуются статьи и воспоминания славистов – коллег, учеников и последователей Н.И. Толстого из многих стран мира: России, Украины, Белоруссии, Чехии, Болгарии, Сербии, Словении, Австрии, Германии, Франции, Канады, Японии. Они охватывают широкий круг тем и проблем, которые интересовали Никиту Ильича и которым он посвятил свои труды, – славянская лексикология и семасиология, диалектология и лингвистическая география, история славянских литературных языков и письменности, фольклор, мифологические основы народной культуры славян, семиотика культуры, история славистики. Что объединяло все эти работы, в чем был для него главный смысл? Об этом хорошо сказал В.Н. Топоров: «Этим смыслом для Н.И. Толстого было слово в его творческой функции, то слово, которое было не только результатом развития духовной культуры славянства и не только инструментом этого развития, но самим субъектом-творцом этой культуры и народа, ставшего ее носителем и отождествившего свое самосознание, свой этноязыковой знак именно со словом» (Philologia Slavica. M., 1993. С. 5).

Уже более четверти века нет с нами Н.И. Толстого, но его идеи, методы и труды не только не забыты, но и продолжают вдохновлять ученых разных поколений, а созданное им новое в нашей гуманитарной науке направление – славянская этнолингвистика – успешно развивается и воплощается в словари, монографии, сборники, диссертации, причем не только в Москве, но и в других научных центрах и других странах. Без него завершен задуманный им фундаментальный труд – пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности» (1995–2012), издана большая серия книг по материалам полесских экспедиций, вышло в свет более десятка монографий, посвященных разным разделам славянской народной культуры (народному календарю, низшей мифологии славян, заговорам, свадебному обряду, символике животных и растений, этническим стереотипам, народной «Библии» и др. – см. библиографию трудов отдела этнолингвистики и фольклора на сайте Института славяноведения РАН, inslav.ru).

За прошедшие годы издано несколько сборников, посвященных Н.И. Толстому. Кроме упомянутого выше тома Philologia Slavica (М., 1993), опубликованного при жизни Никиты Ильича к его 70-летию, это были: Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М.: Индрик, 1998. Т. 1, 2; Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого. М.: Индрик, 2004; Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М.: Индрик, 2013.

Редколлегия благодарит всех коллег, откликнувшихся на наше приглашение, приславших свои статьи и воспоминания и тем самым почтивших память выдающегося ученого-слависта академика Никиты Ильича Толстого.

DOI: 10.31168/91674-692-1.0.1

inslav

inslav

Языкознание

Филология

История науки

inslav

inslav

Т.В. Авилин,
Н.П. Антропов
(независимые исследователи, Минск)

Лужицкая астронимия в историко-этнолингвистическом аспекте

О языковой и этнокультурной проблематике народной астрономии Верхней и Нижней Лужицы и, в частности, об астронимии лужицких языков и диалектов написано немного. Пока не составлен даже относительно полный список астронимов верхне- и нижнелужицкого языков, зафиксированных словарями и иными источниками. Как правило, данные этого западнославянского региона используются в качестве сравнительного материала при описании других регионов[1]. Это относится и к астронимической лексике лужицких языков.

Уже с начала XIX в. лужицкие астронимы упоминаются в сравнительной части словарей соседей, например, в польском словаре С.Б. Линде, где были использованы 6 доступных ему источников верхне- и нижнелужицкого языков, в статье «BABA <…> § 13. *Astron*. baby, *Pleiades* <…> *Sorab. inf.* babi[2]; *Sorab. sup.* cżeczeranz» (Linde 1807–1814: 38). Несколько позже в рукописных материалах О. Кольберга, опубликованных, правда, только через полтора столетия, который «nie miał osobistych i bezpośrednich kontaktów z Łużycami i Łużyczanami» (Materiały 1985: V), отмечено несколько лужицких наименований звёзд и созвездий: «Gwiazdy: Arctus – *Kosy*, gdzieniegdzie *Fórman*, może Kosy są Włosami Bereniki. Orion ma tu nazwę *Ćeče-ranc*, a Plejady zowią się *Baby*. Jutrzenka ma nazwę *Jutrnička* albo *Jutnička*, dolnołużickie *Jutřnica*, Gwiazda Wieczorna – górnołuż. *Wečornička*, ogólna jej nazwa jednak jest *Zeŕnička* od *zerja*, dolnołuż. *zorja* <…>» (Materiały 1985: 129).

Начиная со второй половины XIX в. материалы из словарей верхне- и нижнелужицкого языков и их грамматик активнее вводятся в научный оборот, а оригинальные статьи из журнала «Časopis Maćicy Serbskeje / Časopis Towaŕstwa Maćicy Serbskeje» (далее ČMS; с 1952 г. – «Lětopis») переводятся на немецкий[3], польский, чешский, русский и другие языки. С одной стороны, подобные переводы популяризировали народные знания лужичан о звёздах, с другой – в переводах оригинальные номинации и их семантика могли утрачиваться или трансформироваться. Кроме того, следует также учитывать возможность создания ошибочного

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.1

1 Из множества работ такого рода см., например, соответствующие полонистические и богемистические апелляции, особенно востребованные в лингвогеографическом аспекте, в работах Т. Левашкевича (Lewaszkiewicz 2016; 2017).

2 *Sorab. inf.* – Inferior (н.-луж.), *Sorab. sup.* – Superior (в.-луж.). Здесь и далее транслитерация с готического шрифта на латиницу, используемую в графике верхне- и нижнелужицкого языков, осуществлена авторами статьи.

3 Вероятно, одна из первых появилась в середине XIX в., см. перевод статьи из ČMS за 1848 г. (Lotze 1855).

inslav

представления о широком распространении некоторых астронимов, которые в действительности были зафиксированы единожды либо же являлись заимствованиями из других территориально близких славянских языков и диалектов. По-видимому, подобная ситуация наблюдается в словаре верхнелужицкого языка Ф. Резака (Rězak 1920), на что уже обращалось внимание (Lewaszkiewicz 1980[4]); подробнее см. ниже.

То же относится и к лексикографии, особенно этимологической, а также к специальным исследованиям вплоть до нынешнего времени. Что касается последних, то достаточно часто лужицкие астронимы приводятся (увы, не всегда критично) по ранее изданным работам, которые, в свою очередь, также могут быть вторичны по отношению к оригинальным источникам.

Так, в известной монографии М. Гладышовой, посвящённой астронимической лексике, «Wiedza ludowa o gwiazdach» (Gładyszowa 1960) материалы из Лужицы полностью взяты из исследования А. Черны, причём не из оригинальной работы 1889 г. (Czerny 1896), а из одного из польских переводов; по Верхней Силезии – из небольшой статьи немецкого антрополога Р. Леманна-Нитше[5], посвящённой нижнелужицкому астрониму *kosy* ‘пояс и меч Ориона’, со ссылкой на письменное свидетельство пастора К.Б. Швели из г. Диссен-Штризов / н.-луж. Dešno (Lehmann-Nitsche 1932: 524).

Значительно полнее астронимы Лужицы представлены в монографии В. Купишевского «Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu» (Kupiszewski 1974), в которой автор опирался на лексические материалы, извлечённые из нескольких словарей, а именно: Ф. Резака (Rězak 1920), А. Муки (Muka 1921–1928), Ф. Якубаша (Jakubaš 1954) и Г. Земана (Zeman 1967). Только на его работу в отношении лужицких наименований ссылается Д. Младенова в монографии «Звездното небе над нас» (Младенова 2006).

В настоящем исследовании представлены результаты анализа корпуса астронимов, содержащихся в оригинальных верхне- и нижнелужицких источниках. Большая часть оцифрованных словарей и грамматик[6], в том числе рукописных, находятся в открытом доступе на веб-сайтах Сербского института в г. Будышине / Баутцене (https://www.serbski-institut.de) и цифровой библиотеки Саксонии (https://sachsen.digital)[7].

Оригинальные названия звёзд и созвездий в верхне- и нижнелужицком языках отмечаются в лужицкой лексикографии с середины XVII в. (единичная нижнелужицкая фиксация):

---

[4] См. также (Lewaszkiewicz 2018: 299).

[5] Более известного по трудам в области антропологии коренных народов Аргентины, где он работал на протяжении более 30 лет.

[6] Практически все они впоследствии переизданы.

[7] Описание ряда лексиконов и словарей нижнелужицкого языка для середины XIX в. см. уже в (Broniš 1854).

inslav

[1650] н.-луж.: *babki*, *baby*[8] ‘Siebengestirn’ (Hórnik 1876: 29)[9];

[1721] в.-луж.: *cżeczżeranz* ‘die Gluckhenne am Himmel’ (Matthaei 1721: Register); *cż*, как указывает автор, соответствует немецкому твёрдому *tsch*;

[1721] в.-луж.: *wězda*, *planetska wězda*, *khóměta*, *nebeske zwěratow kówo* (Swětlik 1721: разделы St., Pl., Co., Z. – Stella, Planeta, Cometes, Zodiacus);

[1728] в.-луж.: *cżeczżeranz*, *kosy* (Biblia 1728: 1179; «Won cżini *Cżeczżeranz* a *kossy*, kotry scżjemnoscze rano…» – из перевода на верхнелужицкий Библии Мартина Лютера);

[1761] н.-луж.: *babi* ‘Siebengestirn’[10], *gwězda*, *gwězdka* ‘Stern’ (Hauptmann 1761: 177, 185);

[1772] в.-луж.: *čečeranc* (Pful 1878: 135; цит. предложение из проповеди «Palaty šćěpowc» пастора и поэта Ю. Меня (Jurij Mjeń): «Skerje *čečeranc* na wysokim połodnju skhadźeć»);

[1796] н.-луж.: *forman*, *babi*, *gwěsdi pód połudńa*, *jutschne gwěsdi*, *jutschńiza* (Bóze Pißmo 1796 [Иов 9:9, 38:7, 31, 32]: 532, 553: «Won gotujo togo *formana* na ńebju, a togo Oriona, a te *babi* a te *gwěsdi pód połudńa*»; «Ako mě te *jutschne gwěsdi* schikne gromaże chwalachu, a juskachu schikne Bóże žischi?»; «Možosch ti te wěsdi tich *babow* gromadu swěsasch? Abo tu wěsdu togo Oriona roswěsasch? <…> Možosch ti tu *jutschńizu* naprótk spórasch k swojomu zasu? Abo togo *formana* na ńebju sjogo žischimi huwjascž?»).

В дальнейшем астронимы в лужицкой лексикографии фиксируются в ряде словарей начиная с 40-х годов XIX в. Например, в верхнелужицко-немецком словаре К. Бозе[11]: *cżeczżeranz* ‘die Gluckhenne’, *kosy* ‘der Orion’, *zernicżka* ‘Morgenstern’ (Bose 1840: 8, 25, 56); в немецко-сербском словаре Я.А. Смолера: *baby* ‘Siebengestirn’, *čečeranc* ‘Orion’, *jutrničk*a, *jutnička*, *zernička* ‘Morgenstern’, *hwjezda, hwježka* ‘Stern’ (Smoleŕ 1843: 93, 100, 121, 126)[12]; в словаре нижнелужицкого языка пастора из Тшадова Г.Ю. Своры: *baby* ‘Plejaden; Siebengestirn’, *gwėsda* ‘Stern’, (te) *kosse* ‘das Gestirn Orion’, *jutschniza* ‘Morgenstern’ (Zwahr 1847: 4, 106, 141, 166)[13].

---

[8] Выделение курсивом отдельных номинаций в оригинальных текстах принадлежит, как правило, авторам статьи.

[9] Примечательно здесь определение котбусского диалекта, из которого извлечен материал, как «языка вандалов», данное автором, пастором Я. Хойаном, в названии рукописи старейшей из известных нижнелужицких грамматик (с приложением словаря): «Linguae Vandalicae ad dialectum districtus Cotbusiani formandae aliqualis conatus».

[10] Со ссылкой на этот источник о лексеме *babi*, а также о наименовании *kósy* ‘Орион’ как о субстантивах pluralia tantum см. (Broniš 1862: 109).

[11] Правда, современник считал, что рукопись словаря как подготовительного этапа для создания «вендского» этимологического лексикона принадлежит Я.А. Смолеру, см. (Jordan 1841: 16).

[12] Можно предположить, что *baby* из н.-луж., а *čečeranc* – из в.-луж.

[13] Оценивая через несколько десятилетий посмертно изданный труд Г.Ю. Своры, В. Шуленбург в предисловии к своей монографии о лужицком фольклоре и народной культуре отметил, что автор «простым представлением нижневендского языка

inslav

Во втором томе фольклорного сборника, опубликованном Я.А. Смолером совместно с Л. Хауптом в 1843 г., также представлены несколько астронимов и их значения: *fórman* ‘Wagen’, *kosy* ‘das Haar der Berenice’, в.-луж. *jutrnička*, *jutnička* ‘Morgenstern’, *wečornička* ‘Abendstern’ и н.-луж. *jutnička* ‘Morgenstern’ (Haupt, Smoleń 1843: 271). В статье 1848 г. Я.А. Смолер приводит фактически тот же ряд номинаций, однако с несколько иными значениями: *kósy* ‘Coma Berenices’, *jutrnička* ‘Lucifer’, *wječornička* ‘Hesperus’, *zernička* ‘Venus’ (Smoleń 1848: 223).

Семантические девиации в астронимимической лексике славянских языков, обусловленные разного рода контаминациями и перекрестным дефинированием, широко представлены в исследованиях по славянской народной астрономии XIX–XX вв. Примером может служить упомянутое выше название *kosy,* которое обычно связывается с созвездием Орион, но может относиться к малоизвестному в традиционной культуре созвездию Волосы Вероники (*das Haar der Berenice* = *Coma Berenices*).

В качестве одной из иллюстраций в малой грамматике верхнелужицкого языка Я.А. Смолер приводит всё ту же номинацию *čećeranc* ‘der Orion’ (Schmaler 1852: 48), а в более поздней статье относит её к корням с неясной этимологией (Smoleń 1855: 107). Объективную (для того времени, конечно) критику по поводу соотнесения астронима и созвездия высказывал уже в 1859 г. М. Росток: а) «Lépje znaje naš njewučeny lud na njebju we plejadach, w tutej hromadcy, w tutym čećiku hwězdow, swojeho *čečeranca*, a we *kosach* Oriona, kotrehož tři horne a tři delne skoro dwaj prawokutnaj nuhlej tworja»; б) «<...> a *čeć* znate serbske słowo, dha wotkhadza *čečeranc* z ćěmnosće zaso na swětło, nima pak so *čečeranc*, ale *čećeranc* pisać», – а в подтверждение своей мысли приводит далее примеры сравнения номинаций созвездий в переводах Библии на немецкий и лужицкий языки (Rostok 1859: 21–22)[14]. В дополнение к приведённым Я.А. Смолером названиям Венеры М. Росток приводит номинацию *pastyrska hwězda*.

Необходимо также упомянуть научно-популярную статью К.А. Фидлера «Mlóčnica», в которой автор приводит внешнее описание Млечного Пути, его строение и созвездия, через которые он проходит (Fiedler 1859). Кроме переводных греческих названий созвездий (или калек) *mlóčnica* ‘Milchstrasse’, *dešćowne hwězdy* ‘Regengestirn’[15], *žłobik* ‘Krippe’[16] (Fiedler 1859: 14, 17), есть и оригинальные лужиц-

в своем словаре, несмотря на “легион ошибок” [der Legion von Fehlern] и “печальный” [traurigen] стиль письма, добросовестно внес существенный вклад в знания о фольклоре» (Schulenburg 1882: V).

[14] Об астронимах в некоторых славянских переводах Библии см. (Авілін 2015: 27–29); специально о славянских переводах подробно писал Т. Левашкевич (Lewaszkiewicz 2012: 535–551).

[15] Здесь – звёздное скопление Гиады.

[16] Нем. *Krippe* ‘ясли’ или *Krippe im Krebs* ‘ясли в [созвездии] Рака’, как несколько позже дефинирует К.Б. Пфуль (Pful 1866: 1048), – калька греческого астеризма «Ослята и Ясли», который известен также под названием «Улей». Сам объект представляет

inslav

кие, однако с недостаточно точной идентификацией созвездий: *čečeranc* ‘Орион’[17], *baby* ‘Plejaden: «Ta najwjetša hwězda bjez nimi – Alciona – so we wšědnym žiwjenju přeco pata, te tamne *kurjatka* mjenuja»’ (Fiedler 1859: 17), *kosy* ‘Coma Berenices’ (Fiedler 1859: 15, 17).

Следующим важным этапом фиксации и в определённом смысле началом формирования терминологических тезаурусов, в том числе астронимического, стал выход в 1866 г. словаря верхнелужицкого языка (нижнелужицкие термины в словаре отмечены особо) К.Б. Пфуля (Pful 1866). Известно, что в подготовке издания участвовали некоторые деятели Матицы Сербской, а часть материалов была заимствована из ранее изданных словарей Ю. Светлика («Vocabularium Latino-Serbicum», 1721 г.), К. Бозе («Wendisch-deutsches Handwörterbuch», 1840 г.), А. Френкеля («De originibus linguae Sorabicae», 1693–1696 гг.) и др., о чем в предисловии пишет автор, упоминая также коллег, которые ему помогали[18].

В словаре зафиксированы следующие названия звёзд и созвездий (в скобках ссылка на страницы): *baby* (4; указывается, что наименование из словаря Я.Э. Смолера, а на с. 1054 – что это нижнелужицкий астроним[19]); *běłosta* ‘Milchstraße’ (13); *čećeranc* «lěpje dyžli *čečeranc*, Plejaden, Siebengestirnm auch *baby*» (72, 1061), *čećeranc* «wumaž Orion» (1061); *dešćownicy* ‘Hyaden’ (1063)[20]; *dnjownica*, *dnjownička*, *dźenica* ‘Morgenstern’ (115, 184); *hadadźeržnik* ‘Schlangenhalter’ (194)[21]; *jutnica*, *jutnička* ‘Morgenstern’ (227, 241[22]); *klečeń* ‘Herkules’ (1075); *kosa* ‘Haar der Berenice’ (275); *kosy* ‘Coma Berenices’ (277); *kosy* ‘Orion’ (1078, н.-луж.); *mjecki* ‘Perseus mit dem Medusenhaupte’ (1087)[23]; *mlóčnica*, *njebjeski puć* ‘Milchstraße’ (373); *sewjernica* ‘Polarstern’ (1111); *pastyńska hwězda* ‘Venus’ (1095)[24]; *psownica* ‘Sirius’ (1106); *switnica*, *switnička*, *swětnica* ‘Morgenstern, Phosphorus’ (693[25]); *štyrihozdźe*, *štyri hozdźe*

собой рассеянное звёздное скопление M44 в зодиакальном созвездии Рака, который в греческой, а затем и в римской мифологии ассоциировался с кормушкой (яслями), из которой едят ослы – две близкие звезды созвездия. Собственно луж. *žłobik* может также означать ‘лоток’.

17 В соответствии с описанием.

18 Подробнее см. (Bura 2017).

19 «*Baby, DŁ. auch čećeranc*», где *DŁ.* – ‘delnjołužiski’.

20 Гиады (сестры – нимфы дождя): греч. Ὑάδες ‘дождь’; ср. также *Regensterne* ‘дождевые звёзды’ и аналогичное пол. *dżdżownice*.

21 Змееносец/Змеедержец: греч. Ὀφιοῦχος, лат. *Anguitĕnens*. Впоследствии в словаре (Rězak 1920: 830) приводится просто как *had*, что вызывает недоумение.

22 С указанием на *Katholische Kirchenlieder* (католические гимны) и словарь «Swótlik Wörterbuch», то есть (Swětlik 1721).

23 В словаре Ф. Резака этот астроним приводится в качестве наименования созвездия Персея (Perseus mit dem Medusa) для словарной статьи *Medusa* (см. ниже), хотя собственно Медуза – это несколько звёзд в созвездии Персея.

24 Скорее всего, астроним из более ранней публикации М. Ростока; см. выше.

25 С указанием на бытование астронима в регионе города Хойерсверды (Hoyerswerda, в.-луж. Wojerecy) в земле Саксония.

inslav

‘Pegasus im Joche’ (729, 1119[26]); *třiróžk* ‘Triangel’ (750)[27]; *wječornička* ‘Hesperus’ (227); *wóz* ‘der grosse Bär’ (881); *wozyčk* ‘der kleine Bär’ (1125); *wowčeŕska hwězda* ‘Abendstern’ (227); *zernička* ‘Morgenstern’ (1011[28]); *žłobik* ‘Krippe im Krebs’ (1048).

В этом ряду наименований созвездий выделяется единичное *mjecki* ‘Perseus mit dem Medusenhaupte’ (Pful 1866: 1087), соответствия которому в семантическом плане не найдены, ср. соответствующую статью в этимологическом словаре Х. Шустер-Шевца с разветвлённой вариативностью лужицких номинаций и совершенно иной семантической базой (Schuster-Šewc 1983: 917–918).

Отдельно следует отметить наименования иных астрономических объектов: а) планет: *khodźica* ‘Planet’ (1082), *kralowc* ‘Jupiter’ (1078), *podwobručka* ‘Saturn’ (1098); б) кометы: *błudzica* (29), *prutata hwězda* (571), *włosaćica* ‘Haarkomet’ (800); и даже в) астероида *hwězdojca* ‘Asteroid’ (1071).

Обращает на себя внимание уже отмеченная выше вариативность в соотнесении номинации и реального звёздного объекта популярной в литературе триады *čečeranc – baby – kosy.*

Со второй половины XIX в. в верхнелужицких календарях для домашнего пользования «Krajan. Katolska protyka za Hornju Łužicu» приводятся некоторые астрономические события с их описанием, в частности такие, как затмения Солнца и Луны, приводимые на начальных страницах, см., например, (Krajan 1868), или прогнозы астрологического характера о влиянии планеты Марс на погоду в текущем году (Krajan 1869: V). Среди астрономической терминологии находятся названия Млечного Пути (*mlóčžnica*, *młóčžna droha*), зодиака (*zwěrjatnik*), зодиакальных созвездий: *boran*, *byk*, *dwójnikaj*, *knježna*, *kozoróžk*, *law*, *waha*, *rak*, *rybje*, *schkorpion*, *tsělnik*, *wódny muž* (Krajan 1869: VI).

В средневековой «Хронике Кулова» дважды встречаются записи о наблюдении комет с наименованиями описательного характера *wulka hwězda*, *wulka rjana hwězda*: «1468 bě na njebju *wulka hwězda* widźecź a tajka horcota bě, zo so hola zapali»; «1811 <...> We septembrje tohosamoho lěta bě na njebju *wulka rjana hwězda* (*komet*) widźecź» (Schneider 1878: 15, 48).

В эти же годы появляются публикации, в которых описываются народные представления лужичан о звёздном небе. Так, некоторые верования и запреты,

---

[26] С указанием «Rostok, botanische Namen» (речь, по всей видимости, о «Справочнике по ботанике», над которым М. Росток начал работать в 1839 г.). Нем. *Pegasus im Joche* ‘Пегас в ярме’ – астеризм, который стал особенно популярным с появлением в 1795 г. одноименного стихотворения Ф. Шиллера. Можно предположить, что наименование *štyri hozdźe* ‘четыре гвоздя’ (которое позже встречается также в иных источниках; см. ниже) вызвано ассоциацией с четырьмя звёздами созвездия, т. н. Большим квадратом Пегаса.

[27] Калька с лат. *triangulum*.

[28] Наименование в этом виде заимствовано из небольшого учебного словарика М. Горника (Hórnik 1863: 53); в форме *zernicka* с суффиксом *-ic-* его приводит Э. Кёлер в монографии по современной автору истории Верхней Лужицы (Köhler 1868: 148).

inslav

связанные с Луной, приводятся в сборнике лужицкого фольклора Э. Веккенштедта, ср., например: *Wenn dicht bei dem Monde ein Stern steht, so bricht binnen drei Tagen ein Feuer aus* [Если рядом с Луной стоит звезда, в течение трёх дней вспыхнет пожар][29] (Veckenstedt 1880: 445).

Народная астрономия в фольклоре нижнелужицкого региона Шпревальд (Spreewald) в сборнике 1880 г., а несколько позже с привлечением соответствующих материалов Верхней Лужицы описывается В. фон Шуленбургом (Schulenburg 1880; 1882). Необходимо отметить, что автор прожил три года в регионе Шпревальда и, судя по материалам, которые публикуются на немецком языке, достаточно хорошо был знаком с тогдашними живыми диалектами нижнелужицкого языка; позже выучил и верхнелужицкий. Кроме собственно традиционных представлений о Солнце, Луне и звёздах, легендах о Большой Медведице и Млечном Пути, в сборниках, естественно, приводятся и народные названия созвездий. Ср., например, перекликающееся с опубликованным Э. Веккенштедтом, но значительно более развёрнутое нижнелужицкое предание о связи Луны с пожарами, а также о Луне и Солнце:

> *Bei zunehmendem Monde steht ein kleiner Stern nahe demselben. Wenn er, was nicht immer der Fall ist, spannenweit bei abnehmendem Monde entsernt steht und entsernt sich wieder weiter, so gibt es zwei bis drei Tage nachher Brand. Wo das immer ist, kann man nicht wissen, es gibt ja viel Brand in der Welt…. Wenn Sonne und Mond zusammenstehen, geräth die Saat nicht, auch nict bei Neumond. Wenn Sonne und Mond zusammenkommen, haben die Alten gesagt, soll es Unglück geben; eins muß dann herunterfallen* [Рядом с растущей Луной стоит маленькая звезда. Если же, что бывает не всегда, она стоит от убывающей Луны на расстоянии пяди и удаляется дальше, через два-три дня будет пожар. Никогда не знаешь, где это, в мире много пожаров... Когда Солнце и Луна стоят вместе, семя не прорастает, даже когда Луна новая. Когда Солнце и Луна сойдутся, говорили древние, будет несчастье; кто-то из них упадёт] (Schulenburg 1880: 273).

Широко известные в славянской традиции представления о звёздах в качестве душ людей, и в частности об особом (сниженном) статусе души некрещёного ребёнка, также представлены в народных верованиях Нижней Лужицы:

> *Es ist sein eine alte Rede: die Todten, die gestorben sind, haben ihr Licht am Himmel, das sind die Sterne, oder: die todten Kinder sind die Sterne am Himmel, die nicht getauften sind die Bude. Wenn ein kleines Kind stirbt und es bleiben etliche nach, so sagt man, nach den Sternen sehend: "Siehe, da ist dein Brüderchen am Himmel". Es heißt auch: jeder Mensch hat sein Licht am Himmel, wenn er stirbt, geht es aus* [Есть старая поговорка: умершие имеют свой свет в небе, это звёзды, или: умершие дети – это звёзды в небе, некрещёные – <тёмные> каморки[30]. Когда умирает маленький ребёнок, и остаётся несколько других, <один

[29] Здесь и далее переводы авторов.

[30] Ср.: «Вологодский крестьянин… считал, что умершие некрещеные дети живут в "тёмном месте и белого света не видят"» (Толстой 1995: 152).

inslav

другому> говорит, глядя на звёзды: «Смотри, в небе твой братишка». Это также означает: у каждого человека есть свой свет на небе, и когда он умирает, <его свет> гаснет] (Schulenburg 1880: 272–273).

Здесь же представлено красочное (с явным тяготением к литературности) описание Млечного Пути [*teškowa droga*], по которому улетают птицы:

Alle Zugvögel, die in der Nacht fortfliegen, fliegen nach der Bahn, daß sie wissen, wo sie hin sollen; das hat der liebe Gott so eingerichtet. Je später hin, desto mehr dreht sich die Bahn, weil die Vögel auch verschiedene Bahnen haben. Wie sich die Vogelbahn stellt, so ziehen die Vögel fort. Wenn die Störche von uns wegfliegen, steht sie von Mitternacht nach Mittag. Während sie wegziehen, dreht sich die Bahn immer mehr gegen Abend, und wenn sie sich wendet, von Mittag gegen Abend, ziehen die Schwalben fort. Ebenso steht die Vogelbahn wieder, wenn die Vögel wiederkommen; sie dreht sich jedes Jahr um [Все перелётные птицы, улетающие ночью, летят по дороге, которую они знают, где им нужно быть; Бог так устроил. Чем позже вы идёте, тем более крутит <ваша> дорога, и у птиц тоже разные дороги. Как расположена птичья тропа, так и птицы направляются <по ней> дальше. Когда аисты улетают от нас, она направлена с севера на юг. По мере их удаления дорога всё более и более поворачивает к западу, а когда она поворачивает с юга на запад, улетают ласточки. Точно такое же направление птичья дорога <имеет> вновь, когда птицы возвращаются; <и так> она поворачивает каждый год] (Schulenburg 1880: 272)[31].

С точки зрения астронимии интерес представляют некоторые народные нижнелужицкие названия созвездий, приводимые В. фон Шуленбургом, и их описания, такие как: «Das Siebengestirn heißt te *sydym babki*, die sieben Weiber, auch *wóz*, Wagen, die Häuschen kleiner Sterne te *wojcki*, Schäfchen, die Milchstraße *teškowa droge* [Большую Медведицу называют *sydym babki*, семь женщин, а также *wóz*, повозка; домики маленьких звёзд это *wojcki*, овечки; Млечный Путь *teškowa droge*]» (с пояснением: «So in Burg, eigentlich wol *ptaškowa droga* [так и в Бурге, где ещё *ptaškowa droga*]»; Schulenburg 1880: 272).

Обращает на себя внимание впервые отмеченная номинация *wojcki* [овцы] без прямой дефиниции, но с описанием – *die Häuschen kleiner Sterne*, *Schäfchen*, которая позже была интерпретирована А. Мукой (Muka 1928: 909) как звёздное скопление Плеяды[32]; при этом он объясняет это название аналогией с «семью *бабками*» Плеяд: «Sedym *babki* und sedym *wójcki*» (Muka 1928: 396); именно в таком значении этот астроним вошёл в научный оборот.

В комментариях к фольклорным текстам В. фон Шуленбург приводит н.-луж. наименование кометы *přut*, а также метеора *plon* (Schulenburg 1880: 272[33]).

---

[31] Соответствующие представления хорошо известны в соседней польской этнокультуре, см.: (Авілін 2015: 271).

[32] К этому мнению присоединился позднее В. Купишевский, см.: (Kupiszewski 1974: 99).

[33] *Plon* как «огненный змей» упоминается также в нескольких легендах во втором сборнике, см.: (Schulenburg 1882: 49–51).

inslav

Второй сборник лужицкого фольклора 1882 г. дополнен некоторыми новыми комментариями, а также другими названиями созвездий и верованиями о них. Он же содержит сказки о звёздном принце со звездой во лбу и о дубе, по которому старик поднимается на небо: «Der Sternprinz» и «Die Himmelseiche» (Schulenburg 1882: 27–30, 37). Последний сюжет известен по достаточно распространённой у славян легенде (сказке), с тем отличием, что старик взбирается на небо по гороховому / бобовому стеблю.

Автор приводит также иные зафиксированные им народные верования лужичан, среди которых: а) запрет указывать пальцем на Солнце, Луну или звёзды, чтобы не выколоть глаза Богу; б) представление о том, что из-за столкновения Солнца и Луны бывает сильная гроза; в) предсказание: в том месяце, на который одновременно пришлись солнечное и лунное затмения, бывает влажная погода; г) примета: когда Луна стоит достаточно высоко и её рога обращены вверх, будут холода; д) предсказание: появление кометы [*přut* или *gwězka z přutom*] предвещает войну; е) примета: идущий с севера на юг Млечный Путь [*taškowa dróga*] обещает хорошую погоду и др. (Schulenburg 1882: 167–168).

Порядок появления на небе звёзд, которым должен руководствоваться крестьянин при завершении животноводческого дня, отражён в следующей записи из Шпревальда:

> *Wenn abends der erste Stern zu sehen ist, muss der Gänsehirte seine Gänse nach Hause treiben; wenn der zweite, der Schweinehirte seine Schweine; wenn der dritte, der Schäfer seine Schafe. Und wenn der vierte Stern zu sehen ist, muss der Viehhüter sein Rindvieh nach Hause treiben* [Когда вечером появится первая звезда, пастух должен отогнать своих гусей домой; когда вторая – свинопас своих свиней; когда третья – овчар своих овец. А когда появится четвёртая звезда, пастух должен отогнать свой скот домой] (Schulenburg 1882: 167).

В этом же нижнелужицком регионе зафиксировано распространённое в самых разных этнокультурах мира верование о падающей звезде как символе смерти человека:

> *Wenn einer sterben soll, so "thut" abends ein Stern herunterfallen und steht man anderen Morgens früh auf, so sieht man ihn wieder an den Himmel hinaufflie-gen* [Когда кто-то вот-вот умрёт, вечером падает звезда, а когда <ты> встанешь следующим утром, то увидишь, как она снова взлетает в небо] (Schulenburg 1882: 112)[34].

[34] Отмечен и более редкий вариант, а именно «звезда – свеча»: когда звезда-свеча гаснет, умирает и человек (Náměstek 1906: 8). Представление о звёздах, символизирующих души людей, рассматривается В. фон Шуленбургом также в небольшой статье 1892 г. на немецком материале, где в качестве одного из примеров приводится песня о трёх умерших дочерях вдовы, которые летят в виде падающих звёзд: «Es flogen drei Sterne wohl über den Rhein, / Es hatt' eine Wittwe drei Töchterlein. / Die eine sterbte, es Abend war…» [Три звезды летели над Рейном, / У вдовы было три дочки. / Одна умерла, был вечер...] (Schulenburg 1892: 376–377).

inslav

Оригинальный вариант легенды о созвездии Большая Медведица (*forman*)[35] из региона Шпревальд автор так же, как и все тексты, приводит на немецком языке, но с некоторыми нижнелужицкими номинациями:

> Der *forman*, Fuhrmann hat vier Räder und drei Pferde und nahe beim mittelsten Pferde ist der Kutscher. Und wenn der Kutscher mal auf das jüngste Pferd springen wird, dann "wird" der jüngste Tag (*sudny dźěń*). Mal ist der Kutscher gefahren und fuhr mit dem hinteren rechten Rade [von der Seite des Kutschers aus] an die Hölle an und darum steht das Rad noch (6 Zoll) seitwärts gerückt. Denn die Axe ist krumm gefahren [<О названии> *forman:* у фурмана есть четыре колеса и три лошади, и рядом со средней лошадью <стоит> кучер. И когда кучер запрыгнет на самую молодую лошадь, то придёт Судный день. Однажды кучер ехал и задним правым колесом <со стороны кучера> заехал в ад, и поэтому до сих пор колесо сдвинуто вбок на 6 дюймов – потому что ось <повозки> пошла криво] (Schulenburg 1882: 167).

Некоторые из записанных в Лужице и впервые опубликованных В. фон Шуленбургом названий созвездий и связанных с ними верований встречаются позднее в различного рода исследованиях ряда учёных, в частности чешских, см., например, (Machal 1891: 61[36]), но особенно в работах А. Черны (Černý 1889) с последующими переизданиями, в том числе на польском языке (Černý 1893; 1896; 1901), которые позднее широко цитировались в научной литературе (см. выше). Краткое описание лужицких представлений о небесных объектах со ссылками на В. фон Шуленбурга и А. Черны приводит в выпуске «Łużyczanie» своего незаконченного этнографического компендиума А. Фишер (Fischer 1932: 107–108).

Несколько вариантов верхнелужицких номинаций Венеры, обусловленных её восприятием как утренней или вечерней звезды, встречаются в ежемесячном религиозном и культурно-общественном журнале «Pomhaj Bóh!»: *rańscha hwězda*, *jutrna hwesda*, *wjeczorna hwězda* (Pomhaj Bóh 1893: 56; 1895: 186). Такого же рода наименования для Венеры, а также названия некоторых созвездий приводит в немецкоязычной грамматике верхнелужицкого языка 1895 г. Ю. Краль: *jutrnička, jutrna hwězda* 'Morgenstern', *baby*, *kosy* 'Siebengestirn' (Kral 1895: 196, 216).

Ряд верхнелужицких астронимов содержится в добавлениях к словарям в серии статей писателя и культурного деятеля Я. Радисерба-Вели: *sewjernička* 'Polarstern', *sydomhwězdnješko (čećerjanc)* 'Plejaden' (Radyserb 1895: 109, 121); *Bože kurjata* 'Siebengestirn', *čeŕwjena hwěžka* 'Mars', *blěda hwěžka* 'Saturn', *pasterska hwěžka* 'Abendstern', *běły puć* 'Milchstrasse', *stajna abo stejata hwěžka* 'Polarstern',

---

[35] Значение определяется по приписке «*forman*: Siebengestirn» с отсылкой к нижнелужицкой территориальной единице Brama (*Brahmo* в оригинале) / Brahmow – тогдашнему муниципалитету Шпревальда.

[36] Ещё позднее в известном труде его будет цитировать Н. Янкович (Јанковић 1951: 150).

inslav

zhubjena hwěžka ‘*Sternschnuppe* (= метеор)’ (Radyserb-Wjela 1906[37]: 4, 9, 11, 13); *běła dróha*, *njebjeska*, *swjata dróha*, *Bělopuć* ‘Milchstraße’, *čerwjena hwězda* ‘Planet Mars’ (Radyserb-Wjela 1909: 119, 120); *baby* ‘Siebengestirn’, *kosy* ‘Orion’, *štyri hozdźe* ‘Pegasus im Joche’ (Radyserb-Wjela 1913: 84, 86, 89).

В начале XX в. в Лужице продолжилось активное формирование фонда терминологической лексики на основе словарной интерпретации лексики местных говоров (в том числе собственных записей собирателей), а также рецепции словарных и литературных источников различного рода. В 20-х годах выходят из печати новые лексикографические труды, а именно словари верхне- и нижнелужицкого языков А. Муки 1920 и 1921–1928 гг. и словарь верхнелужицкого языка Ф. Резака 1920 г.

В небольшом сербско-немецком / немецко-сербском словаре А. Муки приводятся следующие астронимы: *čečeranc* ‘Siebengestirn (Pleiades oder Ursa Major)’; *jutnica*, *zernička* ‘Morgenstern’ (Muka 1920: 6, 26, 121). В такого же рода словаре верхнелужицкого языка, также опубликованном в 1920 г., находятся астронимы *jutnica, zernička* ‘Morgenstern’, *sewjernica* ‘Polarstern’, *čečeranc* ‘Siebengestirn’, *mlóčnica* ‘Milchstrasse’ (Mucke 1920: 26, 121, 83, 6, 46). Значительно больше наименований звёзд и созвездий представлено в двух весьма объёмных выпусках[38] словаря нижнелужицкого языка, вышедших в Петрограде (1921 г.) и Праге (1928 г.) – нередко с указанием на ранее опубликованные источники: *baby*, *babki* ‘die Plejaden, das Siebengestirn, Плеяды’ («wiźiš tam *babki* na ńebju?»); *wjacornicka* ‘der Abendstern ist der hellstew Stern’ («*wjacornicka* jo nejźbytšejša gwèzda»); *jutšna gwězda*, *jutrna gwjazda*, *jutšna*, *jutšnica* ‘der Morgenstern’; *kósy* ‘das Sternbild das Orion <…>, косари (созвездие)’; *gwězda se cysći*[39], *gwèzdki padaju* resp. *lětaju*, *gwězdnica* ‘Sternschnuppen, метеор’; *gwězda z pšutom* ‘der Komet’ (Muka 1921: 6, 7, 105, 344, 345, 559, 683); *ńebjaski wóz* ‘der Wagen’; *wjacornicka*, *wjacorna gwězda* ‘der Abendstern’ (Muka 1928: 891, 965); в этот же выпуск включены в качестве заглавных наименования созвездий, извлечённые, возможно (ссылки на источник отсутствуют), из фольклорных сборников В. Фон Шуленбурга (см. выше): *wojcki*, *sedym babki*, *ptaškowa droga* (Muka 1928: 270, 396, 909).

С верхнелужицким словарём пастора, писателя и переводчика Ф. Резака ситуация обстоит несколько иначе. Как отмечает Т. Левашкевич, в целом вполне позитивно оценивая этот весьма объёмный и насыщенный разнообразным материалом лексикографический труд[40], в словаре «jednak znajduje się wiele sztucznych

---

[37] В предисловии к этой статье автор писал: «Wšitke su wote mnje z ludowych wustow zběrane, radna kopica hišće w žanym serbskim słowniku njesteji. Je pak jich wěsće hišće wjele wjacy w rěči našeho luda» (Radyserb-Wjela 1906: 3).

[38] В последующих переизданиях – тома 1–3.

[39] Ср. бел.: «Калі падала звезда, казалі, што душа з Чысца вышла» (Авілін 2015: 168; зап. автора).

[40] Примечательно, что в немецком названии присутствует определение «encyklopädisches».

inslav

jednostek leksykalnych» (Lewaszkiewicz 2018: 299). Более того, подавляющее большинство приведённых автором астронимов с такими же значениями присутствуют в ранее изданном словаре К.Б. Пфуля, среди них: *dešćownicy*, *had* ‘Schlangenträger’, *jut(r)nica*, *jutnička*, *kralowc*, *mlóčnica, podwobručka, psownica, sewjernica, switnica*, *štyrihozdźe*, *štyri hozdźe*, *pastyŕska hwězda, prutata hwězda*, *wječornička*, *włosaćica, wowčeŕska hwězda, wozyčk*, *zernička*, *žłobik* (Rězak 1920: 5, 132, 441, 531, 534, 589, 664, 676, 729, 747, 778, 811, 830, 876, 1009).

Новизна некоторых номинаций также вызывает сомнения, например, *čerwjena hwězda, běłopuć*, *njebjeska* / *swjata* / *běła* / *dróha* (Rězak 1920: 649, 664) – все встречаются в работе (Radyserb-Wjela 1909: 119, 120). Не совсем ясно и соотнесение номинации *jutrońca* ‘Morgenstern’ с Венерой (Rězak 1920: 1009), так как в другом месте автор указывает, что это *jutrońca* «vgl. Ostern» (Rězak 1920: 676); ср. в ранее опубликованной статье М. Роли: «*jutrońca (?) = jutrowna swěca*; *ty sedźiš kaž jutrońca*» (Róla 1877: 94).

Отмечаются единичные богемизмы, что вполне может быть связано с учёбой автора в 1881–1884 гг. в пражской Лужицкой (Сербской) семинарии, где он уже переводил с чешского языка на верхнелужицкий, ср.: *kurjatka*[41] и *pastyŕska* (= *wowčeŕska*) *hwězda* (Rězak 1920: 5, 745)[42]. В словаре верхнелужицкого языка автор использует номинации для Плеяд, известные в нижнелужицком и чешском (ср. в словаре А. Муки): *baby*, *babki*, *sedmhwězdnješko*[43] (Rězak 1920: 745).

Трудно определить, вполне ли натуральны для верхнелужицкого явные кальки с немецкого либо латинского: *psowja hwězda* ‘Sirius’, *hwězda-přewodnica* ‘Leitstern’ (Венера), *wóz na njebju* ‘Himmelswagen’, *wolacy* ‘Boot’[44] (Rězak 1920: 5, 192, 479, 516, 620, 876). Также автор указывает на название Млечного Пути *romska droha* ‘Milchstrasse’ (Rězak 1920: 664), которое имеет прямую аналогию в польской традиции. Среди популярных и известных астронимов в словаре есть номинации *wóz* ‘grosser Bär’ и *kosy* ‘Orion’ (Rězak 1920: 132, 720).

Верхнелужицкий астроним *čećeranc*, *čečeranc* автор словаря относит то к Плеядам, то к созвездию Волосы Вероники (Rězak 1920: 422, 441). Типологически сходная ситуация наблюдается в середине XIX – начале XX в. с астронимом *Волосожар*/*-ы* (распространённым по преимуществу в украинских говорах)

---

[41] Впрочем, в этой огласовке наименование уже фиксировалось К.А. Фидлером (см. выше).

[42] Словосочетание *wowčeŕska hwězda* со значением ‘вечерняя звезда’ вошло уже в словарь К.Б. Пфуля (см. выше). Что касается собственно чешских лексем, то небезынтересно, что обе использованы переводчиком Й. Бачкорой (J.M. Bačkora) в чешском 1842 г. переводе романа Ф.В. Булгарина «Иван Выжигин»: «Tady je Čuban-džuldus (*hwězda pastýřská*), která označuje čas, kdy se stáda příháněji s pole w auly, a kdy wyháněji na pastwu. Tu hle Urkar (divoký beran)» – с примечаниями к *hwězda pastýřská* – «Krasoranj», a Urkar – «Plejady, jinak kwočna s kuraty, *kurátka*» (Bulharin 1842: 29; *курсив авторов*).

[43] Но ср. *sydomhwězdnješko* (*čećerjanc*) ‘Plejaden’ (Radyserb 1895: 109, 121).

[44] Волопас: греч. Βοώτης ‘пахарь (на волах)’ > лат. *Boōtēs*.

inslav

либо, в других славянских традициях, – с *Косами*: исследователи, не соотнося номинацию с реальным объектом на звёздном небе, отождествляли её по семантике главной лексемы словосочетания с известным греческим (через латинский) названием созвездия *Coma Berenices* / Волосы Вероники.

Ниже представлены две таблицы, в которых астронимы верхне- и нижнелужицого языков сгруппированы по вариативности наименований звёзд и созвездий, а также в хронологическом порядке упоминания в источниках.

Таблица 1.

Варианты наименований звёзд и созвездий в лужицких языках

	Верхнелужицкий	Нижнелужицкий
Pleiades	*cżeczżeranz* (1721, 1728, 1840) *čečeranc* (1772, 1865/66, 1920) *čečeranc* (1852, 1865/66) *čečeranc* (1859)	*baby* (1650, 1847, 1865/66, 1921/28) *babki* (1650, 1921/28) *babi* (1761, 1796) *sydym babki* (1880), *wojcki* (1880)
Orion	*kosy* (1728, 1840, 1865/66) *kosa* (1865/66)	(*te*) *kosse* (1847) *kosy* (1865/66, 1921/28)
Ursa Major	*wóz* (1865/66, 1889) *forman* (1889)	*forman* (1796, 1882) *wóz* (1880) *ńebjaski wóz* (1921/28)
Ursa Minor	*wozyčk* (1865/66)	
Venus	*zerniczka* (1840) *zernička* (1863, 1865/66, 1920) *zernicka* (1868) *jutrnička* (1843) *jutnička* (1843, 1865/66) *jutnica* (1843, 1865/66, 1920) *jutrna hwesda* (1895) *dnjownica* (1843, 1865/66) *dnjownička* (1843, 1865/66) *dźenica* (1843, 1865/66) *pasłyrska hwězda* (1865/66, 1920) *switnica* (1865/66) *switnička* (1865/66) *swětnica* (1865/66) *rańscha hwěsda* (1893) *hwězda-přewodnica* (1920)	*jutschńiza* (1796) *jutnička* (1843) *jutschniza* (1847) *jutřnica* (1885) *jutšna gwězda* (1921/28) *jutrna gwjazda* (1921/28) *jutšna* (1921/28) *jutšnica* (1921/28) *jutšna gwězda* (1921/28)
Hesperus	*wečornička* (1843) *wječornička* (1865/66) *wowčeŕska hwězda* (1865/66, 1920) *wječžorna hwěsda* (1893)	*wjacornicka* (1921/28) *wjacorna gwězda* (1921/28)

inslav

Polarstern	*sewjernica* (1865/66, 1920)	
Sirius	*psownica* (1865/66, 1920) *psowja hwězda* (1920)	
Milchstraße	*běłoſta* (1865/66) *mlóčnica* (1865/66, 1869, 1920) *mlóčzna droha* (1869) *njebjeski puć* (1865/66) *romska droha* (1920)	*ptaškowa droga* (1880) *teškowa droge* (1880)
Komet	*błudzica* (1865/66) *prutata hwězda* (1865/66, 1920) *włosaćica* (1865/66, 1920)	
Planet	*kralowc* ‘Jupiter’ (1865/66, 1920) *podwobručka* ‘Saturn’ (1865/66, 1920)	
Прочие	*dešćownicy* ‘Hyaden’ (1865/66, 1920) *hadadźeržnik* ‘Schlangenhalter’ 1865/66) *had* ‘Schlangenträger’ (1920) *klečeń* ‘Herkules’ (1865/66) *mjecki* ‘Perseus’ (1865/66, 1920) *štyrihozdźe* ‘Pegasus im Joche’ (1865/66, 1920) *štyri hozdźe* ‘ibid.’(1865/66, 1920) *třiróžk* ‘Triangel’ (1865/66) *wolacy* ‘Boot’ (1920) *žłobik* ‘Krippe im Krebs’ (1865/66, 1920)	

Таблица 2.

Хронология фиксаций лужицких астронимов

	Верхнелужицкий язык	Нижнелужицкий язык
1650		*babki, baby*
1721	*cżeczżeranz*	
1728	*cżeczżeranz, kosy*	
1761		*Babi*
1772	*čečeranc*	
1796		*babi, forman, jutschńiza*
1840	*cżeczżeranz, kosy, zerniczka*	
1843	*baby, čečeranc, fórman, jutnička, jutrnička, kosy, zernička*	
1843	*jutnička, jutrnička, wečornička*	*jutnička*
1847		*baby, jutschniza, (te) kosse*
1859	*baby, dešćowne hwězdy, čečeranc, kurjatka, mlóčnica, paſtyrska hwězda, žłobik*	
1863	*zernička*	

inslav

1865	*běłoſła, błudzica, čečeranc, čečeranc, dešćownicy, dnjownica, dnjownička, dźenica, hadadźeržnik, jutnica, jutnička, klečeń, kosa, kosy, kralowc, mjecki, mlóčnica, njebjeski puć, paſtyrska hwězda, podwobručka, prutata hwězda, psownica, sewjernica, štyrihozdźe, štyri hozdźe, swětnica, switnica, switnička, tříróžk, wječornička, włosaćica, wowčeŕska hwězda, wóz, wozyčk, zernička, žłobik*	*baby, kosy*
1868	*zernička*	
1869	*mlóčžna droha, mlóčžnica*	
1880		*sydym babki, wojcki, wóz, ptaškowa droga teškowa droge*
1882		*Forman*
1889	*forman, wóz*	
1893	*rańscha hwěsda, wječžorna hwěsda*	
1895	*jutrna hwesda*	
1895	*sewjernička, sydomhwězdnješko (čećerjanc)*	
1906	*běły puć, blěda hwěžka, Bože kurjata, čeŕwjena hwěžka, paſterska hwěžka, ſtajna / ſtejata hwěžka*	
1909	*běła dróha, běłopuć, čeŕwjena hwězda, njebjeska / swjata dróha*	
1913	*baby, kosy, štyri hozdźe*	
1920	*čečeranc, had, hwězda-přewodnica, jutnica, psowja hwězda, romska droha, wolacy, wóz na njebju, zernička*	
1921/1928		*babki, baby, jutrna gwjazda, jutšna, jutšna gwězda, jutšnica, kósy, ńebjaski wóz, wjacornicka, wjacorna gwězda*

Представленный материал указывает на следующие характерные особенности астронимической лексики верхне- и нижнелужицких языков: в целом она соответствует западнославянским астронимическим системам, в частности польской и отчасти чешской, что представляется совершенно естественным в свете территориальной близости и исторического развития этих языковых конгломератов. Необходимо особо отметить уникальные фиксации, характерные только для лужицкой астронимии, например *wojcki* с не вполне ясной семантикой, а также весьма вероятные (и также уникальные) кальки, массово представленные в словаре Ф. Резака, что, безусловно, требует продолжения разысканий в архивах диалектных материалов лужицких языков. И последнее: при едва ли не сплошь прозрачной семантике представленных наименований специального этимологического освещения с привлечением новой лексической и этнокультурной фактографии иных славянских языков требуют отдельные астронимы, в частности *čečeranc*, *mjecki* и нек. др.

inslav

Источники и литература

Авілін 2015 – *Авілін Ц.В.* Паміж небам і зямлёй: этнаастраномія. Мінск, 2015.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Белый цвет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под редакцией Н.И. Толстого. Т. 1 (А–Г). Москва, 1995. С. 151–154.

Јанковић 1951 – *Јанковић Н.* Астрономија у преданьима, обичајима и умотворинама срба. Београд, 1951.

Младенова 2006 – *Младенова Д.* Звездното небе над нас. София, 2006.

Biblia 1728 – BIBLIA, To je, Zyłe Szwjate Pißmo Stareho a Noweho Zakona, predy do njemskeje, wot D. Mertena Luthera, njetko pak do horneje Lužiskeje ßerskeje recze se wschitkej ßwjernosczu a prozu wot Njekotrych Evangeliskich Prjedarjow pscheložena. Budeschin, 1728.

Bose 1840 – *Bose C.* Wendish-deutsches Handwörterbuch: nach dem Oberlausitzer Dialekte. Grimma, 1840.

Bóze Pißmo 1796 – To Bóze Pißmo Starego Testamenta, kótareż do teje serskeje Rézi, ak ße hokoło Choschobusa namakajo. Choschobusu, 1796.

Broniš 1854 – *Broniš K.W.* Mitteilungen aus einem alten Wörterbuch der niederlausitzisch-serbischen (wendischen) Mundart // Jahrbücher für slawische Literatur, Kunst und Wissenschaft. Neue Folge, Bd. II. Bautzen, 1854. S. 331–344, 537–556.

Broniš 1862 – *Broniš K.W.* Delnjołužiske substantiva pluralia tantum // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. Zwjazk III (9, 10). Lětnik XV. Budyšin, 1862. S. 108–109.

Bulharin 1842 – *Bulharin F.* Iwan Wyžihin: powjdka zábawná a poučná. Častka II. Praha, 1842.

Bura 2017 – *Bura R.* Słownik K. B. Pfula jako źródło wiedzy na temat rozwoju dziewiętnastowiecznej leksyki górnołużyckiej // Pro Lusatia. Tom 15–16. Opole, 2017. S. 34–49.

Černý 1889 – *Černý A.* Mythiske bytosće łužiskich Serbow // Časopis Maćicy Serbskeje. Zwjazk IX. Lětnik XLI–XLV. [= Zw. 77–86]. Budyšin, 1888–1892. S. 73–130.

Černý 1893 – *Černý A.* Mythiske bytosće łužiskich Serbow I. Budyšin, 1893.

Czerny 1896 – *Czerny A.* Istoty mityczne Serbów łużyckich // Wisła: miesięcznik geograficzno-etnograficzny. T. X. Warszawa. S. 54–97; также отд. изд.: Istoty mityczne Serbów łużyckich. Warszawa, 1901.

Fiedler 1859 – *Fiedler K.A.* Mlóčnica // Časopis Maćicy Serbskeje. Zwjazk III. Lětnik III. Budyšin, 1859. S. 14–20.

Fischer 1932 – *Fischer A.* Etnografja słowiańska. Zesz. 2. Łużyczanie. Lwów; Warszawa, 1932.

Gładyszowa 1960 – *Gładyszowa M.* Wiedza ludowa o gwiazdach. Wrocław, 1960.

Haupt, Smoleŕ 1843 – *Haupt L.*, *Schmaler J. E.* Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz = Próznicki Serskego ludu we górejcnych a dołozenijch Łużycach. Bd. 2. Grimma, 1843.

Hauptman 1761 – Nimsko-dolnjoserbski słownik J. B. Hauptmannoweje śišćaneje gramatiki z rukopisnymi pśipiskami = Deutsch-niedersorbisches Wortregister. [nach 1761].

Hórnik 1863 – *Hórnik M.* Słownik k "Čitancy" // Čitanka: Mały wubjerk z narodneho a nowišeho pismowstwa hornjołužiskich Serbow. Ze serbskoněmskim słownikom = Ausgewählte Lesestücke aus der oberlausiztisch-wendischen Literatur. Budyšin, 1863. S. 1–58.

Hórnik 1876 – *Hórnik M.* Jan Chojan, jeho rukopis a delnjoserbske słowa w nim // Časopis Maćicy Serbskeje. Lětnik XXXIX. Budyšin, 1876. S. 21–60.

Jakubaš 1954 – *Jakubaš F.* Hornjoserbsko-němski słownik / Obersorbisch-deutsches Wörterbuch. Budyšin, 1954.

Jordan 1841 – *Jordan J.P.* Grammatik der wendisch-serbischen Sprache in der Oberlausitz: im Systeme Dobrowsky's abgefaßt. Prag, 1841.

Köhler 1868 – *Köhler E.* Die Geschichte der Oberlausitz vom Jahre 1815 bis zur Gegenwart. Görlitz, 1868.

inslav

Krajan 1868 – Chronologiste znamjenja a liczby lěta 1868 // Krajan: katolska protyka za Hornju Łužicu na lěto 1868. Budyšin, 1868.

Krajan 1869 – Krajan: katolska protyka za Hornju Łužicu na lěto 1869. Budyšin, 1869.

Kral 1895 – *Kral J.* Grammatik der Wendischen Sprache in der Oberlausitz. Bautzen, 1895.

Kupiszewski 1974 – *Kupiszewski W.* Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu. Warszawa, 1974.

Lehmann-Nitsche 1932 – *Lehmann-Nitsche R.* Das Sternbild der kosy (Sensen) oder kosniki (Mäher) // Oberschlesier. T. 14. 1932. S. 522–524.

Lewaszkiewicz 1980 – *Lewaszkiewicz T.* Propozycje leksikalne w Słowniku Režaka // Lětopis, 27/1. Bautzen, 1980. S. 47–54.

Lewaszkiewicz 2012 – *Lewaszkiewicz T.* Problem przekładów Biblii na języki ludowe w świecie słowiańskim (na tle europejskim) // Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci. Poznań, 2012. S. 535–551.

Lewaszkiewicz 2016 – *Lewaszkiewicz T.* Łużyckie materiały językowe w Atlasie języka i kultury ludowej Wielkopolski // Język w regionie, region w języku / Prace Instytutu filologii polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań, 2016. S. 63–77.

Lewaszkiewicz 2017 – *Lewaszkiewicz T.* Czesko-łużyckie kontakty językowe od X/XI do XXI wieku // Bohemistyka, (4). Poznań, 2017. S. 359–382.

Lewaszkiewicz 2018 – *Lewaszkiewicz T.* Dolnołużyccy i górnołużyccy pisarze, publicyści, tłumacze i redaktorzy jako językoznawcy i kodyfikatorzy łużyckich języków literackich // Славянская микрофилология / под ред. А.Д. Дуличенко и М. Номати. Sapporo; Tartu, 2018. С. 291–302. [Slavica Tartuensia XI; Eurasian Studies XXXIV.]

Linde 1807–1814 – *Linde S. B.* Słownik języka polskiego. T. I–VI. Warszawa, 1807– 1814.

Lotze 1855 – *Lotze H.* Überreste der alten Mythologie in der wendischen Lausitz. Von J.E. Schmaler (Überſetzt aus dem Casopois Towarstwa Macicy Serbskjeje 1848. pagg. 217 ff.) // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde. 3. Göttingen, 1855. S. 109–115.

Machal 1891 – *Machal H.J.* Nákres slovanského bájesloví. Praha, 1891.

Materiały 1985 – *Kolberg O.* Materiały do etnografii Słowian zachodnich i południowych. Cz. 1: Łużyce. T. 59/I. Wrocław; Poznań, 1985.

Matthaei 1721 – *Matthaei G.* Wendische Grammatica. Budissin, 1721.

Mucke 1920 – *Mucke E.* Hornjoserbski Přiručny Słownik. Po Kralowym rukopisu a swojich zapiskach. Budyšin, 1920.

Muka 1920 – *Muka A.* Serbsko-němski a němsko-serbski přiručny słownik. Budyšin, 1920.

Muka 1921 – *Muka A.* Słownik dołnoserbskeje rěcy a jeje narěcow. I (A–Narski). W Freibergu w Sa. (Словарь Нижне-лужицкого языка / сост. проф. Эрнест Мука). Петроград, 1921.

Muka 1928 – *Muka A.* Słownik dołnoserbskeje rěcy a jeje narěcow. II (O–Z). (Словарь Нижне-лужицкого языка и его наречий). Praha, 1922.

Náměstek 1906 – *Náměstek J.* Hwěsdźiczki // Zahrodka: Přiłoha Serbskich Nowin. Čo. 2. Budyšin, 1906. S. 8.

Pful 1866 – *Pful Kř.B.* Łužiski serbski słownik (Lausitzisch-wendisches Wörterbuch). Budyšin, 1866.

Pful 1878 – *Pful Kř.B.* Z lěta 1772 // Časopis Maćicy Serbskeje. Lětnik XXXI. Zeš. I. Budyšin, 1878. S. 134–136.

Pomhaj Bóh 1893 – Pomhaj Bóh. Lětnik 3. Czišło 14. Budyschin, 1893.

Pomhaj Bóh 1895 – Pomhaj Bóh. Lětnik 5. Czišło 47. Budyschin, 1895.

Radyserb 1895 – *Radyserb J.* Dodawki k serbskemu słownikej // Časopis Maćicy Serbskeje. Lětnik XLVIII. Budyšin, 1895. S. 103–121.

Radyserb-Wjela 1906 – *Radyserb-Wjela J.* Zběrka přirodowědnych mjenow z přiswojnikom // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. Lětnik LIX. Zešiwk I. Budyšin, 1906. S. 3–14.

inslav

Radyserb-Wjela 1909 – *Radyserb-Wjela J.* Barbowne přidawniki k wěcnikam // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. Lětnik LXII. Zešiwk I. Budyšin, 1909. S. 116–122.

Radyserb-Wjela 1913 – *Radyserb-Wjela J.* Naše mnohotki (pluralia) // Časopis Maćicy Serbskeje. Lětnik LXVI. Zešiwk I. Budyšin, 1913. S. 84–90.

Rězak 1920 – *Rězak F.* Němsko-serbski wšowědny słownik hornjołužiskeje rěče / Deutsch-wendisches encyklopädisches Wörterbuch der Oberlausitzer Sprache. Bautzen, 1920.

Rostok 1859 – *Rostok M.* Porjedźeńka // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. Lětnik XII. [= Zw. 3, 3/4]. Budyšin, 1859. S. 20–22.

Róla 1877 – *Róla M.* Drobnostki z luda // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. Lětnik XXX. Zešiwk I. Budyšin, 1877. S. 93–102.

Schmaler 1852 – *Schmaler J.E.* Kleine Grammatik der serbisch-wendischen Sprache in der Oberlausitz. Budyšin, 1852.

Schulenburg 1880 – *Schulenburg W.* Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Leipzig, 1800.

Schulenburg 1882 – *Schulenburg W.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Schulenburg 1892 – *Schulenburg W.* Seele und Stern // Niederlausitzer Mitteilungen. Band 2. Lubeu, 1892. S. 376–377.

Smoleŕ 1843 – *Smoleŕ J. E.* Njemsko-Serski Słownik. Z wuložen̨om powsìtkomneho Serskeho prawjepisanja / Deutsch-Wendisches Wörterbuch. Mit einer Darstellung der allgemeinen wendischen Rechtschreibung. Budišin, 1843.

Smoleŕ 1848 – *Smoleŕ J.E.* Powostanki ze starodawneho nabóžnistwa w serbskich Łužicach // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. I. Lětnik. Zeš. I. Budyšin, 1848. S. 217–223.

Smoleŕ 1855 – *Smoleŕ J.A.* Ćěmne korjenje a woteznate slowa w serbšćinje // Časopis Towařstwa Maćicy Serbskeje. Lětnik VIII. [= Zw. 2]. Budyšin, 1855. S. 104–109.

Schneider 1878 – *Schneider F.* Khrónika Kulowa, města a farskeje wosady. Z mnohimi powjescźemi ze serbskoho a susodnoho němskoho kraja. Budyšin, 1878.

Schuster-Šewc 1983 – *Schuster-Sewc* H. Historisch-etymologisches Worterbuch der oder- und niedersorbichen Sprache. Bd. 12. Bautzen, 1983.

Swětlik 1721 – *Swětlik J.H.* Vocabularium Latino-serbicum, to yo Maczenskich Swówow, na serbsku rutž yżewoženo. Budischin, 1721.

Veckenstedt 1880 – *Veckenstedt E.* Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.

Zeman 1967 – *Zeman H.* Słownik górnołużycko-polski / Hornjoserbsko-pólski słownik. Warszawa, 1967.

Zwahr 1847 – *Zwahr J.G.* Niederlausitz-wendisch-deutsches Handwörterbuch. Spremberg, 1847.

inslav

А.А. Алексеев
(Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург)

Заметка к Житию Мефодия, 15

В свое время Т.А. Иванова обратила внимание на сообщение жития Мефодия о том, что в последний период своей жизни при участии двух-трех грамотных учеников Мефодий перевел полностью все книги с греческого на славянский, за исключением Маккавейских[1]. Упоминание при этом Маккавейских книг не оставляет сомнений в том, что в общем речь идет о Библии. Отсутствие сегодня среди славянских рукописей этих переводов позволяет делать вывод, что труд Мефодия погиб. На эту же позицию позже встал Б.Н. Флоря[2] в своем тщательном комментарии по кирилло-мефодиевскому вопросу. Эта в целом разумная оценка не решает, однако, всех возникающих в данном случае вопросов.

Действительно, упоминание в источнике Маккавейских книг говорит о том, что предметом обсуждения является Библия. Но какая ее часть? Дело в том, что полного библейского корпуса Септуагинты в греческой рукописной традиции не существовало. В эпоху Евсевия Кесарийского (260–340) и несколько позже в Кесарии Приморской в скриптории, учрежденном Оригеном (185–254), находились созданные им гекзаплы, т. е. практически полный свод греческих текстов Ветхого Завета. На этой базе там в IV–V вв. были изготовлены три больших кодекса – Синайский, Александрийский и Ватиканский, включившие в себя Ветхий и Новый Завет в более или менее полном объеме. Перед арабским завоеванием Палестины в 638 г. Синайский кодекс был отправлен в монастырь на Синае, где сохранялся и получил свое название, тогда как два другие оставались в императорском дворце в Константинополе. Около 1308 г. Александрийский кодекс был перенесен в Александрию патриархом Константинопольским Афанасием II[3], а третий вывезен в 1438 г. на Ферраро-Флорентийский собор императором Иоанном VIII Палеологом († 1448) вместе со многими другими рукописями, по всей вероятности, в видах спасения при неизбежном падении города[4], что и свершилось в 1453 г. С 1475 г. этот кодекс является собственностью Ватикана.

Однако по прихоти судьбы полный библейский кодекс стал господствующей формой текста в латинской традиции Вульгаты уже в 716 г., когда в Нортумбрии

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.2

1 *Иванова Т.А.* У истоков славянской письменности (к переводческой деятельности Мефодия) // Культурное наследие Древней Руси. Москва, 1976. С. 24–27.

2 *Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 168–169.

3 *Skeat T.C.* The collected biblical writings of T.C. Skeat / introduced and edited by J.K. Elliott. Leiden; Boston. Brill, 2004. P. 119–121.

4 *Skeat.* The Collected biblical writings. P. 232–234.

inslav

на основании рукописей итальянского происхождения был изготовлен Codex Amiatinus, который стал образцом для всей последующей традиции[5]. Предполагается, что своим происхождением он связан с деятельностью замечательного своей ученостью Кассиодора Сенатора (485–580), который долгие годы провел в Равенне как администратор при дворе готского короля и при этом неоднократно посещал императорский дом в Константинополе, где находились тогда два или три полных греческих кодекса. Позже в своем имении Vivarium на юге Италии он основал ученый монастырь и написал весьма компетентный труд о Вульгате Иеронима[6]. В эпоху императора Карла Великого епископы-богословы Алкуин (735–804) и Теодульф (750–818) придали однотомной латинской Библии, можно сказать, нормативный характер. В парижском университете Сорбонны в XIII–XIV вв. эта книга стала учебником, для уменьшения объема и стоимости ее переписывали мелким шрифтом и без полей. При этом само лат. *biblia* как существительное жен. рода ед. числа (а не ср. рода мн. числа, как в греческом языке) впервые отмечено лишь в 20-е гг. XV в. в благочестивом трактате «Подражание Христу» Фомы Кемпийского (Thomas à Kempis, De imitatione Christi)[7]. Оно способствовало закреплению в сознании новой концепции полной Библии. Но печатное издание Гутенберга 1453–55 гг. еще не имело титульного листа, лишь с середины 80-х гг. XV века издатели вводят заглавие Textus biblie или Biblia. О трудности в восприятии единой Библии говорит заглавие ее неудачного перевода в Новгороде с латыни в конце XV века – «книга сія глаголемая библіа, рекше обѣихъ завѣтовъ вѣтхаго и новаго» (ГИМ, Синод. 915). Первое печатное издание полной греческой Библии было осуществлено лишь в 1518 г. в Венеции Альдом Мануцием, на него ориентировались издатели Острожской библии у славян.

Таким образом, представление о Библии как большой книге, включающей в себя установленный список текстов, является анахронизмом для эпохи Мефодия. Рукописная традиция Септуагинты обнимает более двух тысяч рукописей, все они, кроме названных выше трех, содержат лишь часть современного библейского корпуса, к тому же большей частью они назначены для богослужебного использования (псалтырь, паремийник). Но среди них выделяется сравнительно устойчивая по составу группа списков, обнимающая Пятикнижие, три следующие книги (Иисуса Навина, Судей, Руфь), а также четыре книги Царств и Маккавеев (либо три, либо все четыре). Этот комплекс книг представляет историю Израиля от сотворения мира до Римской империи, своего рода священную историю. В каталоге Альфреда Ральфса[8]

---

[5] См.: *Meyvaert P.* Bede, Cassiodorus, and the Codex Amiatinus // Speculum. 1996. Vol. 71, no. 4. P. 827–883.

[6] См.: *Jones L.W.* Cassiodorus Senator. An Introduction to Divine and Human Readings. New York, 1946.

[7] *Blaise A.* Lexicon latinitatis Medii Aevi. Turnholti, 1925, s. v.

[8] *Rahlfs A.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für des Septuaginta Unternehmen. Berlin, 1914.

inslav

к нему относятся рукописи 64, 71, 74, 91, 98, 106, 188, 120, 125, 134, 384, созданные в X–XIV вв. Писания ветхозаветных пророков и книги премудростей рассматривались в эту эпоху как комментарии и толкования к этому историческому и законодательному (особенно в случае книги Второзакония) корпусу. Можно легко допустить, что именно такого состава греческий кодекс был в руках Мефодия, когда он взялся за свой перевод и «прѣложи въ бързѣ въса книгы въса испълнь развѣ макавѣи»[9].

Совершенно не случайно, что сборник библейских книг, изготовленный в Новгороде в XV веке (собрание Ундольского, РГБ, фонд 310, № 1), содержит в своей первой части именно эту подборку 12 названных книг с их последовательной нумерацией[10]. Его составитель, известный новгородский книжник Иван (Ивашко) Черный, подвергся гонениям и бежал в Литву накануне начала работы над Геннадиевской библией[11]. Возможно, что ориентация на канон печатной латинской Вульгаты подтолкнула новгородского владыку, весьма склонного к разоблачению еретиков, на преследование книжника. Кроме того, нужно принять во внимание, что списки Восьмикнижия вовсе не редкость в славянской рукописной традиции и отчасти сохраняют следы первоначального мефодиевского перевода[12]. Есть также основания думать, что получившая широкое распространение у восточных славян Толковая палея, содержащая Восьмикнижие и четыре книги Царств с толкованиями (известна в 26 списках)[13], возникла на базе древнего мефодиевского перевода, подвергшегося значительным переделкам при дополнении толкованиями. Лингвистический и текстологический анализ этого источника еще ожидает исследователя. Со своим названием *палея* от греч. παλαιὰ (διαθήκη) «ветхий (завет)» этот сборник выступает как полноценный представитель Ветхого Завета.

---

[9] Так в древнейшем списке жития. См.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 197.

[10] Указано еще пять южнославянских списков такого состава, созданных в XVI в. См.: *Mathiesen R.* Handlist of manuscripts containing Church-Slavonic translations from the Old Testament // Polata Knigopisnaja. № 7. Nijmegen, 1983. P. 139.

[11] См.: *Дробленкова Н.Ф.* Иван Черный // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Л., 1988. С. 303–304; Библия Матфея Десятого 1507 года. Т. 2. Исследование и материалы / издание подготовили А.А. Алексеев, А.Е. Жуков, Ф.В. Панченко. СПб., 2020. С. 190–191.

[12] См. их каталог и замечания о связи с первоначальным мефодиевским переводом: *Пичхадзе А.А.* К истории четьего текста славянского Восьмикнижия // ТОДРЛ. Т. 49. 1996. С. 10–21.

[13] См.: *Алексеев А.А.* Палея в системе хронографического жанра // ТОДРЛ. Т. 57. 2006. С. 25–32.

inslav

М. Б. Бергельсон
(НИУ ВШЭ),
А. А. Кибрик
(Институт языкознания РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

Аляскинский русский как письменный[1]

Славянские литературные языки демонстрируют целую гамму разнообразных отношений с другими стратами (идиомами) в пределах одного языка (просторечием, говорами, языком фольклора).
Толстой 1988, с. 4

Одной из основных научных тем Никиты Ильича Толстого было исследование языковых, стилистических и ареальных особенностей литературных славянских языков (см, например, Толстой 1988). Настоящая статья может рассматриваться как небольшой вклад в изучение оригинальной и малоисследованной разновидности письменного русского языка конца XIX – начала XX в.

1. Аляскинский русский

Начиная со второй половины XVIII в. и вплоть до 1867 г. Аляска была «заморской колонией» Российской империи. После продажи российских территорий Соединенным Штатам Аляска не сразу, но стала территорией, а спустя почти век (в 1959 г.) и штатом США. Тем не менее русское влияние и сейчас ощущается в разных аспектах местной жизни. Русское политическое, экономическое и религиозное (в том числе и после 1867 г.) присутствие России на Аляске оказало значительное влияние на культуру, язык, топонимику и повседневный образ жизни в этом регионе. В частности, в колониальный период на территориях, где местное население взаимодействовало с русскими промышленниками, купцами, администраторами и священниками, сформировался и успешно функционировал *аляскинский русский* (АР) – особый контактный вариант русского языка.

Возникнув как результат торгово-экономических контактов и последующей колонизации во второй половине XVIII в., АР стал родным языком для детей, рождавшихся в смешанных русско-алеутских (позже – русско-эскимосских) семьях. Такие семьи возникали по мере того, как Российско-Американская компания (РАК), став представителем Российского государства на Аляске,

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.3

[1] Оцифровка источников и формирование корпуса документов с превращением его в базу данных осуществляется в рамках Большого проекта НИУ ВШЭ «Речевые практики российского общества: профессиональная и социокультурная перспективы», финансируемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021–2022 гг. Исследование А.А. Кибрика выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

inslav

Рис. 1. Основные места распространения аляскинского русского во второй половине XIX в.

нанимала и привозила туда из России работников-мужчин на основе долговременных контрактов. В XIX в. люди, происходившие из таких семей, получили название «креолов», а начиная с 1821 г. этот термин был закреплен в документах РАК как особый статус с присущими ему обязанностями и привилегиями, став фактически обозначением не столько этнической, сколько сословной группы; см. Питерская 2015. Значительная роль креолов в истории Русской Америки была описана во многих исторических и антропологических публикациях – см., например: Arndt 1996; Болховитинов 1997; Black 2004; Федорова 2015; Гринев 2009; Grinev 2011. Помимо происхождения, особая идентичность этой группы была обусловлена религией и языком. Наряду с православием, АР стал центральным компонентом этой идентичности, выделявшей данную группу в особую общность на протяжении более двух сотен лет. Потомки креолов смогли сохранить и донести до наших дней свое религиозное, культурное и языковое наследие несмотря на неблагоприятные условия господства английского языка и давления американской культуры. Во времена Русской Америки русский язык в той или иной форме звучал в разных частях Аляски, во всех локациях, где имело место российское присутствие. К наиболее освоенным русскими местам Аляски относятся Алеутские острова, острова Прибылова, Кенайский полуостров, Кадьякский архипелаг, нижнее течение реки Юкон и юго-восточная часть Аляски; см. карту на Рис. 1.

inslav

2. Аляскинский русский как бесписьменный

Наше исследование АР началось в 1997 г. как описание лексики одной разновидности АР, сохранившегося у старшего поколения жителей деревни Нинильчик на Кенайском полуострове – одного из трех поселений пенсионеров РАК, созданных в середине XIX в. Нами была собрана словарная база в тысячу лексических единиц, позднее превращенная в словарь (Bergelson et al. 2017), включающий уже более 2500 единиц, и сделано описание фонетической системы нинильчикского русского (Кибрик 1998; Bergelson, Kibrik 2010). С самого начала нам было понятно, что местный язык представляет собой языковую систему, которая должна быть описана в соответствии с ее внутренней структурой и только в таком качестве сопоставлена с тем, что нами было обозначено как «континентальный русский» (КР). Под этим термином мы понимаем русский литературный язык плюс все локальные формы русского языка, распространенные в Евразии[2].

Главными особенностями нинильчикского русского (НР) языка в сравнении с КР являются:

- в области фонетики: наличие фонемы /w/ и отсутствие фонемы /v/, почти повсеместная палатализация перед /i/, особая просодия;
- в области лексики: небольшое количество заимствований из языков коренных народов Аляски (нынешний словарь НР включает 2 слова, заимствованных из алеутского языка, 4 из атабаскского языка денаина, 12 из алютика – языка кадьякских эскимосов), наличие архаического слоя (КР XIX в.), наличие разных диалектных (северные, южные, сибирские диалекты) и социолектных слоев лексики, местные инновации;
- в области грамматики: упрощение в результате исходного контакта – полная потеря среднего и в значительной мере женского рода, утрата генитивной конструкции и частичное разрушение локативной, упрощение системы видовых противопоставлений;
- в области синтаксиса: конкатенации и цепочечные конструкции при полипредикации, отсутствие сложных именных групп с более чем одним атрибутивным членом.

По работам коллег (Daly 1985a; Krauss 1996; Golovko 2013) нам было известно о существовании локаций АР на Кадьякском архипелаге. В ходе экспедиций 2017–2019 гг. (см. Bergelson, Kibrik 2020b) мы побывали и на Кадьякском архипелаге и в ряде других мест, где нам удалось найти следы АР. Проведенные интервью позволили выявить некоторые лексические и фонетические отличия АР в его различных локальных разновидностях. Однако и данные, полученные в деревне Нинильчик, и данные из других локаций отражают последнюю стадию существования этого уникального русского идиома в устной форме, фиксируют

[2] Для анализа письменных документов мы также будем использовать термин «стандартный русский» (СР), подразумевая под этим стандартный письменный русский язык второй половины – конца XIX в.

inslav

случаи его использования несколькими людьми из последнего поколения носителей. Соответственно, современное состояние языка отличает:

- высокая степень индивидуального варьирования – *babróway shápka ~ bab'órnay shápka*;
- наличие калек с английского – *Ya lamáyus'* 'Я без гроша', ср. 'I'm broke';
- внутриязыковое развитие на основе заимствования, но без задействования морфологии – *Tón'i .. dawnó on na góru sk'idú* 'Тони давно уже махнул на гору со скоростью снегохода';
- затруднения при попытках элицитации сложных конструкций, например локативной конструкции с двумя атрибутами – 'in your old house' *w twayóm stáram~ .. stáray dom búl'i … w twayóm stáray .. d~ dom .. stáray damú ...dom* и замена сложноподчинённых предложений на цепочечные конструкции посредством конкатенации.

Естественно, что индивидуальное варьирование затрудняло описание фиксированной языковой системы НР. Мы изучали НР как устную форму методами полевого лингвистического анализа и социолингвистических интервью, и указанные выше особенности с неизбежностью ставили перед нами следующие вопросы:

– сталкиваемся ли мы с собственно системой или с ее *устной реализацией*, так как отсутствие сложного синтаксиса и обрывочные простые словосочетания наводят – в других исследовательских контекстах – именно на эту мысль;
– что из этих особенностей было присуще АР еще в период его становления, а что является признаком разрушения языка как инструмента коммуникации (Daly 1985b) и свидетельствует о языковой аттриции или неполном усвоении АР у последнего поколения его носителей в Нинильчике.

Для того чтобы ответить на эти вопросы, нам необходимо было найти значительно более ранние свидетельства АР, то есть какие-то письменные документы того периода, когда он еще сохранял черты укорененного средства коммуникации, лингва франка взаимодействий креолов и владевших им представителей автохтонных народов с российскими и европейскими колонизаторами и между собой. Если бы такие документы существовали, то их анализ мог бы помочь ответить на оба вопроса. Возможность подобных находок нельзя было исключать по следующим причинам.

Во-первых, русский язык представлен на Аляске в разных формах. Таковых насчитывается пять (ср. классификацию в Krauss 1996):

1. Региональный вариант континентального русского языка (КР), на котором говорили русскоязычные подданные Российской империи: служащие РАК, работавшие по контракту; морские офицеры, священники.
2. Собственно АР – родной язык нескольких поколений креолов, где НР является его частным случаем, дошедшим до нас в большом количестве устных языковых данных – см. Бергельсон, Кибрик 2020 о различии форм 1 и 2.
3. Многочисленные (до тысячи слов в алеутском, около семисот в алютике и денаина) заимствования из АР и КР в автохтонные языки Аляски – см. Krauss 1996; Kari 2021; Шеина, Сидорина 2020; Bergelson, Kibrik 2021.

inslav

4. Русский (церковнославянский) язык православных богослужений.
5. Псалмы и молитвы на русском (церковнославянском) языке, исполняемые во время богослужений без понимания значения и структуры языковых единиц представителями коренных народов (атабасками, эскимосами), исповедующими православие.

Ясно, что с точки зрения фиксации и сохранения особенностей АР интерес представляют дошедшие до нас данные из пунктов 2 и 3. Зафиксированные в словарях (см. Kari 2021) русские заимствования отражают не только особенности рецепции русских фонем в автохтонных языках, но и то, как именно эти слова произносились креолами, говорившими на АР.

Во-вторых, из работ по истории и культуре Аляски – как периода Русской Америки, так и раннего американского периода (Black 2004) – было известно, что многие креолы были обучены грамоте и имели возможность писать по-русски. Количество таких «образованных носителей АР» было не так уж и мало. По свидетельствам историка культуры священника Майкла Олексы, даже в семидесятые годы XX в. в населенных пунктах о. Кадьяк можно было встретить потомков креолов, которые знали три языка – алютик (сугпиак), АР и английский – и умели писать на всех трех языках (Oleksa 1990; Bates, Oleksa 2011).

Таким образом, насущной задачей являлся поиск письменных документов в архивах.

3. Поиски письменных памятников

Проблема с локализацией и самих архивов, и направлений поиска в них состояла в необходимости четко представлять потенциальных авторов (и адресатов) документов, а также типы тех письменных источников, которые могли бы дать информацию именно по АР. Ясно, что носители регионального варианта КР получали образование и писали именно на КР. Но и креолы – ученики церковно-приходских школ на Аляске, не говоря уже о тех, кого отправляли учиться в Иркутск и Санкт-Петербург, учились писать по правилам стандартного русского языка того времени. Иными словами, они говорили на АР и – в той или иной степени – умели писать на стандартном КР того времени. Именно конкуренция разных форм существования русского языка на Аляске представляла собой проблему при поиске зафиксированных в письменной форме образцов АР.

В результате наших целенаправленных усилий в экспедициях 2019 и 2021 годов по работе в Архиве библиотеки университета Аляски в Фэрбэнксе и в архиве семинарии имени Св. Германа в г. Кадьяк нам удалось получить цифровые изображения около полутора тысяч документов, написанных на Аляске на русском языке в период между 1850 и 1950 годами. Мы ориентировались в том числе на информацию, содержащуюся в книге Андрея Знаменского (Znamenski 2003), о деятельности православных священников-миссионеров и их помощников из числа креолов во второй половине XIX – начале XX в. Вдохновленные

inslav

христианством и русской цивилизацией креолы-активисты брали на себя много функций, связанных с распространением и поддержанием православных обычаев и ритуалов на огромной территории. Именно они – носители АР, владевшие начатками русской грамоты и базовыми сведениями по православию, выступавшие как лидеры своих сообществ, – могли быть прототипическими авторами письменных текстов на АР. В поисках таких текстов (писем, дневников, любых других документов) мы и обратились сначала в Архив Православной семинарии имени Св. Германа на Кадьяке[3], а затем в Архив библиотеки Университета Аляски в Фэрбэнксе, где хранятся многочисленные документы по истории Аляски начиная с ее продажи и перехода во владение США. Бесценная помощь была оказана нам библиотекарем Архива в Фэрбэнксе – историком русского периода Аляски и собственно креолов Кэтрин Арндт – см., например, Arndt 1996. Она предоставила нам архивные материалы Аляскинской коммерческой компании (Alaska Commercial Company, далее – АКК), пришедшей на смену РАК и взявшей на службу бывших сотрудников РАК из числа креолов. Первые 30–40 лет после 1867 г. деловая переписка русских служащих компании с начальством и между собой велась на русском языке. Это были именно те материалы, которые мы искали – письменные тексты (письма, инвентарные списки, дневники приказчиков) на предположительно аляскинском русском языке, которые потенциально могли пролить свет на особенности этого идиома, уже невосстановимые из данных, полученных лингвистами в конце XX – начале XXI в. Ключевыми словами здесь являются «предположительно» и «потенциально», так как перед нами стояла задача выделить следующие три типа характеристик изучаемых документов, отличающих их от стандартного письменного КР:

- ошибки правописания, присущие не очень грамотному русскому письму конца XIX в.;
- особенности (прежде всего – синтаксические и дискурсивные), связанные с передачей на письме устной речи носителями преимущественно устного идиома, мало практиковавшимися в письменном модусе;
- особенности написания, отражающие фонетику, лексику и грамматику АР в той части, где имеют место отличия от КР.

Наша задача состояла в том, чтобы отфильтровать случаи из последней категории от первых двух. Тогда можно было бы сравнить полученные данные с имевшимися у нас описаниями современного нам нинильчикского русского и дополнить, расширить или уточнить это описание, поместив НР в более широкую картину АР как во временно́м, так и в пространственном измерении.

[3] В Архиве Семинарии имени Св. Германа нам помогала библиотекарь и преподаватель Семинарии Дарья Сафронова, за что мы ей искренне благодарны. Там также нашлись интересные материалы, в том числе путевые дневники священников-креолов – см. об этой категории документов ниже.

inslav

4. Собранный материал

Таким образом, в 2019–2021 годах мы совместно с еще одним членом экспедиционной команды – М.К. Раскладкиной – скопировали, а затем расшифровали большой массив личных и деловых писем, дневников и инвентарных записей, заложив тем самым основу для корпуса письменного АР и ввода в научный оборот значительного количества архивных документов[4].

Работа по расшифровке (распознаванию) рукописных текстов далека от завершения и в настоящее время продолжается. Однако полученные данные уже позволяют ответить на некоторые вопросы. Языковые особенности, представляющие интерес, относятся к двум типам явлений. Во-первых, это то, что непосредственно присутствует в тексте, как, например, характерные падежные формы, согласование по роду, видовые формы, диалектная лексика. Во-вторых, это вычисляемые признаки – фонетические особенности, отражаемые в использовании графем для передачи звучания устной речи. И, как уже упоминалось, главной проблемой здесь является возможность отличить неполную грамотность от собственно особенностей АР – с одной стороны, и упрощенный синтаксис, возможно присущий АР как контактному идиому, от наивной письменной фиксации устного модуса – с другой.

Для перевода рукописного документа в распознанный файл с максимальным сохранением особенностей написания данного автора нами была разработана инструкция по транскрибированию (переносу содержимого исходных документов в файл MS Word). Ниже приводятся выдержки из этой инструкции, отражающие те проблемы, которые возникают при попытке увидеть инвариант, скрытый за индивидуальными написаниями.

– В столбце «Текст на строке» средствами русского кириллического письма записываются все слова и все знаки в точности так, как они написаны в документе. То есть должны быть сохранены *орфография, пунктуация, строчные и заглавные буквы, разбиение на строки*.
– Так как нас интересуют ВСЕ случаи нестандартной (или неправильной) передачи на письме русских слов, то важно не пропустить то, что на письме может легко смешиваться; в первую очередь это пары **безударных** *а* vs. *о*, *и* vs. *е*, а также ъ vs. *ь*; в этих местах нужно быть особенно внимательными.

Рекомендация: сначала необходимо внимательно изучить документ, чтобы увидеть индивидуальные написания этих букв и то, насколько они противопоставлены для данного документа/автора. Однако очевидно, что будут встречаться (весьма нередко) случаи, когда с уверенностью различить эти графемы невозможно;

[4] В работе по расшифровке этих документов принимали участие студенты-лингвисты из НИУ ВШЭ, МГУ и других вузов, а также студенты-историки из НИУ ВШЭ; студенты НИУ ВШЭ под руководством М.Б. Бергельсон работали в рамках студенческого проекта «Digitalization, analysis, and publication of archival documents (19–20th centuries): Russian historical and cultural heritage in Alaska».

inslav

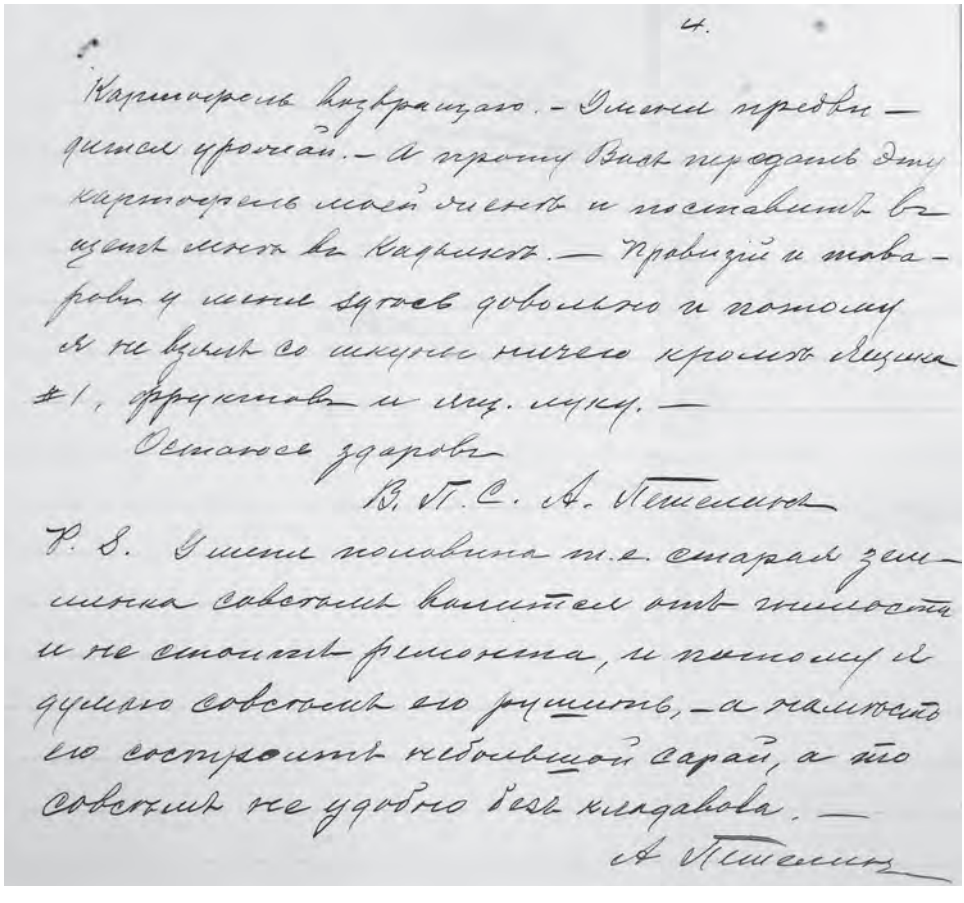


Рис. 2. Из письма Алекса Петелина

тогда необходимо прибегать к следующему методу: если не удается различить буквы *а* и *о*, то в этом месте ставится знак @; если *и* и *е*, то &; если ъ и ь, то #.

На рис. 2 приводится пример одного из писем.

Расшифровка письма Алекса Петелина дает результат, показанный в (1).

(1) *Картофель возвращаю. – У меня предви-*
дится урожай. – А прошу Васъ передать эту
картофель моей женѣ и поставитъ въ
щетъ мнѣ в Кадьякѣ. – Провизій и това-
ровъ у меня здѣсь довольно и потому
я не взялъ со шкуны ничего кромѣ ящика
#1, фруктовъ и ящ. луку. –
Остаюсь зд@ровъ
В.П.С. А. Петелинъ

inslav

P.S. У меня пол@вина т. е. старая землянка совсѣмъ валится от гнилости и не стоитъ ремонта, и потому я думаю совсѣмъ его рушить, – а намѣсто его состроитъ небольшой сарай, а то совсѣмъ не удобно безъ кладавова. – А Петелинъ

Алекс Петелин (1855–1915) относится к числу наиболее образованных и грамотных авторов наших документов из числа креолов – служащих Аляскинской коммерческой компании. Он вырос в г. Кадьяк, служил в пос. Катмай (1893–1903) до закрытия там магазина АКК, был православным активистом в своем сообществе и позже был возведен в сан священника и приписан к Афогнацкому приходу.

Его письмо демонстрирует владение и письменным синтаксисом (сложноподчиненные конструкции), и лексическими формулами типа *остаюсь здоровъ*, и принятыми на письме сокращениями (*В.П.С., P.S.*). Именно поэтому есть основания полагать, что его «ошибки» – это не ошибки, а отражение особого русского идиома – аляскинского русского. И в этом небольшом отрывке мы видим

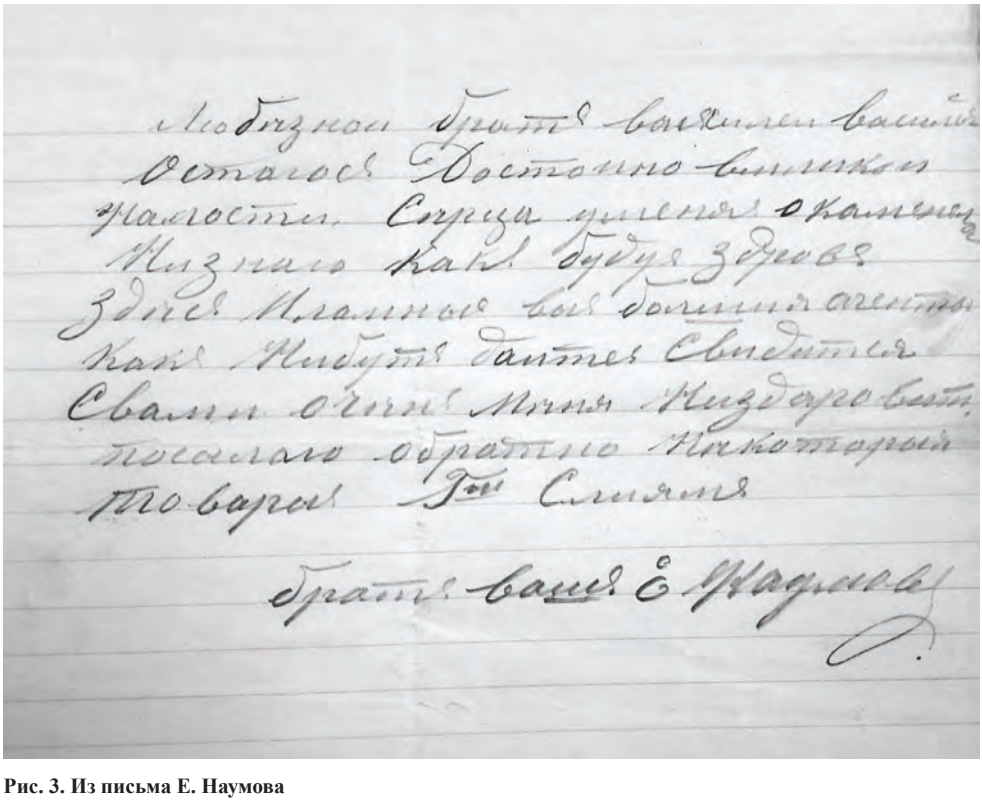


Рис. 3. Из письма Е. Наумова

inslav

некоторые особенности этого варианта русского языка, а именно замену женского рода на мужской – ***его (землянку)*** *рушить*, а также непоследовательную палатализацию в глагольных формах инфинитива – *прошу передать …* ***поставитъ****, думаю …рушить …* ***состроитъ***.

Но в нашем распоряжении имеются и документы совсем другого уровня грамотности, см. Рис. 3.

Расшифровка фрагмента из письма Е. Наумова дана в (2).

(2) *Любѣзнои брат# василеи васильеч*
Остаюс# Достоино вѣликои
жалости. Сѣрца уменя# о каменела.
Низнаю как# буду# здров#.
Здѣс# Иламны# вы# болшия агенты.
Как# Нибут# даите# Свидится
Свами очѣн# Мѣня Низдаровит.
Посылаю обратно Нѣкоторыя
товары# Г-н Слиям#
брат# ваш# Е Наумов#

Хотя текст, безусловно, написан на русском языке, с его пониманием могут возникать некоторые проблемы, в первую очередь с именами собственными. Написание слова *Иламны#* обозначает населенный пункт Илиамна (Илямна) на территориях атабаскского племени денаина, где находился пост (торговый пункт, или «одиночка») РАК. Словосочетание *Здѣс# Иламны#* должно переводиться как ‘здесь в Илиамне’.

Ситуация с передачей палатализованных и непалатализованных согласных на конце слов выглядит в письме Е. Наумова совершенно хаотично – невозможно приписать конечному знаку интерпретацию в виде ь или ъ, что, в полном соответствии с Инструкцией, отражено в расшифровке знаком #. Более того, некоторые слова, заканчивающиеся на гласную, тоже имеют после себя такой же знак.

Признаки АР наблюдаются не только в письмах, отчетах, инвентарных списках и в иной деловой коммуникации креолов – служащих АКК, но и в путевых дневниках некоторых аляскинских священников на службе РПЦ. По долгу службы они должны были проделывать длительные путешествия на байдарках по рекам в сопровождении переводчиков из числа коренных жителей или креолов, знавших один или более местных языков помимо русского, и вести дневник, описывавший их миссионерскую и пастырскую деятельность. Эти дневники содержат чрезвычайно интересные и важные антропологические, этнографические и топонимические данные, но также могут содержать указания и на то, что их автор был носителем АР (нередко священник сам происходил из креольской семьи), и фиксировать тем самым черты этого идиома. Часть фотокопий интересующих нас дневников была передана нам непосредственно профессором Знаменским, который до этого опубликовал отрывки из них в английском переводе (Znamenski 2003). Точная расшифровка всех особенностей написания русского

inslav

текста двух из них, которую мы осуществили в 2020–2021 гг., во-первых, показала присутствие и в них языковых «маркеров» АР, а во-вторых, позволила выделить среди всех имеющихся у нас материалов три кластера, объединяемых профилем автора, типом документа, местом нахождения документа и, соответственно, степенью выраженности черт АР в письменном виде. Эти кластеры обозначены ниже как А, Б, В.

А. Священник – русский или креол, получивший образование в России, носитель КР; тип документов – дневники-отчеты, находящиеся в архиве Семинарии имени Св. Германа (Кадьяк)[5] и демонстрирующие конвенциональное владение письменным стилем КР конца XIX в.; в текстах возможны вкрапления локальных диалектизмов, присутствуют грамотно переданные личные имена и разнообразные топонимы.

Б. Священник-креол, получивший образование в церковной школе (о. Уналашка), носитель АР; тип документов – дневники-отчеты, находящиеся в архиве Семинарии имени Св. Германа (Кадьяк) и демонстрирующие некоторое владение письменным стилем КР конца XIX в., в том числе различными клише; в текстах возможны как погрешности в орфографии и в других чертах письменного КР, так и признаки-маркеры АР.

В. Креол-служащий АКК, получивший минимальное (1–2 класса приходской школы) образование, демонстрирующий начатки владения письменным стилем; тип документов – письма, отчеты, списки товаров и другая деловая переписка из архива АКК в библиотеке Университета Аляски в Фэрбэнксе; в текстах возможны как погрешности в орфографии и других чертах письменного КР, так и признаки-маркеры АР.

5. Результаты анализа

На данный момент нами был проведен подробный анализ более 25 писем служащих АКК и двух многостраничных дневников священников-миссионеров. (15 писем четырех авторов-креолов, служащих АКК, были проанализированы в курсовой работе А.Б. Юсуповой под руководством М.Б. Бергельсон – см. Юсупова 2021.) Полученные данные позволяют сформулировать несколько характерных черт АР как в области непосредственно наблюдаемых явлений, так и в отношении выводимых (вычисляемых) данных.

Грамматическое согласование и употребление личных местоимений указывает на раннюю эволюцию грамматического рода в АР: слова, которые в КР относятся к среднему роду, переосмыслены как слова женского (изредка – мужского) рода, а многие слова, относящиеся в КР к женскому роду, вызывают согласование по мужскому роду. Это подтверждает выводы, сделанные на основе полевых данных (НР и материалы, полученные от последних носителей Кадьякской разновидности АР, – см. Daly 1985b; Bergelson, Kibrik 2020a), о том, что на современном

[5] И в других архивах, содержащих документы Русской православной церкви.

inslav

этапе существования АР согласование по женскому роду возможно только при сильном давлении семантики женского пола и в воспроизводимых частотных устойчивых сочетаниях.

Почти полностью отсутствует генитив (как морфологическая категория) и притяжательная конструкция с генитивом (как единица синтаксической структуры) – см. в (3) из инвентарного списка магазина.

(3) *3 Пари женския чулки*; *1 дюжинъ муския чулки*

Исключение составляют некоторые сохранившиеся устойчивые выражения у «более грамотных», то есть владеющих письменным синтаксисом, авторов – см. в (1) *ящика … фруктовъ и ящ. луку.* Обсуждение данного процесса и сведения о замене в современном НР генитивных конструкций на описательные (наподобие *w'idró pólan mamáyi* ‘ведро моллюсков’) см. в Бергельсон, Кибрик 2020.

Локативные конструкции также демонстрируют сохранность только для устойчивых выражений типа *в дому*; в других случаях наблюдается утеря предложных конструкций, см (4).

(4) Из писем Е. Наумова и В. Милавидова (апрель 1884 г.)
они ***поставлены вашемъ*** *списки*;
Здѣсь# ***Иламны#***;
Она ***Находиться бухтѣ***;
живемъ тѣперь ***землянке.***

Модель управления в глагольных и отглагольных конструкциях может отличаться от стандартного русского – см. (5).

(5) Из писем Е. Наумова и дневника священника М. Березкина
совершалъ крещенье надъ одного младенца;
ни помогали нашу конпанию.

Есть также выводы о фонемных противопоставлениях, сделанные на основе употребления или неупотребления тех или иных графем. В первую очередь это вывод о «диффузной палатализации»; под этим термином подразумевается отсутствие стабильной палатализации согласных в конечной позиции в тех формах, где в СР такая палатализация имеется. По правилам палатализации, описанным в работах Кибрик 1998; Bergelson, Kibrik 2010 для НР, конечные палатализованные согласные ведут себя так же, как и в СР. Однако в полевых данных, собранных нами в Нинильчике и Кадьяке, степень фонетической (не фонемной!) палатализации в конечной позиции у разных информантов сильно варьирует. В проанализированных нами письменных документах определяются две ситуации. Первая имеет место, например, в письмах Е. Наумова, в которых знаки на конце слов, похожие на графемы ъ/ь, употребляются бессистемно (и даже после конечных гласных), что говорит о недостаточном знании правил написания соответствующих слов, но также, возможно, и о неразличении степеней палатализации, см. (6) и пример (2) выше.

inslav

(6) Из писем Е. Наумова, Илиамна, 1873 год
можно ***достат#*** *доволно*;
прошу вас ***послат#***;
нету дому и ни знаю как буду ***зимоват#*** *поздно* ***неуспет# строит#*** *так думаю*;
здес#.

В (6) и ниже в (7) жирным шрифтом выделены слова с «необычной» палатализационной стратегией в конечной позиции. Ср., однако, в том же письме Е. Наумова – *раншъ*, а также *болшия* в примере (2), где мягкость не обозначена в середине слова.

Письма других авторов, противопоставляющих знаки ъ и ь, демонстрируют смешение графем ъ/ь, в особенности на конце слов, например отсутствие палатализации в окончании глагольного инфинитива – см. (7).

(7) Из писем Д. Шангина и В. Милавидова (апрель 1884 г.)
Прошу васъ покорнѣйше ***отпуститъ*** *правизей насчетъ Карьякина*;
вы говарили что прошедше разъ ***осталосъ*** *1* ***рублъ денегь***;
пошлете 4 стекла которыхъ я купилъ увасъ они ***осталисъ*** *внутри гдѣ вы ихъ клали я совсемъ ихъ забылъ* ***взятъ***;
Грибьковъ неть.

Неразличение предлогов и приставок «вычисляется» в связи с бессистемным слитным или раздельным написанием – см. (8). Жирным шрифтом выделяются иллюстрируемые особенности текстов.

(8) Из писем Е. Наумова и В. Милавидова
посылаю вамъ ***на праздникъ*** *8 шт. утокъ зелезней пошлете мнѣ* ***занихъ*** *чаю и сахару*;
отпуститъ правизей ***насчетъ*** *Карьякина*;
Сѣрца ***уменя# о каменела***;
повръждена ***на Савой*** *часъ* (= повреждена **носовая** часть).

Обращаясь к теме выделения трех кластеров источников (и их авторов), имеющихся на данный момент в нашем распоряжении, продемонстрируем их образцами в (9)–(12).

К кластеру А по всем признакам относится «Богослужебный Журнал» священника Никифора Амкана. Здесь речь идет об исключительном случае – Никифор Амкан был даже не креолом, он происходил из семьи эскимосов-юпиков, и образование он получал не в России, а в церковно-приходской школе на Уналашке (Znamenski 2003). Однако он сумел овладеть письменным КР в очень высокой степени, о чем свидетельствует отрывок в (9).

(9) *суббота 11 Отправился къ кэнайцамъ*
съ тоіономъ Иваномъ Констан-
тиновичемъ который при-
былъ сюда въ миссію третьяго
дня на трехъ лючной бай-

inslav

даркъ, прекрасная погода
сначала, а за тѣмъ
ударилъ громъ, съ ливнымъ
дождемъ, остановились
ночевать не доѣхавъ въ се-
леніе Инчичаглют, пра-
читалъ вечернія молитвы
чего и послѣ дѣлалъ каждый
вечеръ съ моими спутни-
ками

В этом отрывке в глаза может броситься разве что выражение *ливный дождь*, относящееся к КР XIX в.

К кластеру Б относится «Богослужебный Журнал» священника Матфея Березкина (см. о нем Znamenski 2003). Примеры из этого журнала представлены в (10).

(10) *Вт 19 8ми часовъ служилъ молебенъ путе*
шествіе третьяго дня пріѣхали Кэна
йцы ***на двухъ байдары*** *за Священникомъ*
тому я безъ Псалм отправляюсь на
походъ ***по простившись*** *со всеми <…>*
Чет 21 Съ 8ми часовъ служилъ молебенъ Св.
Константину и ***Елену*** *и частнія пани*
хиду.
Пят 22 Въ с. Анягогмютъ совершалъ ***крещенье***
надъ одного младенца *<…>*
Субб 23 8ми часовъ въ с. Югнильнукъ совершалъ
крещеніе ***надъ одного млад****. м. п. и Утре*
затѣмъ исповѣдалъ двухъ Инкалитовъ из
Венисаріі ***1омъ часу*** *ночи пропѣли вечерн<…>*
молитву
Воск 24 Съ 8ми часовъ прочиталъ правило для говѣ
ющихъ затѣмъ ***обѣдницу*** *причастил*
5 душъ съ младенцами сказано поучени
*10 часу отби****и*** *ли* ***изъ Югнильнукъ***

В этом отрезке присутствуют те маркеры АР, которые выше были отмечены в примерах (3), (4), (8) из писем креолов – служащих АКК, а именно: особенности локативных, в том числе беспредложных, конструкций, написание приставки отдельно от корня – как предлога, измененная модель управления, отсутствие генитива.

К особенностям кластера В, помимо тех что приводились в примерах (1)–(8), стоит добавить и особенности устной речи, положенной на бумагу, – см. выдержки из писем Е. Наумова в (11) и М. Милавидова в (12).

(11) *Тѣпѣр# говорят# тоены что я# буто*
бы# им# говорю харашо бѣда полюбили
Инихотят# отпустит# Изилямной

inslav

Этот отрывок нуждается в переводе с АР: ‘Теперь тоёны говорят, что будто бы я с ними хорошо разговариваю. Очень полюбили (меня). И не хотят отпустить из Илиамны’.

(12) *Еще Нимагу я достать Со-*
Охіока Лодку Которай былъ Оставлен# Она
Находиться бухты, гдѣ Сольона рыба была,
поврѣждена на Савой часъ и Грибьковъ неть

В этом примере тоже требуется перевод: ‘Еще не могу я вернуть с Ахиока лодку, которая была (там) оставлена. Она находится в бухте, где была соленая рыба, (у нее) повреждена носовая часть и нет вёсел’.

Отрывок из письма в (12) показывает, что некоторые якобы синтаксически неправильные конструкции являются не следствием «порчи» языка (неполного усвоения, аттриции или смешения кодов), но отражением живого устного языка, не скованного правилами письменного синтаксиса. В этом примере отразился также и ряд особенностей АР, обсуждавшихся выше.

6. Выводы и перспективы

На ключевые вопросы, поставленные в разделе 2, можно ответить следующим образом. Данные, которые мы получаем от последнего поколения носителей АР, объясняются взаимодействием ряда факторов. Многие признаки, характерные для АР, являются элементами контактной языковой системы, сложившейся в середине XIX в. и отражающейся в письменных памятниках более чем столетней давности. Другие явления, наблюдаемые в современном АР, обусловлены тем, что этот идиом в течение многих десятилетий функционировал как бесписьменный и не ориентированный на какую-либо норму, поэтому здесь не закреплены специфические для письменного и тем более стандартизированного языка конструкции. Интересно, что проявления устного влияния мы видим даже в письменных документах, создававшихся носителями АР в XIX – начале XX в. Конечно, нельзя исключить определенных проявлений неполного усвоения русского языка последним поколением носителей, а также и частичной аттриции в связи с давлением английского языка. Однако эти факторы по своей значимости стоят на последнем месте.

Что касается продолжения исследований в области АР, мы хотели бы развивать взаимодействие с коллегами-историками, специалистами по Русской Америке. Их помощь была бы неоценима для повышения эффективности архивной работы.

Для аргументированного лингвистического описания АР в разных формах и в разные периоды его существования необходимо дополнить словарную базу и базу расшифрованных дискурсивных отрывков устного АР базой данных из письменных источников. Совокупность этих сведений даст возможность создать единый размеченный/тегированный корпус устного и письменного АР. Это позволит более детально изучить элементы устного синтаксиса

inslav

в письменном тексте на языке, для которого письменный модус всегда был лишь периферийным. Такая постановка задачи поможет получить интересные результаты не только для АР как такового, но и для многих младописьменных языков. Более того, результаты могут быть распространены и на современные сетевые речевые практики, в которых происходит гибридизация элементов устной и письменной коммуникации.

Представляется, что приведенные в статье данные не только позволяют подтвердить статус АР как уникальной разновидности русского культурно-языкового кода со своими особенностями в сфере фонетики, лексики и грамматики, но и расширяют и обогащают наше представление о культурно-исторических контекстах его существования.

Литература и источники

Бергельсон, Кибрик 2020 – *Бергельсон М.Б., Кибрик А.А.* Ишкат мамаев // ВАПросы языкознания: Мегасборник наностатей. Сб. ст. к юбилею В.А. Плунгяна / под общей редакцией: А.А. Кибрик, К.П. Семенова, Д.В. Сичинава, С.Г. Татевосов, А.Ю. Урманчиева. М., 2020. С. 350–358.

Болховитинов 1997 – *Болховитинов Н.Н.* История Русской Америки (1732–1867): В 3-х тт. / отв. ред. акад. Н.Н. Болховитинов. М., 1997.

Гринев 2009 – *Гринев А.В.* Кто есть кто в истории Русской Америки. М., 2009.

Кибрик 1998 – *Кибрик А.А.* Некоторые фонетические и грамматические особенности русского диалекта деревни Нинилчик // Язык. Африка. Фульбе. СПб.; М., 1998. С. 36–52.

Питерская 2015 – *Питерская Е.С.* Креолы Аляски в свете процессов межкультурного взаимодействия // Anthropology of the Peoples of America: Sources and Historiography: Moscow, November 11–12, 2015. Abstracts and Materials from the Symposium / ed. by Marina Martynova, Roman Ignatev, Elena Piterskaya. Moscow, 2015.

Толстой 1988 – *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

Федорова 2015 – *Федорова С.Г.* Русская Америка: от первых поселений до продажи Аляски. Конец XVIII века – 1867 год. М., 2015.

Шеина, Сидорина 2020 – *Шеина И.М., Сидорина Е.И.* Русские заимствования в языках коренных народов Аляски как отражение историко-культурного наследия Русской Америки // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 457. С. 53–60.

Юсупова 2021 – *Юсупова А.Б.* Особенности аляскинского русского на материале исторических документов из архивов Аляски. Курсовая работа. Образовательная программа «Языковая политика в условиях этнокультурного разнообразия», НИУ ВШЭ, 2021.

Arndt 1996 – *Arndt K.L.* Released to Reside Forever in the Colonies: Founding of a Russian-American Company Retirement Settlement at Ninilchik, Alaska // Adventures through Time: Readings in the Anthropology of Cook Inlet, Alaska / ed. by N. Davis, W.E. Davis. Anchorage: Cook Inlet Historical Society. 1996. P. 237–250.

Bates, Oleksa 2011 – *Bates C., Oleksa M.* Conflicting Landscapes: American Schooling / Alaska Natives. Anchorage: Kuskokwim Corp., 2011.

Bergelson, Kibrik 2010 – *Bergelson M., Kibrik A.* The Ninilchik Variety of Russian: Linguistic Heritage of Alaska // Instrumentarium of Linguistics. Sociolinguistic Approaches to Non-Standard Russian / ed. by A. Mustajoki, E. Protassova, N. Vakhtin. Helsinki: Yliopistopaino Helsinki, 2010. P. 299–313.

inslav

Bergelson et al. 2017 – *Bergelson M., Kibrik A., Leman W., Raskladkina M.* Dictionary of Ninilchik Russian. Anchorage: Minuteman Press, 2017.

Bergelson, Kibrik 2020a – *Bergelson M., Kibrik A.* Alaskan Russian // Encyclopedia of Slavic Languages and Linguistics Online. Brill, 2020.

Bergelson, Kibrik 2020b – *Bergelson M., Kibrik A.* The Language of a Lost Russian Region in the Historical Context of Russia's Eastward Expansion. Quaestio Rossica, 2020, 8.3, P. 916–938.

Bergelson, Kibrik 2021 - *Bergelson M., Kibrik A.* Russian-Athabaskan Language Contact in the Kenai Peninsula // Indigenous Languages of Russia in Contact with Russian II. 11–13 February, 2021. V. V. Vinogradov Russian Language Institute RAS & Institute of Linguistics, RAS, Moscow: Book of abstracts / ed. by E. Kashkin, O. Kazakevich, O. Khanina, I. Khomchenkova, A. Letuchiy, N. Stoynova, M.-E. Winkler. Moscow, 2021. P. 18–19.

Black 2004 – *Black L.* Russians in Alaska, 1732–1867. Fairbanks: University of Alaska Press, 2004.

Daly 1985a – *Daly C.* Russian Field-work on Kodiak Island. Unpublished manuscript, 1985.

Daly 1985b – *Daly C.* Russian Language Death in an Alaskan Village. Unpublished manuscript, read to UCB Linguistic Colloquium, Oct. 31, 1985.

Golovko 2013 – *Golovko E.* The Russian Language without Russians: 143 Years after Russian America // Over the Near Horizon: Proceedings of the 2010 International Conference on Russian America (Sitka, Alaska, August 19–21, 2010), 2013.

Grinev 2011 – *Grinev A.* Social Mobility of the Creoles in Russian America // Alaska History. Fall 2011. Vol. 26. № 2. P. 20–38.

Kari 2021 – *Kari J.* Dena'ina Root/Morpheme Dene Dictionary. Dena'ina Loan Word Appendix. Unpublished manuscript, 2021.

Krauss 1996 – *Krauss M.* The Russian Language in Alaska and in Alaskan Native Languages // Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas / ed. by Stephen A. Wurm, Peter Mühlhäusler, Darrell T. Tryon. Trends in Linguistics. Berlin: Mouton de Gruyter, 1996. P. 1209–1212.

Oleksa 1990 – *Oleksa M.* The Creoles and Their Contributions to the Development of Alaska // Russian America: The Forgotten Frontier / ed. by B.S. Smith, R.J. Barnett. Tacoma, WA: Washington State Historical Society, 1990. P. 185–195.

Znamenski 2003– *Znamenski A.* Through Orthodox Eyes. Russian Missionary Narratives of Travels to Dena'ina and Ahtna, 1850s –1930s / translated with an introduction by A. Znamenski. Fairbanks: University of Alaska Press, 2003.

inslav

Марта Бјелетић
(Институт за српски језик САНУ, Београд)

Семантичка анализа срп. дијал. глагола *капе(м)* као пут ка семантичкој реконструкцији псл. **kapati**

Појам ‘семантичка реконструкција’ може се тумачити двојако. У ужем, традиционалном смислу, он подразумева утврђивање исходишног, првобитног значења, које је реч имала још у прајезику. У ширем смислу, тај појам се односи на утврђивање семантичке структуре речи, њених семантичких веза с другим речима и њених семантичких промена – независно од прајезичке перспективе (Толстая 2019: 153).

Кад је реч о прасловенској лексици, семантичка реконструкција у традиционалном смислу врши се на основу словенских континуаната и заснива на попису свих значења свих лексема које се изводе из једног реконструисаног псл. облика[1]. Почетна фаза у том процесу јесте свођење значења̄ на ‘заједнички именитељ’, тј. утврђивање која од њих су варијанте једног истог значења. Утврђује се такође која значења су међусобно толико блиска да се могу сматрати изведенима једна из других. Тако добијамо семантичке низове и одређујемо да ли је у питању моносемантична или полисемантична прасловенска реч. У одређеним случајевима значења образују неколико јасно разграничених група, па је проблем да се за њих пронађе заједничко исходиште. Код речи за које реконструишемо неколико значења, утврђивање њиховог редоследа може представљати проблем. Ту од помоћи може бити етимолошко решење. Није, међутим, редак случај да постоји неколико мање или више убедљивих етимологија, при чему свака од њих подржава другачији предлог семантичког развоја. Тако се улази у зачарани круг: када постоји неколико равноправних етимологија, одлучујући фактор може бити редослед настанка значења, а он зависи од прихватања одређене етимологије (детаљније в. Jakubowicz 2010: 48–54).

Предмет овога рада је семантичка анализа континуаната псл. глагола **kapati* у говорима југоисточне Србије, која би могла допринети семантичкој реконструкцији овог прасловенског глагола. Поменути говори изабрани су због

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.4
* Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-68/2020-14 који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.

[1] При томе треба имати у виду чињеницу да скуп значења прасловенске речи, фиксиран у речницима словенских језика (историјским, дијалекатским, етимолошким) представља резултат семантичког развоја смисаоних потенцијала садржаних у одговарајућој јединици прасловенског лексикона, при чему се тај развој одвијао у разним правцима и у разним временима (в. Толстая 2008: 12).

inslav

тога што у њима разматрани глагол има веома широк семантички спектар[2]. У овом прилогу покушаћемо да објаснимо односе међу појединим значењима тог спектра, а указаћемо и на неке ‘типичне’ спојеве значења који на први поглед изгледају атипично. У томе ће нам помоћи семантичке паралеле, посведочене не само у испитиваним говорима, већ и на ширем словенском плану. Покушаћемо, дакле, да извршимо семантичку реконструкцију у ширем смислу.

Основно значење глагола *капе(м)* **‘падати кап по кап; лити, проливати’** потврђено је великим бројем примера, уп. *ка̏пем* impf. ‘капљем’: “Чу̏је се како ка̏пе во̀да из слави̏ну” Прешево, “Пла̏че, ка̏пев му оволи̏ко кру̏пне слу̏зе” Бујановац (Златановић 2011), *капе̏м* ‘id.’: “Ако не цу̏ри а оно̀ капѐ” Лесковац (Митровић 1984); *иска̏пе* pf. ‘искапље, исцури капањем’ Тимок (Кожељац 2014); *нака̏пем* pf. ‘накапљем’: “Ка̏пка по капку и пу̏но ће ви̏но да нака̏пе” Вртогош (Златановић 2011); *окапе̏м* pf. ‘полијем, попрскам нечим’: “О̀капа ми малко писмо, па се жи̏в изе̏до” Лесковац (Митровић 1984); *пока̏пе* pf. ‘почети капати па престати’: “Покапа̏ло ма̏лко, па исте̏кло” Пирот (Златковић 2014); *прока̏пе* pf. ‘почне да капље, процури’, *прокапу̏је* impf. ‘капље, пропушта’: “Кро̀в на коша̏ру прокапу̏је у ћо̀шку” Црна Трава (Стојановић 2010); *скапу̏е се* impf. ‘капље, стиче се капањем’: “Овдѐ ми се скапу̏е ћи̏шница проз това̀н” Тимок (Кожељац 2014); *ука̏пље (се)* pf. ‘покапље (се) (водом, млеком, чорбом)’: “Кад прѐ у̏кап(љ)а панта̀ло̀не, си̏нко, што̀ нисѝ пази̏о кад си кусао чо̀рбу?” Црна Река (Марковић 1993), *укапу̏јем се* impf. ‘капима се квасим или прљам’: “Остарѐло, па све се укапу̏је кад пи̏је ви̏но” Велико Буштрање (Златановић 2011) итд.[3]

Остала (секундарна?) значења глагола *капе(м)* разврстали смо у неколико семантичких група[4].

ПРВУ групу сачињавају следећа значења:

– **‘(на)мучити се; уморити се’**: *ка̏пнем* pf. ‘уморити се, сустати’: “Капну̏мо од ра̀боту” Пирот (Живковић 1987), *ка̏пне* ‘премори се, посустане, сасвим онемоћа’, *пока̏па* pf. ‘id.’ Тимок (Кожељац 2014); *ска̏пе* pf. ‘умори се од тешког рада’: “Скапа̀л сам дњѝс од ра̀боту”, *скапу̏е* impf.: “Скапу̏е по ма̀јдани, а нѐче да рабо̀ти уба̀во

---

[2] Појединa значења срп. дијал. *капе(м)* на први поглед су међусобно толико удаљена, да неки састављачи дијалекатских речника из којих је црпена грађа издвајају два или чак три хомонимна глагола *капе(м)* (в. Бјелетић 2019). Ипак, већина аутора третира овај глагол као полисемантичан.

[3] Прикупљени материјал, због његовог обима, нећемо наводити екстензивно. Ово се пре свега односи на глаголске потврде које носе основно значење, иначе добро посведочено у овим говорима, као и на изведенице у којима се оно рефлектује. С друге стране, наводићемо све оне потврде глагола *капе(м)* у којима су реализована тзв. секундарна значења, при чему ће и у овом случају изостати навођење именских и придевских изведеница.

[4] Подела која следи нужно је условна јер међу појединим значењима разматраног глагола, онако како су она дефинисана у ексцерпираним изворима, не постоје строга и јасна разграничења.

inslav

имáње” Тимок (Динић 2008), *скáпље* pf. ‘намучи се, пропадне’: “Скапáо док је тá двá детéта очувáо и подúго без мáтер” Црна Река (Марковић 1986)[5];

– **‘пропадати / пропасти, (о)слабити, (о)копнити’**: *кáпе* поред *кáпне*[6] impf. ‘пропада, скапава’: “Водú ме, сúне, дóм да не кáпем по бóлнице” – “Кáпне по áпсе” Тимок (Динић 2008)[7]; *окáпем* pf. ‘окопним, телесно ослабим’: “Окапéмо, нéсмо више за рабóту” Рataје – Крмољ (Златановић 2011), *окапýјем* impf. ‘копним, губим снагу’: “Стáрим и окапýјем из дан у дан” Врање (Златановић 2011); *покáпе* pf. ‘распасти се, пропасти (од хладноће, дугог чекања, седења, стајања)’: “Че покáпемо од стýд” Пирот (Златковић 2014); *скáпе* pf. ‘физички ослаби, ороне’: “Скапáл до úч” Тимок (Динић 2008), *скáпе* pf. ‘изнемогне, ослаби’: “Скапáла им говéда с тáнку рануý зимýс” Црна Трава (Стојановић 2010)[8];

– **‘умрети, црћи, липсати’**: *скáпем* pf. ‘скапати од глади, умора’ Лужница (Ћирић 1983), *скáпе* ‘скапа, угине’ Тимок (Кожељац 2014), *скáпе* ‘цркне, сатруне’: “Ће скáпе седéећи” Црна Трава (Стојановић 2010)[9].

ДРУГУ групу чине значења:

---

[5] Ово значење је посведочено и шире, уп. *накáпат се, накáпљем се* pf. ‘намучити се, начекати се’: “Накáпао сам се чéкајући” – “Вала си се накáпао” Косово (Елезовић 1932); *окáпāт, -ām* pf. ‘с муком издржати’: “Окáпāли смо чéкаући ў дóм здрâвља”, *окáпāт, окáпām* / *окапāвāт, -јем* impf.: “Окáпāли смо свáкī дâн прет кáпйјōм, нйјесу шћāвāли да не пȗштау” Загарач (Ћупићи 1997), *òкапат(и), -ām* pf. ‘с муком издржати нешто, готово умрети’: “Òкапāше дàнāс òвā ђèца ò-глāди” – “Òкапāсмо на òвȳ врућйну без вòдē” (Ристић 2010).

[6] У питању је несвршени облик глагола, типа *мрзнути*, *гаснути*.

[7] Уп. и *капнýјем* impf. ‘копним; слабим’: “Тáтко ми све више капнýје” – “Вéћем јéсен, и слýнце почé да капнýје” Врање (Златановић 1998).

[8] Уп. и облике изведене суфиксом грчког порекла *-ос-*: *скапóшем се* pf. ‘легнем у постељу због болести или од умора’: “Скапосáла се там у сóбу, мóра да е бóлна”, *скапосýјем се* impf. ‘лежим болестан, болујем’: “Скапосýј се тýја кьд нéси за рабóту!” Јабланица (Жугић 2005), *скапóшем се* pf. ‘срушим се, стропоштам се’: “Скапóшем се кьд ме виће издадé снáга” Лесковац (Митровић 1984). Ово значење је посведочено и шире, уп. *òкапāти, òкапљēм* pf. ‘пропасти’: “Òкапāшē ми кȍсти у òвōј планúнчини” Ускоци (Станић 1990–1991), *òкапāти, -љēм* pf. ‘скапати од глади, жеђи’: “Куку мене, окапаше ми ђеца од глади” Пива (Гаговић 2004); *скáпати, -āм* pf. ‘настрадати, нестати’: “Скапа чоек у затвору” Прошћење (Вујичић 1995).

[9] Уп. и *скапóше* pf. ‘умре’: “Чеш да скапóшеш уз нéће тáрабе, пијáницо ни édна” Тимок (Динић 2008), *скапóше (се)* ‘id.’: “Кад-ће се еднýш скапóше, да га вúше не глéдам?” Црна Трава (Стојановић 2010), *скапљóше* ‘скапа, оконча’ Тимок (Кожељац 2014). Ово значење је посведочено и шире, уп. *скáпати, -āм* pf. ‘умрети од глади, жеђи или зиме, настрадати’ Поткозарје (Далмација 2004), *скáпāт, -āм* / *-пљēм* и *скапâт, -âм* pf. ‘црћи, умрети, липсати’: “Скáпā је, изглéдā, ò срца” Загарач (Ћупићи 1997), *скáпāти, скáпљēм* и *скáпām* pf. ‘настрадати, пропасти, црћи’: “Скáпо кȏ кýчак” Ускоци (Станић 1990–1991), *скáпат(и), -āм* pf. ‘пропасти, умрети од глади, жеђи, умора и сл.’: “Òће скáпат òнē крâве на òвȳ врућйну!” Мојковац (Ристић 2010), *скáпати, -āм* pf. ‘у мукама настрадати, црћи’: “Живио је ка сваки издвојеник док није скапа у самотињи” Никшић (Ђоковић 2010).

inslav

– **‘опасти, презрети (о биљкама)’**: *прека́пе* pf. ‘отпасти са класа (о зрневљу)’: “Жито́то че прека́пе, забави́мо му же́тву” Пирот (Златковић 2014); *раска́пље се* ‘дозри, презри’: “Од ово́ јако́ су́нце пра́ске узре́ле, па се раскапа́ле” Црна Река (Марковић 1993)[10];

– **‘(ис)трунути’**: *ка́пе се* impf. ‘скапава се, трули’: “Ка́пе ми се се́но у о́ткосје, а ја́ не́мам ка́д да га збе́рем” – “Оно́лка дрва́ ти се ка́пу на дрвни́к, а ти́ још не кладе́ш ку́бе у со́бу” Црна Трава (Стојановић 2010); *ска́пем* pf. ‘иструлети’ Лужница (Ћирић 1983), *ска́пем се* ‘id.’: “Рано обра́мо кру́шке, ће се ска́пев” Преображење, *скапу́јем се* impf.: “Ја́буке се скапу́јев у по́друм” Врање (Златановић 1998), *ска́пе* pf. ‘иструли’: “Ће ска́пе се́но, ако га несу́шено де́нете”, *ска́пе се* ‘id.’, *скапу́је се* impf. Црна Трава (Стојановић 2010), *ска́пе се* pf. ‘исквари се, пропадне, иструли, убуђа се (о воћу, површу)’, *скапу́е се* impf.: “Попри́ка ми се скапу́е по џа́кови” Тимок (Кожељац 2014), *ска́пе се* pf. ‘id.’: “Гро́зје се скапа́ло од ћи́шу” Пирот (Живковић 1987)[11].

ТРЕЋУ групу чине значења:

– **‘(с)мрзнути се, (о)зепсти’**: *ка́пе се* impf. ‘мрзне се’ Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *ка́пнем* impf. ‘смрзавам се’: “Ка́пнев ми ру́ке, мло́го студе́но” Ратаје – Крмољ (Златановић 1998); *отка́пе* pf. ‘озепсти’: “Откапа́ше ми но́ће от-сту́д” Пирот (Златковић 2014), *отка́пље* ‘промрзну руке, уши, ноге’: “Прегази́о ре́ку по сне́г, па му откапа́ле но́ге” Црна Река (Марковић 1986); *прека́пнем* pf. ‘смрзнем се’: “Обу́чи се, ду́ва ла́дан ве́тар, да не прека́пнеш” Врање (Златановић 1998), *прека́пе* pf. ‘много смрзне, премрзне (о рукама, ногама, ушима)’: “Прекапа́ше ми но́ге стоје́ћи на мр́злицу” Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *прека́пе* ‘презепсти; отпасти услед промрзлина (уво, прст)’: “Ру́ће че ви прека́пу от-сту́д” Пирот (Златковић 2014), *прека́пе* ‘премрзне’ Црна Трава (Стојановић 2010)[12].

ЧЕТВРТУ групу чине значења:

– **‘смирити се; не померати се’**: *ка́пнем* pf. ‘смирити се, скрасити се’: “Ка́пни на једно́ ме́сто, па ћу́ти” Пирот (Живковић 1987), *ка́пне* ‘сести и не померати се’:

---

[10] Ово значење је посведочено и шире, уп. *о̀капати, -пљē̄м (-ā̄м)* ‘опасти крунећи се, окрунити се (о презрелом житу)’: “Окапа ти пред двором шеница | Нека капље, мила мајко моја; | Нека капље да би окапала!” НП, “Окапа ми жито, морам гледати за ладовине да пожњем јер ће све пропасти и окапати” (РСА), *о̀капā̄ти, -љē̄м* pf. ‘презренути (о житу)’: “Немој чекати да жита у̏ср̄пē̄ и окапљу, но иг жњи на вријеме” Пива (Ґаговић 2004), *окапљē̄* / *окапā̄* ‘презрети (специјално за сламу кад се пре времена суши)’ Црмница (Милетић 1940: 468).

[11] Уп. и *скапо́ше се* pf. ‘id.’ Пирот (Живковић 1987), *скапо́ше (се)* ‘иструли, скапе (се)’: “Нек сво́ скапо́ше, нећу га бе́рем”, *скапосу́је се* impf. ‘распада се, трули’ Црна Трава (Стојановић 2010).

[12] Ово значење је посведочено и шире, уп. *ска̏пат, -л’ем* pf. фиг. ‘озепсти, смрзнути услед велике хладноће’: “Мене ска̏па глáва бес ка̏пе” северна Метохија (Букумирић 2012), *ска́пит(и) се, ска̏пӣм се* pf. ‘смрзнути се’: “Ска́пили смо се о̀но̄ ју̏тро ко̀ја̄ је сту̏дē̄н би́ла”; *ука́пит(и) се, у̀ка̄пӣм се* pf. ‘id.’: “Ка̀ко је лē̏дно да се чо̏ек у̀ка̄пӣ!” Мојковац (Ристић 2010), *ука́пити (се), у̀ка̄пӣм (се)* pf. ‘id.’: “Укапик се данас на овој студени” Прошћење (Вујичић 1995).

inslav

“Ка̏пнул до́ма, не изла́зи му се” Пирот (Златковић 2014); *ока́пе* pf. ‘не померати се с места током рада или чекања’: “Ту́ва се́ди, ока́пи” – “Кој̏и су буда́ле, не́к ока́пу у село́” Пирот (Златковић 2014); *ска́пем се* pf. ‘смирити се (на једном месту), скрасити се’ Пирот (Живковић 1987), *ска́пе се* ‘id.’: “Ска́пи се на едно́ ме́сто и не мр̏дај се ба́р мину́т!” Црна Трава (Стојановић 2010)[13];

– **‘седети, дангубити, чамити; дуго, узалуд чекати; дуго негде боравити (беспослен, на сметњи)’**: *ка́пем* impf. ‘седети, боравити (беспослен), чамити’: “Ка́пем по цел д’н без ра́боту” Пирот (Живковић 1987), *капе́м* ‘чамим’: “Кој̏е ћу рабо́тим, капе́м како сва́ки ста́р чове́к” Лесковац (Митровић 1984), *капе́м* ‘излежавам се’: “Докле́ ће капе́ш у кре́вет, а работа да ти стоји” Лесковац (Митровић 1984), *капе́м* ‘залуду трајим време чекајући’: “Евѐ, још капе́м овде́ пред вра́та, не́ће ме пу́штив да уле́гнем” Јабланица (Жугић 2005), *ка́пе* ‘чека, чами’: “Ка́пем пред о́пштину чека́ечи пресе́дникатога, а о́н га нема́” Тимок (Динић 2008), *ка́пе* ‘седи, борави негде без осећаја да смета другоме’: “Кько́ ли га не́ срамота́ да сва́ки дн̏ ка́пе куд на́с?” Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *ка́пе* ‘дреждати, висити’: “Жена́та му по це̏л дн̏ ка́пе на сока́к” – “Се́ди, и ка́пи, и у́мри са́ма” Пирот (Златковић 2014), *ка́пе (се)* ‘седи, борави, окапава, дангуби’: “У Село́ ка́пе сва́ки дн̏ а куде на́с неј̏е каи̏л да до́ј̏де ни едн̏ са́т” – “Нек се о́н ка́пе по кафа́не, а ја̀ ћу сама́ овде́ по ридн̏ишта да кр̏шим грби́ну” Црна Трава (Стојановић 2010); *окапе́м* pf. ‘проведем доста времена на једном месту у ишчекивању’: “Окапа́ там куде њи̏, бај̏а́ги ре́коше ће до́ђе, њум гу нема́” Јабланица (Жугић 2005), *ока́пе* ‘дуго се негде задржи, остане, пробави’ Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *ока́пе* ‘начека се, пропадне чекајући’: “Не́ће да мре́ старке́ља, о́капа на бе́ли све́т” – “Окапа́мо чека́ећи авто́бус по ону̏ј сувомра́зицу”, *окапу̏е* / *окапу̏је* impf. ‘проводи време, дрежди’: “Дан-но̀ћ окапу̏е куде ту̏ј олоо́ј̏ду” Црна Трава (Стојановић 2010), *ока́пе се* pf. ‘дуго непожељан остати’: “Када́ ти уле́зне у ку̏ћу, о́н се ока́пе, не мо́ж да мр̏днеш” – “Де́те, окапа́ло си ми се на-о́чи, мр̏дни ма́лко не́где”, *ока́пује* impf. ‘дуго непожељан остајати’: “У за̀другуту ока́пује це̏л дн̏” Пирот (Златковић 2014)[14];

---

[13] Уп. и *скапо́шем се* pf. ‘смирити се, скрасити се’ Пирот (Живковић 1987), *скапо́ше се* ‘id.’ Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *скапо́ше се* ‘сести и не мицати се’ Пирот (Златковић 1990), *скапо́ше (се)* ‘скраси се’: “Едну̏ш нек се скапо́ше до́ма, до́ста-е лонса̀л по скитњу̏” Црна Трава (Стојановић 2010).

[14] Уп. и *капо́шем* impf. ‘дуго седети, чекати, боравити; окапавати’: “Капо́шем овде́ по цел д’н” Пирот (Живковић 1987), *капо́ше* ‘чека, чами’: “Капо́шу по земуни́це” Тимок (Динић 2008), ‘окапава, дуго чека, џоња’: “Ту̏ј че да капо́ше док не скапо́ше” Тимок (Кожељац 2014), ‘дуго седи, чека, борави; окапава’ Каменица код Ниша (Јовановић 2004), ‘дреждати, висити’: “Ту́ва капо́ши, немо́ј да и̏деш при снау́ту” Пирот (Златковић 2014), ‘капе, дангуби’: “Туј и́ма да капо́шеш како ку́че, не́ћу те погле́дам” Црна Трава (Стојановић 2010); *покапо́ше* pf. ‘дуго остати на истом месту’: “Ће̏в ми је јо́ш ма́лко да покапо́шем ту́ка до́ма” Пирот (Златковић 2014). Ова значења посведочена су и на ширем простору с.-х. језика, уп. *ка̏пат, ка̏пље* impf. ‘стојати, бити непрекидно на једном месту’: “По ва̏здан ту ка̏пље (тј. стално је ту)”; *ока̏пат, ока̏пам* / *ока̏пљем* pf. ‘дуго негде остати, пробавити’: “Ту је ока̏пао, док је

inslav

скáпе се pf. ‘улењи се, запусти се’: “Скапáла се од нерабóту”, *скапýје се* impf. Црна Трава (Стојановић 2010)[15].

ПЕТУ групу чини значење:

– **‘досадити, дозлогрдити’**: *накáпе* pf. ‘досади’: “Нáкапа ми с тóј његóво доодéње” Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *накáпе* ‘дозлогрдити, додијати (људи, живот, патња, непријатна свакодневица)’: “Накáпе ми, па одровéм” – “Накапáло ми нá-срце” – “Мéн ми је од свекрву млóго накапáло” – “Накапáсте ми, че ви́ покóљем” Пирот (Златковић 2014), *нáкапа*, у изразима: *накапáо ми* ‘дозлогрдио (досадио) ми’: “Накапáо ми с ту његóву кукњáву, не знам куд ћу од њéга” Црна Река (Марковић 1986).

Већина поменутих значења забележена је у с.-х. језику и изван зоне југоисточних српских говора (в. нап. 6, 9, 10, 11, 13, 15), а такође и на ширем словенском плану. Тако се значења ‘(на)мучити се; уморити се’, ‘пропадати / пропасти, (о)слабити, (о)копнити’ и ‘умрети, црћи, липсати’ јављају углавном у јужнословенским и западнословенским језицима, значења ‘опасти (о биљкама)’ и ‘(ис)трунути’ бележе се претежно у јужнословенским језицима[16], док су значења ‘(с)мрзнути се, (о)зепсти’ и ‘седети, дангубити, чамити; дуго, узалуд чекати; дуго негде боравити (беспослен, на сметњи)’ посведочена превасходно у с.-х. језику (у говорима Косова и Метохије и Црне Горе) (в. Бјелетић 2017а: 84–85). Најзад, значења ‘смирити се; не померати се’ и ‘досадити, дозлогрдити’ карактеристична су само за говоре југоисточне Србије.

У етимолошкој литератури нема јединственог става о пореклу псл. глагола **kapati*[17], па самим тим ни о његовом исходишном значењу. Када је реч о целокупној семантици овог глагола, досад је детаљније коментарисана само ПРВА група значења, при чему преовлађује мишљење да је псл. **kapati* ‘падати кап по кап, лити, проливати’ у појединим словенским језицима секундарно развило значења ‘слабити, пропадати’, ‘умирати, цркавати’, настала депревербацијом од облика с префиксима **izъ-*, **sъ-*. Семантички развој био би следећи: ‘истећи кап по кап, до краја’ > ‘постепено западати у све горе стање

то качѐнче награ̄дѝјо” Косово (Елезовић 1935), *òкапāти, -љēм* pf. ‘чамити у невољи’: “Окапо је несретник у тавницама овог паćег режима” Пива (Гаговић 2004).

[15] Уп. и *скапóше (се)* pf. ‘улењи се’, *скапосýје се* impf. ‘не ради, ленчари’: “Скапосýје се тáј скáпла цѐл дѝн по крéвет” Црна Трава (Стојановић 2010).

[16] При том се значење ‘опадати’ јавља и у руском (в. Бјелетић 2017б: 32), док значење ‘(ис)трунути’ није посведочено у словеначком.

[17] Он се најчешће тумачи као ономатопеја (Berneker 487; Skok 2: 40–41; Sławski 2: 50; Machek 239–240 s.v. *kapati* 1; ESJS 302–303) и пореди са лит. *kapnóti* ‘капати (о киши)’ (Sławski l.c.; Fraenkel 217). Међутим, разуђена семантика овога глагола указује и на друге могуће етимолошке везе, које се гранају у два правца – поређење са лит. *kãpanoti* ‘убијати, клати’, *nusikãpanoti* ‘умирати, цркавати’ (Fraenkel 1: 216–217; Sławski l.c.; Bezlaj 2: 17–18 s.v. *kaplják̀ti*), или поређење са лит. *kópti* ‘пузати, милети’, лет. *kâpt* ‘пузати, милети, ићи, ходати’ (Machek 240 s.v. *kapati* 2; Snoj 217 s.v. *káplja*).

inslav

(физичко, материјално); слабити, пропадати, умирати'. Из овога је очигледно да се примарним значењем псл. **kapati* сматра значење 'капати, падати у капима', из којег се развијају секундарна значења, протумачена као резултат семантичког развоја (метафоризације) исходишног значења (в. Бјелетић 2017а: 85). Ипак, недоумицу изазива однос тих значења према основном 'капати, лити, проливати', а поставља се и питање односа значења ДРУГЕ, ТРЕЋЕ, ЧЕТВРТЕ и ПЕТЕ групе према исходишном, као и питање односа секундарних значења међу собом.

У покушају да ту недоумицу разрешимо, спровели смо семантичку анализу континуаната псл. глагола **kapati* које се доводе у етимолошку везу са семантички блиским лит. *kãpanoti* 'убијати, клати', *nusikãpanoti* 'умирати, цркавати'. Анализа је подуприла у литератури већ изнето мишљење о заједничком пореклу псл. глагола **kapati* и **kopati*, на основу чега је изнета претпоставка да је примарно значење псл. **kapati* било 'ударати', из којег су се, као секундарна, радијално развила значења 'падати кап по кап', 'слабити, пропадати, умирати' итд., будући да семантички потенцијал значења 'ударати' омогућава развој поменутих значења. Тиме је кориговано постојеће тумачење, према којем се значења 'слабити, пропадати, умирати' изводе непосредно из 'капати, падати у капима' (в. Бјелетић 2017а: 91–92).

Међутим, ово је само једно од могућих тумачења псл. глагола **kapati*. Кад се у разматрање узму оне његове континуанте које у основи имају значење 'ићи' (нпр. чеш. дијал. *kapati*, слч. *kapať*, слн. *kápati*, каш. *kapac*) и које се доводе у етимолошку везу с лит. *kópti* 'пузати, милети', лет. *kâpt* 'пузати, милети, ићи, ходати', долази се до закључка да је првобитно значење псл. **kapati* могло бити 'ићи, кретати се (полако, милети; ићи споро увис, узбрдо)', одакле се могло развити значење 'полако, корак по корак, кап по кап ићи надоле, падати', при чему је секундарно значење 'пропадати, умирати' за своје исходиште могло имати оба та значења (детаљније в. Бјелетић 2017б).

Тако доспевамо у „зачарани круг", поменут на почетку овог прилога, када имамо два равноправна етимолошка тумачења, од којих свако подржава другачији предлог семантичког развоја. Да бисмо из тог круга изашли, вратићемо се на терен конкретних, реално посведочених значења срп. дијал. глагола *капе(м)*.

Значења ПРВЕ групе (**'(на)мучити се; уморити се'**, **'пропадати / пропасти, (о)слабити, (о)копнити'**, **'умрети, црћи, липсати'**) односе се на процес слабљења, пропадања, узрокован различитим чиниоцима (глад, жеђ, умор, тежак рад, хладноћа итд.), који на крају доводи до коначне пропасти, престанка постојања. Ова се значења регуларно могу извести или из 'ударати', или из 'ићи', или из 'падати' (в. горе).

Значење 'падати' је заједнички именитељ ПРВЕ и ДРУГЕ групе (**'опасти, презрети (о биљкама)'** и **'(ис)трунути'**), уколико се труљење схвати као један од видова пропадања, мада то значење може бити и другачије мотивисано (в. даље). Централно место међу значењима ДРУГЕ групе заузима значење 'презрети',

inslav

које у датом контексту може бити мотивишуће како за значење ‘опасти’[18], тако и за значење ‘(ис)трунути’[19].

Значења ТРЕЋЕ групе (**‘(с)мрзнути се, (о)зепсти’**) такође су повезана са значењима ПРВЕ групе, при чему би семантичку карику између двеју група представљало значење ‘(у)кочити се, (у)кипити се, одузети се’, посведочено у црногорским говорима, уп. *ука́пит (се)* pf. ‘укочити се’ Велика, *ука́пити* ‘одузети се, претрнути’ Никшић, *укāпӣти се* ‘изгубити се, обезнанити се, укочити се’ Рожаје, *ука́пити се* ‘одузети се, одсећи се, претрнути’ Ускоци (детаљније в. Бјелетић 2017: 90–91)[20].

Као најинтересантнија намећу се значења ЧЕТВРТЕ групе (**‘скрасити се; не померати се’**, **‘седети, дангубити, чамити; дуго, узалуд чекати; дуго негде боравити (беспослен, на сметњи)’**). На први поглед, побројана значења немају никаквог додира са осталим значењима глагола **kapati*. Међутим, увид у семантички инвентар континуаната псл. глагола **kysnǫti* и **pьlznǫti* открива да поменута значења итекако кореспондирају са ‘слабити, пропадати’, ‘умирати’, ‘трунути’.

Континуанте псл. глагола **kysnǫti* (в. Вучковић 2009)[21] у говорима југоисточне Србије, осим основног значења, уп. *ћи́сне* impf. ‘кисне, стоји на киши’, ‘омекшава у води’, ‘кисели се, постаје кисео’ Тимок (Динић 2008), развиле су и следећа значења: *ски́сне* pf. ‘умрети’: “Ће ски́сне и о̀н едьн дьн, нѣће се навеку̀је” Каменица код Ниша (Јовановић 2004), *ћи́сне* impf. ‘чекати дуго и узалудно’: “Цѐл дьн ћи́сне пред њо́јну вракњи́цу”, *заћи́сне се* pf. ‘заседети се у посети’: “Дӯшка јо́ш оцӯтра дошла́ и тӯј се заћи́сла” Тимок, *ћи́сал* ‘седети и не мицати се; не умети отићи из нечије куће у коју се дошло на кратко’ Пирот (в. Вучковић 2009: 390).

Слична значења посведочена су и у другим словенским језицима, уп. мак. *кисне* ‘дреждати, ленствовати, бити стално на истом месту’, слч. дијал. *kysnúť* / *kýsť* ‘беспосличити’, чеш. *zkysnouti* ‘остати негде, задржати се’, пољ. *kisnąć* ‘трунути, распадати се од лењости’, рус. *киснуть* ‘сувише дуго негде боравити, задржавати се’, *киснуть* ‘седети беспослен, у једном положају’, дијал. *ски́снуть* ‘задржати се, остати предуго негде’ (op. cit. 390–391).

Поред њих, забележена су још нека значења из семантичког спектра глагола **kapati*, уп. рус. *раскиснуть* ‘изнемоћи (од врућине, жеге)’, дијал. *оки́снуть* ‘старети, губити здравље, снагу’, *ски́снуть* ‘разбољевати се’ (СРНГ), блр. *раскі́снуць* ‘изнемоћи

---

[18] Овај помак најбоље илуструје дефиниција значења именице *ка̏павац, -а̄вца* m. ‘врста шљиве која сама опада кад сазри’ Драгачево (Ђукановић 1995).

[19] Уп. пример употребе глагола *презре́е* pf. ‘сувише сазри, презри’: “Кьд кру̀шће презре́у оне ср̀чено гњѝу” Тимок (Динић 2008).

[20] Тамо су наведени и други примери који потврђују повезаност значења ‘смрзнути се’, ‘укочити се’ и ‘ослабити, умрети’ (op. cit. 91, нап. 22).

[21] Полазећи од арготизма *киснути* ‘сести’, ауторка је аргументовано образложила развој тог и сличних значења у оквиру лексичког гнезда псл. глагола **kysnǫti*. Из тог рада узети су примери релевантни за тему овог прилога. Ауторка ми је љубазно дала на увид и грађу која није ушла у рад, на чему јој се искрено захваљујем.

inslav

(од врућине и сл.)' (ТСБМ), пољ. *kisnąć* 'трунути', рус. дијал. *ки́снуть* 'трунути, кварити се (о месу, риби)', чеш. *kysati* 'трунути' (Вучковић 2009: 392).

Анализирајући значења 'седети и не мицати се', 'бити стално на истом месту, беспосличити, ленствовати', 'чамити, досађивати се', 'дуже се задржавати негде', 'бити на нежељеном чекању', 'дуго остајати (у гостима)', М. Вучковић издваја две кључне семе: сему 'не померати се' и сему 'дужег временског периода'. Ове су семе, по њеном мишљењу, могле индуковати развој набројаних значења као секундарних од основних 'квасити, намакати', 'киснути', која означавају хемијске и технолошке процесе за чије су одвијање битна ова два чиниоца. Као резултат поменутих хемијских процеса регуларно се развија и значење 'трунути' (l.c.).

Паралеле за значењску везу која се успоставља између значења 'трунути' и значења 'седети, мировати', 'заседети се у гостима', 'ленствовати' итд. ауторка налази међу континуантама псл. глагола **pьlznǫti* (в. даље) и закључује да се преплитање ових двеју семантика јавља на широком простору и вероватно од раног времена (op. cit. 393).

Континуанте псл. глагола **pьlznǫti* (в. Вучковић 2007)[22] у говорима југоисточне Србије имају следећа значења: *пл̏зне* impf. 'киснути на киши' Тимок, *опл̏знем* pf. 'покиснути' Тимок, 'покиснути; бити наквашен, мокар' Пирот, *опл̏зал, -зла, -зло* adj. 'покисао, мокар' Пирот, *опу̏знем* pf. 'покиснути до голе коже' Лужница; *опу̏зне* 'омршавети, ослабити, попустити': "Мло́го опузну̏л, не мо́ж га позна́ш" Каменица код Ниша, *опу̏знем* 'id.': "Све ће опу̏знеш, си́нко, од туј рабо́ту" – "Мло́го је остаре́ја и опузна́ја, не́ће мо́же за ду́го, гото́в је за оно́ј свет" Врање, 'посрнути, поклекнути физички или материјално': "Не си ич ваља кьд човек опузне" Лесковац, 'изгубити чврстину, омлохавети (о мишићима, кожи и сл.)': "Остаре́ла па опузна́ла, виси́ кожља́к" Јабланица, *спу̏зне* 'смршавети': "Кад сто́ку ју̏риш, а не ра́ниш ка́ко тре́ба, о́на спу̏зне, па се спово́ди по пу́т" Црна Река, 'id., ослабити': "Спузну̏л од неде́ње" – "У сна́гу га и̏ч не́ма. Мло́го е спузну̏л" Каменица код Ниша (op. cit. 21, 22, 30).

На ширем простору с.-х. језика посведочена су још нека за нас релевантна значења: *пу̏знут* impf. 'седети, лежати': "Пу̏зни ту!" – "Ту пу̏зне по ва̀здан", *распу̏знут се* pf. 'id.': "Распу̏знула се кај трпи̏ја, и̏ч се не дигу̏је" Косово, *запу̏знӯт* 'засести, остати дуго у гостима': "Дӧ̑ђē и запу̏знē, па ни̏кā̆ко да ӧ̑дē" Васојевићи; *о̀пузнути* 'почети трунути': "За јабуке кад почну трулити кажемо да су опузле [...] а велимо и за дрво, и за купус" Бијело Поље, Обади код Сребренице, *о̀пузнӯти* 'делимично иструлети' Ускоци, *опу̏знем* 'почети трунути, обагњити': "Посе́чи ку̏пус док ни̏је опу̏зну̏о" Гораждевац (op. cit. 22, 24).

[22] Полазећи од глагола *о̀пузнути* 'ослабити, омршавети; оронути; омлохавети', ауторка презентује семантички опсег континуаната псл. основе **pьlz-* и реконструише могуће правце развоја појединих значења унутар те породице, указујући на паралелне семантичке структуре у другим лексичким породицама. Из тог рада узети су примери релевантни за тему овог прилога.

inslav

Скоро истоветна семантика забележена је и код бугарских континуаната, уп. буг. дијал. *плъзвъм* impf., *плъзнъ* pf. ‘стајати мирно, умирити се’: “Дѐте, плъзвъй, стѝга си тѝчалу”, *оплѝзвамь* и *оплѝзнувамь* ‘седети, боравити много негде’: “Оплъзни тука!”, *оплѝзнѫ* ‘иструнути’. За ово разматрање важне су и следеће потврде: буг. дијал. *уплъзвъм* impf., *уплъзнъ* pf. ‘изнемоћи, ослабити од старости’, блр. дијал. *апóўзлы* adj. ‘кржљав, слабуњав’, слч. заст. *oplzlý* = *oplznutý* ‘иструнуо (о дрвеним предметима)’ (op. cit. 23, 24).

Реконструишући за глагол **рьlznǫti* семантички низ: ‘гамизати; клизити’ > ‘омицати се, посрнути услед клизања’ > ‘пасти’[23], М. Вучковић изводи из потоњег значења метафоричко значење ‘телесно посрнути, попустити (услед старости или болести)’, чије су специфичније реализације: ‘ослабити, омршати’, ‘омлохавети, отромбољити’ и ‘смежурати се, сахнути’. Последње значење се може односити и на биљке, а семантика пропадања се, када су оне у питању, манифестује и као ‘трунути’ (op. cit. 25).

Међутим, како се у семантичком спектру гнезда псл. **рьlz-* јавља и значење ‘бити, постати влажан, мокар’[24], ауторка сматра да је оно могло представљати додатни семантички импулс за реализацију значења ‘трунути’.

С друге стране, значење ‘бити, постати влажан, мокар’ могло је послужити као полазиште за развој значења ‘(по)киснути’, баш као што се из псл. **kysnǫti* ‘влажити’ развило значење *кѝснути* ‘бити изложен киши’. У оба случаја у питању је каузални метонимијски пренос (op. cit. 29–30).

И најзад, значење ‘трунути’ (уколико се оно схвати метафорички: ‘провести негде дуго времена, тј. уцрвљати се од стајања и сл.’) могло је индуковати развој значења ‘мировати, седети’ (op. cit. 24).

Значења ПЕТЕ групе (**‘досадити, дозлогрдити’**) стоје изоловано у односу на значења осталих група. Она би се најпре могла извести из конкретног значења *накáпе* ‘накупити се капањем (о течности)’ Пирот (Златковић 2014), преко метафоричког *накáпе* (некоме) ‘накупити много једа, горчине’ Пирот (Златковић 1990), из којег се даље развијају значења ‘доћи до крајње границе’ > ‘постати неподношљив’. Ова значења имају паралелу међу континуантама псл. **kysnǫti*, уп. *дохѝсне* (некоме) pf. фиг. ‘досадити, доћи некоме до грла’ Пирот (Златковић 1990)[25].

---

[23] Уп. значења *пýсти* impf. ‘пузати, пузити; клизити’, *пýзити* ‘пузати, гамизати; улизивати се; клизати се (по води), пловити; омицати се, падати’, *пўзати (се)* ‘бауљати; пењати се, верати се; клизати се задњицом (по леду); омицати се, попузнути (се)’, *пузети* ‘пузати, плазити’, *пузнути* pf. ‘посрнути, пасти’ (op. cit. 25).

[24] Уп. и стчеш. *plzěti* ‘влажити се, постајати мокар’, чеш. *rozplizlý* adj. ‘расквашен’, блр. *распаўзцíся* ‘расквасити се, размекшати се (о земљи, путу)’, *распóўзлы* ‘расквашен, размекшан’, дијал. *апóўзіна* ‘земља расквашена кишом’ (op. cit. 30).

[25] У испитиваним говорима овај семантички модел није редак, уп. *докиселѐје* pf. ‘доће до стања неиздрживог’: “Докиселѐл ми, па га избй”, *докипелѐје* ‘id.’: “Кьд ми докипелѐје, нѐћу да глѐдам кудѐ удáрам” Каменица код Ниша (Јовановић 2004).

inslav

Преглед анализираних значења дат је у табели.

Значење	***kapati* / *kapnǫti***	***kysati* / *kysnǫti***	***pьlzti* / *pьlznǫti***
‘падати кап по кап’, ‘лити, проливати’	*ка́пем* / *капе́м*		
‘киснути, квасити се (на киши)’, ‘омекшавати (у води) / бити наквашен, мокар’	*укапу́јем се*	*ћи́сне*	*пли́зне* *опли́знем* *опу́знем*
‘пузати, клизити’			*пу́сти* *пу́зити* *пу̏зати (се)*
‘уморити се, изнемоћи’, ‘пропадати / пропасти, (о)слабити’	*ка́пе* *ка́пне(м)* *ока́пем* *пока́пе* / *пока́па* *ска́пе* / *ска́пље*	рус. *раскиснуть* рус. дијал. *оки́снуть* рус. дијал. *ски́снуть* блр. *раскі́снуць*	*опу́зне* *опу́знем* *спу́зне* буг. дијал. *уплъ̀звъм* / *уплъ̀знъ* блр. дијал. *апо́ўзлы* adj. ‘кржљав, слабуњав’
‘умрети, црћи’	*ска́пе(м)*	*ски́сне*	
‘(о)падати / опасти; презрети’	*прека́пе* *раска́пље се*		пу́зити пузнути
‘(ис)трунути’	*ка́пе се* *ска́пем (се)*	пољ. *kisnąć* рус. дијал. *ки́снуть* чеш. *kysati*	*о̀пузнути* буг. *оплѝзнѫ* слч. заст. *oplzlý* / *oplznutý* adj. ‘иструнуо’
‘(с)мрзнути се’	*ка́пе се* *ка́пнем* *отка́пе* / *отка́пље* *прека́пе* / *прека́пнем*		
‘смирити се’, ‘седети и не померати се’	*ка́пне(м)* *ока́пе* *ска́пе се*	*оћи́сал* рус. *киснуть*	буг. дијал. *плъ̀знъ* / *плъ̀звъм*
‘беспосличити, ленствовати, чамити’, ‘дуго, узалуд чекати’, ‘дуго негде боравити (беспослен, на сметњи)’	*ка́пе(м) (се)* / *капе́м* *окапе́м* *ока́пе (се)*	*ћи́сне* *заћи́сне се* *оћи́сал* мак. *кисне* слч. дијал. *kysnút’* / *kýst’* чеш. *zkysnouti* рус. *киснуть* рус. дијал. *ски́снуть*	*пу̏знут* *распу̏знут се* *запу̏знут* буг. *оплѝзвамь* / *оплѝзнувамь*
‘досадити, дозлогрдити’	*нака́пе*	*доћи́сне*	

inslav

Поредећи семантичке инвентаре континуаната псл. глагола **kapati*, **kysnǫti* и **pьlznǫti*, запажамо да је већина значења ПРВЕ, ДРУГЕ и ЧЕТВРТЕ групе карактеристична за сва три глагола.

Значења ‘умрети, црћи’ (ПРВА група) и ‘досадити, дозлогрдити’ (ПЕТА група) заједничка су за **kapati* и **kysnǫti*, док је значење ‘(о)падати / опасти’ (ДРУГА група) заједничко за **kapati* и **pьlznǫti*.

Значење ‘(с)мрзнути се’ (ТРЕЋА група) јавља се само међу континуантама глагола **kapati*.

Кад су у питању основна (посматрано из синхроне перспективе) значења разматраних глагола, ваља подсетити да се она у случају глагола **kysnǫti* и **pьlznǫti* мање-више поклапају с њиховим примарним, исходишним значењима, док се за **kapati* претпоставља неколико исходишних значења, од којих се ниједно не поклапа с основним значењем које тај глагол има у савременом језику. Како су заступљена та значења у семантичким спектрима анализираних глагола?

Примарно значење глагола **kysnǫti* (‘киснути, квасити се (на киши)’, ‘омекшавати (у води) / бити наквашен, мокар’) присутно је и међу континуантама глагола **pьlznǫti*. То значење је, према мишљењу М. Вучковић, било исходиште за развој значења ЧЕТВРТЕ групе у оквиру гнезда псл. **kysnǫti*, а могло је послужити и као додатни семантички импулс за реализацију значења ‘трунути’ у оквиру гнезда псл. **pьlznǫti*. Међу континуантама глагола **kapati* значење ‘квасити (се), бити влажан, мокар’ посведочено је само спорадично, уп. *зàкапати* ‘покапати, поквасити’ (РСА), *укапу̑јем се* ‘капима се квасим или прљам’ (Златановић 2011), иако се оно заправо имплицитно подразумева будући да у реалној ситуацији стање наквашености, влажности представља логичну последицу радње капања, проливања течности.

Примарно значење глагола **pьlznǫti* (‘пузати, гамизати’) није посведочено у оквиру гнезда глагола **kysnǫti*, али је блиско једном од претпостављених исходишних значења псл. **kapati*, а то је: ‘ићи, кретати се (полако, милети)’[26]. У оба случаја, према горе изнетим тумачењима, из примарног значења којим се дефинише споро кретање, пузење, гамизање, милење – секундарно се развија значење ‘падати’, из којег се затим регуларно изводе значења ПРВЕ и ДРУГЕ (а посредно и ТРЕЋЕ) групе.

Након спроведене анализе постаје јаснија структура семантичког спектра псл. глагола **kapati*. Иако још увек није разрешена дилема о његовој исходишној семантици, показује се да је импулс за развој значења ПРВЕ, ДРУГЕ и ТРЕЋЕ групе највероватније било значење ‘падати’. Значења те три групе стоје у међусобној вези и могу се, посредно или непосредно, изводити једна из других, при чему редослед семантичке деривације не мора увек бити исти (тако значење

[26] У прилог томе говори и претпоставка да су првобитна значења именица изведених од псл. **kapati* била: псл. **kaрь* ‘она која мили’ и псл. **kapl’a* < **kap’a* ‘милење, пузење’ (в. Snoj 284–285 s.v. *káplja*).

inslav

‘падати’, зависно од контекста, може бити и секундарно, изведено нпр. од значења ‘презрети’). Значење ‘квасити (се), бити влажан, мокар’, које је у одређеном тренутку могло бити активирано под утицајем семантичких паралела из гнезда глагола **kysnǫti* (и **pьlznǫti*), вероватно је послужило као полазиште за развој значења ЧЕТВРТЕ групе. Подстицај за развој значења те групе могло је бити и метафорички схваћено значење ‘трунути’, слично као код континуаната псл. **kysnǫti*. Значења ПЕТЕ групе највероватније су била мотивисана конкретним значењем ‘капати, падати у капима’ (тачније: ‘накупити се капањем’), чијом је метафоризацијом реализован семантички модел ‘доћи до крајње границе’ > ‘постати неподношљив’, присутан такође у оквиру гнезда псл. **kysnǫti*.

Извори и литература

Бјелетић 2017а – *Бјелетић М.* Прилог проучавању псл. глагола **kapati* // Jezikoslovni zapiski. Ob jubileju Ljubov Viktorovne Kurkine. Ljubljana, 2017. 23/2. S. 83–94.

Бјелетић 2017б – *Бјелетић М.* К изучению чешского диалектного глагола *kapati* ‘лезть’ // Etymological Research into Czech / ed. I. Janyšková, H. Karlíková. Praha, 2017. S. 27–36.

Бјелетић 2019 – *Бјелетић М.* Третман полисемије и хомонимије у дијалекатским речницима // Наш језик. Београд, 2019. Књ. 50/2. С. 577–585.

Букумирић 2012 – *Букумирић М.* Речник говора северне Метохије. Београд, 2012.

Вујичић 1995 – *Вујичић М.* Рјечник говора Прошћења (код Мојковца). Подгорица, 1995.

Вучковић 2007 – *Вучковић М.* Глагол *ȍпузнути* ‘ослабити, омршавети; оронути; омлохавети’ – јужнословенски дијалектизам или континуанта псл. основе **pьlz-*? // Шездесет година Института за српски језик САНУ. Зборник радова II. Београд, 2007. С. 21–33.

Вучковић 2009 – *Вучковић М.* О арготизму *киснути* ‘сести’ // Studia etymologica Brunensia 6. Praha, 2009. S. 389–396.

Гаговић 2004 – *Гаговић С.* Из лексике Пиве (село Безује) // СДЗб. Београд, 2004. Књ. 51. С. 1–312.

Далмација 2004 – *Далмација С.* Рјечник говора Поткозарја. Бања Лука, 2004.

Динић 2008 – *Динић Ј.* Тимочки дијалекатски речник. Београд, 2008.

Ђоковић 2010 – *Ђоковић Љ.* Рјечник никшићког краја. Подгорица, 2010.

Ђукановић 1995 – *Ђукановић П.* Говор Драгачева // СДЗб. Београд, 1995. Књ. 41. С. 1–240 (речник 177–220).

Елезовић 1932 – *Елезовић Г.* Речник косовско-метохиског дијалекта. Свеска прва // СДЗб. Београд, 1932. Књ. 4.

Елезовић 1935 – *Елезовић Г.* Речник косовско-метохиског дијалекта. Свеска друга // СДЗб. Београд, 1935. Књ. 6.

Живковић 1987 – *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Пирот, 1987.

Жугић 2005 – *Жугић Р.* Речник говора јабланичког краја // СДЗб. Београд, 2005. Књ. 52.

Златановић 1998 – *Златановић М.* Речник говора јужне Србије. Врање, 1998.

Златановић 2011 – *Златановић М.* Речник говора југа Србије. Врање, 2011.

Златковић 1990 – *Златковић Д.* Фразеологија омаловажавања у пиротском говору // СДЗб. Београд, 1990. Књ. 36. С. 423–740 (речник 709–740).

Златковић 2014 – *Златковић Д.* Речник пиротског говора I–II. Београд, 2014.

Јовановић 2004 – *Јовановић В.* Речник села Каменице код Ниша // СДЗб. Београд, 2004. Књ. 51. С. 313–688.

Кожељац 2014 – *Рајковић Љ. Кожељац.* Речник тимочког говора. Неготин, 2014.

inslav

Марковић 1986 – *Марковић М.* Речник народног говора у Црној Реци // СДЗб. Београд, 1986. Књ. 32. С. 245–500.

Марковић 1993 – *Марковић М.* Речник народног говора у Црној Реци. Књига II // СДЗб. Београд, 1993. Књ. 39. С. 149–398.

Милетић 1940 – *Милетић Б.* Црмнички говор // СДЗб. Београд, 1940. Књ. 9. С. 211–663.

Митровић 1984 – *Митровић Б.* Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984.

Ристић 2010 – *Ристић Д.* Рјечник говора околине Мојковца. Подгорица, 2010.

РСА – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Т. 1–.

СДЗб – Српски дијалектолошки зборник.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Москва; Ленинград (Санкт-Петербург), 1965–. Т. 1–.

Станић 1990–1991 – *Станић М.* Ускочки речник 1–2. Београд, 1990–1991.

Стојановић 2010 – *Стојановић Р.* Црнотравски речник // СДЗб. Београд, 2010. Књ. 57.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Толстая 2019 – *Толстая С.М.* Мир человека в зеркале языка. Очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. М., 2019.

ТСБМ – Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1977–1984. Т. 1–5.

Ћирић 1983 – *Ћирић Љ.* Говор Лужнице // СДЗб. Београд, 1983. Књ. 29. С. 7–191 (речник 125–164).

Ћупића 1997 – *Ћупић Д., Ћупић Ж.* Речник говора Загарача // СДЗб. Београд, 1997. Књ. 44.

Berneker – *Berneker E.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. Erster Band. Heidelberg, 1908–1913.

Bezlaj – *Bezlaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1976–2007. T. I–V.

ESJS – Etymologický slovník jazyka staroslověnského / red. E. Havlová, I. Janyšková. Praha, 1989–2022. Z. 1–21.

Fraenkel – *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965. Bd. I–II.

Jakubowicz 2010 – *Jakubowicz M.* Drogi słów na przestrzeni wieków. Zarys słownika motywacji semantycznych na materiale przymiotników słowiańskich odziedziczonych z prasłowiańszczyzny. Warszawa, 2010.

Machek – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968[2].

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. Knj. I–IV.

Sławski – *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–1982. T. I–V (A – Łżywy).

Snoj – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, 2016[3].

inslav

М. М. Валенцова
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Баба-Яга: мифология vs этимология

Широта интересов Никиты Ильича Толстого простиралась от проблем семасиологии и лингвистической географии до вопросов исследования письменных текстов и истории литературных языков, в том числе среди множества собственно этнолингвистических тем в зону его внимания попадала и сказка (см., например, «Секрет Колобка» в: Толстой 2003: 469–472), поэтому и Баба-Яга как сказочный персонаж не будет чужой в юбилейном сборнике памяти Никиты Ильича.

Для русскоязычного читателя Баба-Яга уже давно не воспринимается как демонологический персонаж, являясь, скорее, фольклорным образом, героиней волшебных сказок. Однако для ученых, занимающихся традиционной народной культурой и мифологией, она остается демоном, мифологическим персонажем и продолжает представлять неизменный интерес.

О Бабе-Яге начиная с XIX в. писали этнографы, фольклористы, лингвисты, этимологи и историки, среди них А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, В.Я. Пропп, В.Н. Топоров, Ю.С. Степанов, К.В. Чистов, О.А. Черепанова, А.Ф. Журавлев, В.Я. Петрухин, Е.В. Иванова, А.Л. Топорков, Г.И. Кабакова, К.Д. Лаушкин, А. Андреев и др.; подробному разбору этого персонажа посвящена монография Андеаса Джонса (Johns 2004); статьи о Бабе-Яге включены в энциклопедические и демонологические словари.

Вместе с тем остаются спорные вопросы, в том числе несоответствие семантики этимона имени Яги и ее фольклорно-мифологического образа. Наиболее распространенная этимологическая версия трактует имя Яги как «персонифицированное удушье, кошмар» (образование от **ęgti*) (ЭССЯ 6: 68–69). Альтернативная этимология возводит это имя к древнему названию змеи (**eĝh(i)*). Задача настоящей статьи – поддержать альтернативную этимологическую версию и привести дополнительные аргументы в ее пользу. Для этого будут рассмотрены: фольклорный образ Бабы-Яги; ее имена в разных славянских языках (их лексическая реализация, семантика, ареальное распределение); устоявшаяся этимология имени; фольклорные и другие факты, сопротивляющиеся признанной этимологии; альтернативная этимология; возможные источники заимствования образа.

Лаконичное описание Бабы-Яги дано в энциклопедии «Мифы народов мира»:

> БАБА-ЯГА (польск. *jedza*, чеш. *jezinka*, «лесная баба», ср. старосерб. *jeza*, «болезнь», «кошмар» и т. п.), в славянской мифологии лесная старуха-волшебница. Согласно сказкам восточных и западных славян, Б.-я. живёт в лесу в «избушке на курьих ножках», пожирает людей; забор вокруг избы – из человеческих костей, на заборе черепа, вместо засова – человеческая нога, вместо запоров – руки, вместо замка – рот с острыми зубами. В печи Б.-я. старается

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.5

inslav

изжарить похищенных детей. Она – антагонист героя сказки: прилетев в избу и застав в ней героя, вырезает у него из спины ремень и т. п. Кроме образов Б.-я. воительницы и похитительницы, сказка знает и образ дарительницы, помощника героя. У Б.-я. одна нога – костяная, она слепа (или у неё болят глаза), она – старуха с огромными грудями. Связь с дикими зверями и *лесом* позволяет выводить её образ из древнего образа хозяйки зверей и мира мёртвых. Вместе с тем такие атрибуты Б.-я., как лопата, которой она забрасывает в печь детей, согласуются с обрядовой интерпретацией сказок о ней как о жрице в обряде посвящения подростков (см. Инициация и мифы). Персонажи, сходные с Б.-я., известны в германской, греческой и других мифологиях (Иванов, Топоров 1997: 149).

Чуть больше деталей содержалось в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (Брокгауз, Ефрон), по-видимому, с учетом западнославянских сказок:

Баба-яга (польск. – *jędzi-baba*; словац. – *jezi-baba*; чеш. – *jezinka*; галиц. – *Язя*) – мифологическое существо, играющее важную роль в народных славянских сказаниях. П.А. Лавровский («Чт. в общ. ист.», 1866 г., № 11) производит слово *яга* из санскритского корня *ah*, *auh*, означающего – идти, двигаться, от которого происходит санскр. *ahi*, лат. *anguis*, слав. *ежь*, и греч. *ἔνχελυς*. Б. является в двух мотивах: доброй старушкой, показывающей заблудившемуся молодцу дорогу и отсылающей его к своим братьям ветру, месяцу и солнцу. В других сказках Б.-Я., костяная нога, злая старуха, живет в дремучем лесу в избушке на курьих ножках, летает по воздуху в ступе, погоняя пестом и заметая след метлой. Она ворует детей, жарит и ест их, сторожит источники живой воды и прячет у себя медь, серебро и золото; у нее прут, которым можно все живое превратить в камень; она владеет огнедышащими конями, сапогами-скороходами, ковром-самолетом, гуслями-самогудами и мечом-самосеком. Некоторые ученые слависты (Лавровский, Афанасьев, Потебня) видят в ней олицетворение зимних бурь, грозных и враждебных человеку явлений: прут, которым она каменит все живое – это символ зимы, которая все каменит, костенит (с этим не без связи ее костяная нога); ковер-самолет и сапоги-скороходы – быстролетные облака; гусли-самогуды – бурные напевы грозы; меч-самосек – разящая молния. Но в общем вопрос о значении Б.-Я. в славянской мифологии мало разработан.

В сказках, как известно (см., например, Елеонская 1994: 23–61), сохраняются реликты древней мифологической картины мира, этим и можно объяснить то внимание, которое уделяется данному образу. Баба-Яга – хозяйка леса, покровительница зверей, повелительница смерти, колдунья, особым образом связанная с огнем (печью) и обрядом инициации молодежи. Ее атрибуты – кости, пест со ступой, избушка на курьих ножках; ее свойства – слепота, хромоногость (одноногость) и тонкий нюх; ее функции – полеты в ступе, похищение и поедание детей, знание магии, ведовство. Возможно, она «бывшая» богиня или жрица.

Разные исследователи обращали внимание на разные аспекты образа Бабы-Яги: на ее одноногость, которую связывали с змеиным происхождением героини; ее избушку, в которой она едва умещается, как покойник в гробу; на ступу с пестом как ее средствами передвижения, и множество других, важных

inslav

и характерных деталей, которые все вместе сложенные не могли и не могут дать однозначного ответа, кто же такая Баба-Яга. Обзор основных трактовок образа Бабы-Яги представлен в работе Е.В. Ивановой (Ivanova 2013).

Страшная людоедка Баба-Яга – персонаж в основном восточнославянский, в меньшей степени он присутствует в фольклоре западных славян. Преимущественный жанр – сказка. Образ встречается также в мифологических рассказах, в побывальщинах, где ягой может называться ведьма, колдунья или нечистый дух – лешачиха, ржаница, полудница (Черепанова 1983: 104; Новичкова 1995: 28). Имя встречается также в заговорах.

Имя Яги варьирует в разных славянских языках по количеству репрезентаций, семантике, разнообразию фонетического и морфологического облика слова.

Больше всего мифонимов зафиксировано в русском языке. При неизменном корневом *г* в анлауте с:

я/*а*: *ягá*, *бáба-ягá*, *ягá-бáба*, *ягáя* ‘ведьма (в сказках)’, *ягабиха*, *ягабова*, *ягая*, *ягинишна*, *ягиха*, *ягишна* ‘баба яга, сказочный персонаж, обитающий в дремучем лесу; ведьма’ (Власова 1995: 369), *Баба-Яга*, *Ага-гнишна*, *баба-ягабова*, *баба-ягиба*, *баушка ягишна*, *яга-бура*, *ягастая*, *яга-ягинишна*, *ягайя-баба*, *ягайя-бабица*, *ягицьна-бибицьна*, *яга-ягишна* (Новичкова 1995: 28), *ягая баба* ‘злая, занимающаяся колдовством женщина, баба-яга’; *баба-ягаба*, *баба-ягиба*, *бабка яга*, *яги-баба*, *ягая бабица*, *ягишша*, *ягибица*, *яга-яганишна* (Черепанова 1983: 104);

е: *Éга-баба* (СРНГ 8: 315; Афанасьев 3: 588), рус. диал. *éга*, *égабовна* ‘баба-яга’, *еги́-баба* ‘баба-яга; злая женщина’, *еги́бисна* ‘дочь бабы-яги’, *еги́биха* ‘баба-яга’, *еги́бица* ‘прозвище: злодейка, ведьма’, *еги́бишна* ‘баба-яга’, *еги́боба* ‘баба-яга’, ‘злая женщина, ведьма’, *еги́бова* ‘ведьма (бранное слово по отношению к пожилым женщинам)’, *егидична*, *егична* ‘дочь бабы-яги’, *егишна* ‘сварливая, злонравная женщина’ (СРНГ 8: 315–316), *егибиница* (Новичкова 1995: 28);

ю: рус. смолен. *баба-юга* – баба-ига (Добровольский 1914/1: 18);

и: рус. *баба-ига* (Новичкова 1995: 28), рус. заонеж. *Ибиха* (Онегина 1986: 94–95), *ига* ‘злая баба’ (Добровольский 1914/3: 1017);

о: рус. *баба-ога*, *огабова* (Новичкова 1995: 28), *ога-Бова* ‘злой дух в образе женщины; баба Яга’ (СРНГ 22: 309);

протетическими согласными: рус. *баба-ляга*, *баба-лягаба*, *баушка ляга* (Новичкова 1995: 28; Черепанова 1983: 104), *Гигибибиха* (Онегина 1986: 161–163).

Обращает на себя внимание наличие прилагательных, дополняющих будто бы краткую форму *яга* полной – *ягая*.

Аналогичные чередования *я*/*ю*/*и* в начале слова и корневым *г* представлены и в белорусском:

бел. *баба яга*, *ягіня*, *юга* ‘сказочный персонаж, ведьма’ (Беларуская міфалогія: 34), *ягá* ‘ведьма’, (*бáба*) *игá* ‘злая женщина, ведьма’ (ЭССЯ 6: 68), *баба-ига* (Преображенский 1949: 132); *ягіня*, груб. ‘бессовестная, дрянная женщина’ (Тураўскі слоўнік: 359); *юга* эмоц. ‘злая женщина’ (Юрчанка 1998: 350).

inslav

В украинских диалектах чередуются согласные *г/з* в корне и *я-*, *е-*, а также *йин-*, *гин-* (как в словацком) в анлауте:

укр. *ягá*, *баба-яга* ‘сказочный персонаж вост. и зап. славян; злая баба-колдунья’ (СУМ: 622), *ягá* ‘баба-яга’, ‘злая баба, яга’ (Гринченко 1909: 535), полес. *баба Ега* (Виноградова, Левкиевская 2016: 803), *язібаба* ‘ведьма’, ‘гусеница’, *язя* ‘язь (рыба); гадюка; злая баба’ (Гринченко 1909: 537; ЭССЯ 6: 68); диал. *язя* ‘ведьма, яга, дурная женщина’ (ЕСУМ: 539), гуцул. *язя* ‘мифологический персонаж, многоголовая змея, дракон’, ‘ведьма, злая женщина’ (Хобзей 2002: 199); русин. *гінжібáба*, *інжібаба* ‘баба Яга’ (Керча 2007: 163).

В чешском и словацком чередуются анлаутные *je(n)*, *jin*, с протезами *l-*, *h-*, а также корневые согласные: *z*, *ž*, *dz*, *dž*, *d*:

словац. *ježibaba*, *jeňdzibaba*, *endžibaba*, *hendžibaba* ‘злая, страшная женщина, ведьма’ (SSN: 726–727), *ježibaba* ‘баба-яга, ведьма’; перен. уничижит. ‘ведьма, карга’ (VSRS: 783), *ježibaba* ‘ведьма’ (EAS: 84, карта 11), *jindžibaba* ‘ведьма’, ‘дикие злые существа, которые живут в лесу и около рек, в земле, в скале’ (Blagoeva-Neumanová 1976: 137, 40), *jendžibaba* ‘персонаж, подменивающий детей’ (Michálek 1989: 283). В приговоре, когда бросали первый выпавший молочный зуб через голову за печь: *Ježi-bábo*, *stará bábo*, *tu máš zub kostěn*, *dej mi zaň železný!* В Чехии то же: *Jedu-bábo*, *stará bábo...* (Потебня 2000: 161 со ссылкой на Б. Немцову и К. Ербена); *jagababa* ‘ježibaba’ (баба яга) (Kálal 1923: 214, с пометой «ср. рус.»), *jagababa*, *ležibaba* (Machek 2010: 225), ср. еще *ježibábel* ‘муж бабы яги’ (Mičátek 1900: 72; Machek 2010: 225).

Формы *jaga* и *baba jaga*, скорее всего, являются заимствованием из русского, возможно и через русинский; в конце XIX – начале XX в. братья К. и М. Калалы, составители наиболее полного на тот момент словацко-чешского дифференциального словаря (Kálal 1923), на волне национального возрождения включили в него множество откровенных русизмов; русизмы отмечены и в словарях Л.А. Мичатека[1].

Чеш. *ježibaba*, редк. *jedibaba*, *jedubaba* ‘сказочная злая, дикая, безобразная баба, ведьма’; ‘злая, сварливая (старая) женщина’, ср. также редк. *ježidědek* ‘злой дикий мужчина, чародейник’ (SSJČ), *jezinka*, ст.-чеш. *jězě*, *jězěnka*, *jězinka*, ляшск. *jaza* ‘о злой женщине’, *ježibaba*, *jedi-* (Machek 2010: 225), ст.-чеш. *jězě*, *jězěnka*, *jězinka* ‘злое сказочное существо женского пола, ламия’, ‘такие страшилища, которые имеют лицо женщины, тело свиньи, а ноги конские, слывут езинками’ (Gebauer: 641), чеш. *jezinka* ‘лесная женщина, которая похищает детей, откармливает и съедает; взрослых заманивает в танец, усыпляет и выкалывает глаза’ (Košťál 1901: 207, со ссылкой на Б. Немцову; Máchal 1907: 100), *Jagababa* = Баба-Яга (*Ježibaba*), так же называлась озерная, лесная или чертова мать (Kott 6: 477, с отсылкой к *ježibaba*), *jezinka*, *jezenka*, *ježibaba*, *jedubaba* ‘сказочное злое женское существо’, ‘лесная панна’, ‘злая женщина’ (Kott 1: 628; 7: 1283; 9: 96, 441; 10: 115),

[1] Мичатек 1892; Mičátek 1900.

inslav

jezinky – вид вил, они добрые, но любят приманивать к себе детей и топить их, воспитывая из них водяных (Kott 6: 518).

Обращает на себя внимание размытость образа, контаминации с другими женскими природными духами, формирование гендерной пары – «ежи-дедка». Заимствованный характер лексемы с *jaga-* у чехов можно предполагать в том числе по цитате из Я. Коллара: «*Ježibaby* – это ведьмы, сопливые и губастые, то есть мордатые, нос у них как горшок, живут в лесах и пещерах. Чехам они тоже знакомы, только у них *Jagababa*, *Jahodababa* называемые» (цит. по: Kott 6: 519), при *jahoda* ‘земляника, клубника’, что указывает на очевидную потерю первоначального смысла слова.

В польском основная форма с начальным *ję-*, спорадически с *je-* и *(j)i-*, обычно с корневым *-dz-*, редко – с *g*: *jedza*, *baba jędza*, *babojędza*, *jędza-baba*, *jędzona* (*baba*), *jędzonka*, *jędzybaba*, *jędzyna*, *idza*, (*baba*) *jaga* ‘ведьма’ (Санникова 1990: 91, 100), *baba jaga* (Kąś 1: 144), *indzibaba*, *jindza* (Kąś 4: 146, 310); *jędza* ‘сказочный персонаж, персонифицирующий зло; ведьма’, перен. ‘злюка, сварливая баба’, с XV в. ‘ведьма’, ‘демон, чудовище’; с XVI в. ‘злое божество, вампир, мифологическая богиня’ (Boryś 2005: 215), *gorna jędza*, *jędzyna* (Máchal 1907: 100), кашуб. *jązа*, *jąza*, *jizа* ‘злая женщина’, ‘ведьма, колдунья’, *jązëbaba* ‘жадная сварливая женщина’, ‘ведьма, колдунья’, ср. также глаголы: *jązëc są*, *jizëc są* ‘сердиться, злиться’ (Sychta 1968: 90).

Слово *jaga*, встречающееся только в сочетании *baba-jaga* ‘ведьма’, признается заимствованием XIX в. из русского; кашубское *jaga* ‘бранчливая женщина’ иного происхождения – от *jagovac* ‘лаять, бранить, осуждать’ (Boryś 2005: 202).

Таким образом, в восточно- и западнославянских языках значение термина – ‘Баба-Яга’, ‘колдунья, ведьма’, а также бранное обозначение злой, сварливой, неопрятной женщины. В польском *jędza* как Баба-Яга и ведьма фиксируется по источникам с XV в., в кашубском – только ‘злая женщина, ведьма’ (Boryś 2005: 215).

В южнославянских языках лексика, о которой идет речь, отличается от перечисленной выше и по фонетическому облику – в корне совсем не встречается *г*/*g*, а только *z*/*з*, *dz*/*дз*, *ǯ*, – и по семантике: нет значений ‘мифологический персонаж’.

Встречается уже в старославянском: ѩзꙋ ж. р. ‘болезнь, недуг’, откуда и др.-рус., рус.-цслав. *яза* ‘болезнь’ (ЭССЯ 6: 68).

В болгарском слово с начальными *ен-*, *ян-*, *йън-* и исключительно корневым *з*/*дз* обозначает ‘болезнь’, ‘рану’ и неизвестно в значении ‘Баба-Яга’ или ‘ведьма’:

болг. *ѐнза* ‘болезнь’, ‘насморк’, *енза* ‘эпидемическая болезнь’, *ензà* ‘рана, язва’, *енци*, pl. ‘болезни’, *ѐндза* ‘болезнь’, *Ендзà те убила!*; *ѐндза* ‘заразная или смертельная болезнь’, ‘эпидемия’, *йъндза* ‘болезненное состояние, при котором дрожат от холода как в лихорадке’, проклятья *йъндза те йъндзосала!* или *йъндза те фатила!*, *йъ̀ндзата да те сотрит!* (Дукова 2015: 42–43); ѣндза ‘болезнь типа лихорадки’; *яндза* ‘озноб, дрожь’. *Ѣндза тя хватила!* (Геров 1904: 606).

inslav

О приводимом П.Цв. Любеновым болгарском термине *Баба Ега* (кюстендил.) в значении ‘злой демон женского пола’ Утэ Дукова пишет: «Он (Любенов. – *М.В.*) рассказывает о праздниках, посвященных защите от Бабы Еги, Бабы Петканы и Гуреливой среды [Сопливой среды], и высказывает предположение, что *Баба Ега* – это богиня суеверий, колдовства и заклинаний, безобразная старуха, которая ездит верхом на железной палке. Поскольку ни один другой источник не подтверждает ни формальную, ни содержательную сторону описываемого Любеновым материала, возникает подозрение, что в данном случае мы имеем дело с мифологизированной интерпретацией, возникшей под влиянием известного персонажа русских сказок, имя которого – *Баба Яга́*» (Дукова 2015: 43).

В сербскохорватском и словенском слово также ни разу не зафиксировано в виде мифонима, это апеллятивы, значение которых включено в семантические поля ‘болезнь’, ‘страх’ и ‘гнев, ярость’:

с.-х. *је́за* ‘ужас, страх’, диал. *је́за* ’гнев, досада’ (ЭССЯ 6: 68), с.-х. *је́за* ‘болезнь’ (в древней литературе), ‘дрожать (от холода, страха)’ (на востоке языкового ареала), ‘гнев, ярость’ (на западе языкового ареала) и производное *јѐзив* ‘больной, слабый’, ‘опасный’ (Караџић 1935 – цит. по: Дукова 2015: 44), *jeza* ‘болезнь’, ‘ужас’, ‘злость’, *jeziv* ‘больной, слабый’, ‘опасный’, *jêzân*, *jézna* ‘сердитый/сердитая, злой/злая’, *ježiti se* ‘сердиться’[2], *jaza* (возможно, русизм) ‘жар, лихорадка’ (Skok 1: 780), *баба Јега*[3] ‘ряженый персонаж в пасхальной игре’ (вост. Сербия – Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 18);

словен. *jẹ́za* ‘гнев, ярость’, *jẹ́zav* ‘гневный, разъяренный’, *jẹzati*, *jezíti* ‘сердить, раздражать’ (Pleteršnik 1: 369, 371), *ježibaba*, *Jaga-bura* ‘баба-Яга’ (Máchal 1891: 66).

Обращает на себя внимание не только разная семантика южнославянских (‘болезнь, рана, слабость’) и восточно- и западнославянских слов (‘баба-Яга’, ‘дикая лесная баба’ и ‘ведьма’), но и четкое ареальное распределение лексем с разными корнями: восточнославянские – с согласным *г-*, южнославянские – с согласными *з*/*z*, *дз*/*dz*, западнославянские – с согласными *z*/*dz*/*ž*/*dž*. Корни с *г* и *з* одновременно представлены только в западноукраинских карпатских говорах, причем также и со смешением семантики (и ‘Баба-Яга’, и ‘змея’, и ‘дракон’).

При **этимологизации** слова *яга* за исходную принималась форма *jęga* или форма *jęza*. Соотношению корней **(j)ęg-* и **(j)ę(d)z-* уделялось особое внимание. Например, в ЭССЯ **ęza* считается вариантом праслав. **ęga* с проведенной прогрессивной палатализацией (ЭССЯ 6: 68), *з* из *г* по прогрессивной ассимиляции, а в восточнославянских языках *г* – в результате вторичного выравнивания (ЕСУМ: 539). П. Скок полагал, что *z* в *jẹ(d)za* произошло из и.-е. палатального *ǵ*, далее был образован «императивный композит *ježibaba* (также в чеш.) ‘женский демон, славянская

[2] Форма слова указывает на возможное заимствование из чешского.

[3] Специалисты по сербохорватскому языку считают этот персонаж заимствованным из русской культуры.

inslav

Горгона’», а поскольку это слово табуировалось, то оно изменилось в *baba jaga* (Skok 1: 780). В. Борысь также считал, что *dz* появилось в результате III палатализации **g*, слово обозначало ‘болезнь’, а впоследствии произошла вторичная персонификация: ‘злое существо, вызывающее болезнь; ведьма’ (Boryś 2005: 215). В. Махек для *z*, *dz* признавал влияние слова *jed* ‘яд’ и его производных (Machek 2010: 225).

А. Брюкнер рассматривал эти две формы как параллельные: пол. *jędza* < **jęg-ja*; с *g* слово сохранилось только в рус. *baba-jaga* (< **jęga*), то есть первоначальное значение могло бы быть ‘демоническое существо женского пола, воплощение болезни’, ‘болезнь’ (Brückner 1993: 208). Примеры такого чередования *g*/*z* известны: ст.-слав. **лькгъ** — **лъзъ** ‘легкость, возможность’, **стькгъ** — **стьзъ** ‘тропинка’, рус. *стега* / *стезя*, рус. диал. *польга* / *польза*, болг. *върга* / *вързу́ла* (Дукова 2015: 45).

«А. Белич, Т. Милевский и Ф. Славский полагают, что, наоборот, в восточнославянском **(j)ęga*, скорее всего, представлено устранение результатов палатализации по аналогии (ср. пол. *ulga* после *uldze*)» (Дукова 2015: 45, там ссылки на литературу).

В. Полак, опираясь на мнение большинства предшествующих исследователей, считает, что связь ю.-слав. **(j)ęzā* и з.- и в.-слав. **(j)ęga* (родственного лит. *ìngis* ‘лентяй’, латыш. *îgt*, *îgstu* ‘быть раздосадованным’, *îgus* ‘сердитый‘) не несомненна и что южнославянские слова не принадлежат к этимологическому гнезду **(j)ęga* (Polák 1977: 287–288).

Ю.С. Степанов также предлагал разделять **jęza* < и.-е. **anĝh-* ‘узкий, тесный’, куда относится и лит. *éngti* ‘душить, давить, теснить, мучить’ – для «злой ипостаси» Бабы-Яги и других слов, обозначающих болезнь, страх, ведьму. А для «доброй ипостаси» – праслав. **jěga* (> **jaga*) из и.-е. **i̯ē-gu̯-ā*, *i̯ē-g-ā*, давших балто-слав. **ji-*/**ja-*/**jē* (откуда рус. ‘идти, ехать’), которое оказывается родственным литовскому *jėga* ‘сила’ (Степанов 2004: 856, 858).

Уте Дукова, рассмотрев разные версии объяснений данных альтернаций, полагает, что «вероятнее всего правы те, кто считает, что речь идет о различных словообразовательных вариантах <...>: **(j)ęga*, **(j)ęgja*; *-ja* придает основному слову более абстрактное значение (Machek 2010: 225). И в самом деле формы, оканчивающиеся на *-a*, имеют более личное, мифологическое значение, в то время как формы на *-ja* – абстрактное (‘болезнь, слабость, гнев, ярость’)» (Дукова 2015: 45).

То есть **(j)ęgja* (и его континуанты *язя*, *jędza* и под.) предлагается считать производными с абстрактным значением.

Не укладываются, однако, в эту схему западноукраинские формы *язя*, *язі-баба*, имеющие вполне конкретные значения ‘многоголовая змея, дракон’, ‘ведьма, злая женщина’. Объяснить украинские формы можно, например, предположив, что на западноукраинской территории произошла морфологическая деривация (**(j)ęga* > **(j)ęgja*), давшая впоследствии семантические различия континуантов этих двух праформ и разделившая по этому показателю восточнославянские, с одной стороны, и южно- и западнославянские языки с другой. Западноукраинские диалекты при этом удержали обе формы.

inslav

Для *яги* предлагались и экзотические этимологии, например, В. Поллак предлагал искать этимон среди остяц. *ăńəgə* ‘жена старшего брата или дяди, мачеха, тетя’, *ăŋkə* ‘мать’, вог. *ååńgə* ‘жена старшего родственника’, венг. *ángy* ‘жена старшего брата’, и т. п., поскольку, как он считал, для называния ведьм – а первичным для **(j)ęga* он предполагал значение ‘ведьма, злая женщина’ – нельзя было использовать пейоративные слова (Polák 1977: 288). Кнутссон предполагал заимствование из тюрк. *ämgä*, Никольский – из фин. *äkä* (см. в: Фасмер 4: 543).

Среди не получивших признания этимологических версий – сближение с глаголами ‘ездить, ехать’: *jezdi*, *jaše*, *ježa* (в ступе) (Trstenjak 1867: 73), поддержанное позже Ю.С. Степановым (см. выше).

Г.А. Ильинский выдвигал гипотезу о связи *Яги* с рус. диал. *ягать* ‘кричать, вопить, шуметь’ и др.[4], что было отвергнуто М. Фасмером. Однако глагол **ęgati*, к реализациям которого относится и многозначный рус. диал. *ягать* ‘быстро идти’, ‘кричать’, ‘сильно противиться, настаивать на своем’, перм. *ёгать* ‘сильно пылать’, ‘злиться, сердиться’, ‘бегать, горячась; суетиться’, – считается родственным **ęga* (ЭССЯ 6 : 69). Поэтому нельзя однозначно исключать его из числа слов, оказавших влияние на **ęga*[5].

Ряд этимологов, например, Э. Бенвенист и В.Н. Топоров, указывали на связь рассматриваемого славянского слова с индоевропейскими корнями: хеттск. *ḫenkan* ‘заразная болезнь, чума’, кельт. **ank-* (др.-ирл. *ec*, валлийск. *anhen* ‘смерть’), греч. **ank-* (*ἀν-αγκ-η*) с **ə́n-k-*, корнем **ən-* ‘убивать’, вторая основа которого **ən-ék* сохранилась в др.-инд. *naś* ‘исчезать’, лат. *necare* ‘убивать’ (Дукова 2015: 46).

Принимаемая в настоящее время большинством этимологов версия возводит имя Яга **ęga* (и его вар. **ęza*) к глаголу **ęgtï*, не засвидетельствованному непосредственно в праславянском, который родственен лит. *éngti* ‘душить, давить, теснить, мучить’, лтш. *îgt* ‘исходить, кончаться, чахнуть; досадовать’, англосакс. *inca* ‘боль’, др.-исл. *ekki* ‘печаль, сомнение’ (ЭССЯ 6: 68–69). Это имя возводится также к прилагательному **(j)ęgъ* ‘злой’ (в пользу этого свидетельствовали бы и русские формы прилагательных типа *ягая* – Machek 2010: 225), **ężiti (sę)* ‘злиться’ и **ęgъ* ‘злой’ (Králik 2015: 244), **ęga* < балто-слав. **ing-* < и.-е. *aig* ‘раздраженный, злой; больной’ (Boryś 2005: 215) и др.

---

[4] *ягáть* (влгд. прм. сиб.), *яжúть* (ярс., мск) ‘кричать, шуметь, бушевать, браниться, вздорить, ругаться ’, вологодск., перм., сиб., *ягайла* ‘горлан, бранчливый нахал, ругатель’’; *яжжить*, *язжить* (влд., ярс.) ‘брюзжать, браниться, вздорить’, владим., яросл., моск. (Даль 1866: 615, 617).

[5] Ср., например, значение глагола *ягать* во Владимирской области (Ковровский р-н): «“ягать” означало у них (у роженицы. – *М.В.*) громко кричать, стонать при родах. <...> Мужчины тоже *ягали*, когда “ярились” после уборки урожая перед выходом босиком на горящую ржаную или овсяную солому или угли. Точно так же ярились яганием и перед боем или в бою, получив рану, чтобы не чувствовать боли. Это дает мне основания считать, что “ягать” означало не просто кричать и стонать, а голосом выпускать поток яростной силы» (Андреев 1996).

inslav

Как указывает У. Дукова, эту этимологию в целом поддерживали и поддерживают: А. Погодин, Р. Траутманн, Й. Поливка, М. Фасмер, А. Брюкнер, Ст. Младенов, Э. Френкель, Ю.В. Шевелев, Р. Якобсон, Ф. Славский, В. Махек, БЕР (Български етимологичен речник. – *М.В.*), А. Слупский, А.И. Ионеску, ЭССЯ (Дукова 2015: 46), а также Ф. Хольтхаузен, Ф.Ф. Фортунатов, Е. Линден, Т. Милевский, Й.Ю. Миккола, А. Торп (см. Фасмер 4: 542), ЕСУМ (6: 532), А.Ф. Журавлев (2005: 613), В. Борысь (Boryś 2005: 215), Л. Кралик (Králik 2015: 244), У. Дукова (2015: 45).

Таким образом, согласно этой этимологии, «**ęga*, *яга* – это персонифицированное удушье, кошмар» (ЭССЯ 6: 68). «Эти формы восходят к праслав. **(j)ęga*, **(j)ęza* ‘демоническое существо женского пола, воплощение болезни’, ‘болезнь’» (Дукова 2015: 45). «В особенности существенным кажется такая черта бабы-яги, сближающая ее с восточнославянским домовым, как принадлежность к олицетворениям ночного удушья, кошмара, что на лингвистическом уровне поддерживается происхождением ее имени: **ęga* выявляет этимологическую связь с литов. *éngti* ‘душить, давить, теснить, мучить’ и под., далее с ономатопеической лексикой, передающей стон, вздох, крик; см. [ЭССЯ, вып. 6, с. 68–69]» (Журавлев 1999: 204). «Таким образом, как мифологическое существо **ęga* скорее всего представляет собою персонифицированный ночной кошмар, удушье» (Журавлев 2005: 613). «Праслав. **ęga* > *ędza* <...> ‘болезнь’, с вторичной персонификацией ‘злое существо, могущее вызвать болезнь; ведьма’» (Boryś 2005: 215)[6].

Однако если эта этимология хорошо объясняет южнославянские слова, то для восточнославянского персонажа она вызывает возражения с точки зрения семантики (ср. о том же: Степанов 2004: 855). Не могут согласиться с этой этимологией имени *Яга* этнолингвисты, фольклористы, мифологи – те, кто занимается мифологическим образом Бабы-Яги, который значительно шире значений как своего этимона, так и других слов с этимологически родственным корнем в других европейских языках (значения ‘болезнь, боль, стон, душить, давить, чахнуть, печаль, сомнение’ и др.). О.А. Черепанова писала, что «связь наименования *яга* с понятиями «ужас», «гнев», «болезнь» и под., скорее, свойственна современному состоянию ума и едва ли отражает принцип номинирования мифологемы в исторически отдаленные времена» (Черепанова 1983: 102).

---

[6] Безусловно, множество славянских демонических и полудемонических персонажей наделяются способностью давить, душить, особенно ночью, во сне. Таковы словац. *mora*/*mara*, ведьма *bosorka*, вампир (*upír*), полудница (*poludnica*), и др., ст.-пол. *poludnycza* ‘змора, ведьма’ (словарь 15 в.), ст.-пол. *wieszczyca* ‘ночное удушье’ (словарь Кнапского 1621 г.) (Budziszewska 1991: 19), также *mora*, *zmora*; у русских *домовой* может душить спящих из озорства; с.-рус. *гнеток*, *гнетеница* (Олон. Кулик.), *гнетка* (волог.), *зажéник*, *жма* (КАССР), *намной* (яросл.) и др. У южных славян – *мора*, *mura* и *вештица* душит по ночам, пьет кровь людей и скота. Ср. также в литовском: *slogutis* ‘змора’, ‘болезнь коней’ < лит. *slogus* ‘давящий, тяжелый’ (Budziszewska 1991: 22–23) и др. Однако Бабе-Яге эта функция вовсе не свойственна.

inslav

Тогда либо надо проследить цепочку семантических изменений, приведших к образованию из понятия болезни, удушья и боли образа Яги у восточных славян во всем его многообразии, либо предложить для восточнославянского образа другой этимон, либо же предположить другие семантические, этимологические или культурные процессы, приведшие к образовавшейся ситуации с именем и образом Бабы-Яги.

Начиная с XIX в. для этого мифонима предлагалась **другая этимология**, в настоящее время считающаяся менее убедительной. Она сближает **ęga* с лит. *angis* ‘змея, гадюка’, слав. **ǫžь* ‘уж’ (ЭССЯ 6: 69) и основывается на **фольклорном образе** Бабы-Яги.

Так, А.Н. Афанасьев имя Яги связывал с названием змеи: «Что же касается слова «яга» (*ега*, пол. *jędza*, *jądza*, *jędži-baba*, словац. *jenži*, *jenzi*, *ježi-baba*, чеш. *jezinka*, галиц. *язя*), то оно соответствует снкр.-му *ahi* – змей» и указывал на то, что «параллельные места новогреческих и албанских сказок выставляют ламию и драконицу», «у самих славян баба-яга и мифическая змеиха выступают в преданиях как личности тождественные; что́ в одном варианте приписывается змее, то нередко в другом исполняется ягою, и наоборот» (Афанасьев 3: 588, 589).

Вслед за А.Н. Афанасьевым А.А. Потебня сопоставлял, на основе анализа славянских сказок, Бабу Ягу и змеиху: в избушку, где живет старая змея, возвращается «Баба в железной ступе, толкачем погоняет. Стало быть, змея и Баба-Яга здесь одно лицо», «Вместо змеи сосет у девицы груди Баба-Яга-костяная нога» (Потебня 2000: 288, 295).

Ян Гануш Махал тоже связывал имя *jaga*, *jędza* с *ążъ* ‘змея’, хотя саму Ягу воспринимал весьма эклектично: считал ее персонификацией грозовой тучи, отождествлял с Кощеем, называл ее *loktibrada* (словац. ‘карлик с длинной по локоть бородой’) и *Gvozdenzuba* («с железными зубами») – на основании приписываемых ей качеств; избушку ее описывал стоящей на курьих ножках и на «сорочьей лапе», говоря, что она могла быть пряничной, чтобы заманивать детей (Máchal 1891: 66, 68).

Д. Трстеняк также называл Бабу-Ягу персонификацией зимней вьюги, зимы; для сравнения приводил словенский персонаж *Иза* (*Iza*), которая была наполовину женщиной, наполовину змеей, за которой, когда она вылетает из дупла, поднимались вихри и град; упоминал, что *jaza* у галицких русин имеет вид змеи (Trstenjak 1867: 72).

Эти ранние мифопоэтические работы, порой компилятивные, порой фантастические, снижали доверие и к выдвигаемому ими сближению имени Яги с названием змеи. Но сама идея выжила и была впоследствии развита в работах фольклористов и лингвистов XX в.

К.Д. Лаушкин писал, что «в имени Яга также скорее всего отразилась ее змеиная природа. Хотя этимология этого слова вызывает споры, наиболее близким к истине представляется мнение, что “Яга” происходит от санскритского “ahi” – змей» (Лаушкин 1970: 186).

inslav

Действительно, в сказках Баба-Яга нередко отождествляется с Змеей: она однонога (костяная нога); ее или ее дочерей называют змеей; она может оборачиваться змеей, ее сыновья – драконы, и т. п. Подборку таких сюжетов см. в: Черепанова 1983: 106–107; Богумил 2022: 21.

Говоря о том, что «наименование *яга* этимологически связано с индоевропейским (и славянским) обозначением змей и змееподобных созданий», О.А. Черепанова поддержала выдвинутую еще в середине XIX в. идею А.Н. Афанасьева о «змеиной» этимологии Яги. При этом она отмечала, что «в украинском *язя*, *язі* – это “гадюка” и “злая баба”, *язі-баба* – “баба-яга, ведьма” и “волосатая гусеница”, рус. *еж*, *яж* – “червь, живущий на спине у рогатого скота”, змея *язя* – это именно особо опасная, ядовитая змея». И далее: «все это <…> говорит о том, что в славянских языках существовало название змеи с корнем *яг- (яз*, *яж)-*», а «элемент “яга” (язя) и его варианты могут входить в обширное этимологическое гнездо, восходящее к индоевропейскому корню **eĝh(i)* “змея”» (Черепанова 1983: 106, 108–109). Добавим еще сербские названия змеи (по движению) *јагу́ља* / *јегу́ља* (Богдановић 2007: 530, 532), с тем же чередованием *jag-*/*jeg-*, что и в названиях Яги/Еги. И особенно показательны названия старших змей или змей-цариц в восточнославянских заговорах от укуса змеи: бел. *змяя Ягипа* (ПЗ, № 673), *(газдюка) Ягіпеца* (Зам-09, № 654), рус. псков. *Гый Ягинная* (НТКПО 2: 185, с характерной для русского ареала адъективной формой), рус. *яга змея* («напущу на тебя ягу змею буру» – Соколов 1892: 234). Часть таких названий в заговорах, утратив даже отдаленные связи с исконным значением, сближается с названием страны *Египет*: бел. *Ягипецкое гняздо* (в котором живут змеи), *Агыпа царица*, *царь Египет* (Юдин 1997: 166)[7].

В другой, более поздней, работе О.А. Черепанова предоставила дополнительные обоснования того, «что элемент *яга* есть древнее именование змеи, возможно, исконное, замененное впоследствии в процессе табуирования рядом других, из которых общеупотребительным стало известное нам *змея* (возникшее по связи с *земля*)» (Черепанова 2008: 211).

Некоторые мифологические описания бабы-Яги ссылаются именно на эту «змеиную» этимологию ее имени (Петрухин 2012: 614).

В поддержку связи Яги со змеей, помимо фольклорных, можно привести факты чисто лингвистические, а именно – сходство фонетических процессов, наблюдаемых в праформах имени Яги и названий змеи. В индоевропейских языках одна из групп названий змеи включает: греч. *ὄφις*, наряду с *ἔχις*, *ἔχιδνα* ‘гадюка’, лат. *anguis*, лит., ст.-прус. *angis*, ц.-слав. **ąžĭ*, пол. *wąż*, рус. *уж*, санскр. *ahi-*, авест. *aži-* – «производные параллельных форм с назальным и неназальным, но фонетические отношения в некоторой степени затемнены» (Buck 1988: 194). Один этимологический словарь латинского языка (статья «anguis») признает, что «невозможно восстановить начальную и.-е. форму» в связи с разнообразием анлаута: **ĕ-*, **o-*, **n̥-*, **an-*, корневого консонанта: **gw*, **gwh*, **gh* и двусмысленности форм в некоторых

[7] Искренне благодарю Т.А. Агапкину за предоставленный материал.

inslav

языках (Ernout, Meillet 2001: 52). Другой (словарь латинского и др. италийских языков) реконструирует пра-и.-е. *h_2(e)ngwh-i- ‘змея’, отмечая, что «несколько и.-е. языков отражают аналогичную праформу *h_2e/ogwh без внутреннего назального» (греч., арм., санскр., авест.). Появление *n предполагается по аналогии со словами, имеющими значение ‘сгибаться, крутиться’ (Vaan de 2008: 42).

В ЭССЯ эти «затемненные» отношения назального/неназального не объяснены, статьи *ǫžь и *ežь даются без взаимных отсылок, но оба слова возводятся к (разным?) этимонам со значением ‘змея’. Первое – «праслав. слово и.-е. происхождения: и.-е. *anĝhis ~ *angu̯his. Ближайшие и.-е. соответствия праслав. *ǫžь: др.-прус. angis, лит. angìs ‘змея, змей’, арм. awj ‘snake, змея’, др.-инд. âhi- ‘змей’, авест. ažiš dahāka... Змей Чужак, дракон, порождение Ангроманью <...>, лат. anguis ‘змея, змей’, ‘созвездие Дракона’, ‘созвездие Гидра’. Санскр. áhi- ‘змей’ восходит к индоар. *aʒhis и далее к и.-е. *anĝhis ‘змея’, варианту морфемы с палатализованным задненёбным <...>» (ЭССЯ 40: 123).

В статье *ežь даются славянские названия ежа, интересные тем, что альтернации начальных гласных ((j)e/(j)a/(j)i/(j)o) аналогичны альтернациям в именах Яги в славянских языках (см. выше): болг. еж, с.-х. jêж, чеш., словац. jež, в.-луж. jěž, н.-луж. jaž ‘еж’ и ‘червяк или личинка у скота’, ‘зуд кожи’, полаб. již, пол. jeż, диал. wjeż, wjiż, др.-рус. ожь, рус. ёж, укр. диал. ожь. Греч., арм. и др.-в.-нем. формы возводятся к и.-е. *eĝh(i̯)-, а праславянская вместе с лит. ežỹs, лтш. ezis – «к и.-е. йотовому производному *eĝh-i̯o (праслав. ezi̯o) от той же основы, ср. прежде всего греч. ἔχις ‘змея’, арм. iž ‘гадюка’». Т. о. *ežь, производное от и.-е. *eĝh(i)- ‘змея’, «первоначально ‘змеиный’, табуистическое обозначение животного, враждебного змее, пожирателя змей» (ЭССЯ 6: 37). То есть ЭССЯ тоже допускает существование двух вариантов и.-е. этимона для названия змеи, с начальным носовым и без него.

Названия Бабы-Яги, как было показано выше, имеют начальные (йотированные или нет) носовые и неносовые, а формы *ježi-baba*, *бабка Ёжка* – возможно, «змеиная баба» – отсылают к мотивации словом *ёж*. Кроме того, производные типа болг. *ежа се* ‘ощетиниваться, сердиться’, с.-х. *јежити се* ‘топорщиться, щетиниться’, чеш. *ježiti* ‘ощетиниваться, топорщить’, диал. *ježit se* ‘сердиться’ (аналогично и словац.), нередко связываемые с именем *ježibaba* и т. п., считаются глаголами на *-iti-* от *ežь (ЭССЯ 6: 36–37) с прозрачной мотивацией, если вспомнить свернувшегося в колючий клубок ежа, но возможно и с сохранившейся древней памятью слова.

Можно ли доказать родство праслав. *ęgt’i с и.-е. *eĝh(i) или *anĝhis или допустить в данном случае древнюю контаминацию этимологических гнезд, решат этимологи. Но заметим, что морфологические отношения (йотовая производность) в «змеиной» этимологии ежа аналогичны отношениям, описанным У. Дуковой для *jęga – *jęgja (> *яга – язя*). Если реконструировать древнее значение слова *(j)ęga* как ‘змея’, а *(j)ęgja* как ‘змеиная’, ‘подобная змее’, это не будет противоречить семантике современных слов типа *язибаба*,

inslav

ježibaba и под., обозначающих ‘ведьма’ (в смысле ‘злая, коварная, опасная баба, как змея’, ‘змеюка’), а также южнославянских слов с значением ‘болезнь’, в первую очередь связанных с удушьем (ср. способ охоты змеи) или язвой (аллюзия укуса змеи), болезнями, нередко заканчивающимися смертью (как от яда змеи). Тогда можно объяснить и преимущественное сочетание компонента *яга* в терминах типа *Баба-Яга* именно в постпозиции, как приложение (‘баба-змея’), а этимологического прилагательного (< *jęgja*) – в начале сочетания, как в западнославянских *ježibaba*, *jędzibaba* и под. Такого же свойства и образованное от *яга* прилагательное, которое тоже стоит в начале составного имени: рус. *ягайя-баба* (*‘змеиная баба’).

«Змеиная» этимология дает основания не только мифологически, но и формально соотносить фольклорные образы Бабы-Яги и Змеи. Кроме того, именно сема ‘змея, змеиный’ объединяет разные континуанты праслав. **ęga* / **ęgja* / **eĝh(i)*- во всех славянских языках.

Тем не менее этимологи оценивают такую этимологию *Яги* осторожно, см., например: «Сближение мифонимов ведийск. *Áhi* и слав. *яга* (*Яга*) соблазнительно, и не в последнюю очередь по причинам очевидности в образе Бабы-Яги хтонических признаков <...> Ее относят к числу фигурирующих во многих мифологических и фольклорных традициях “одноногих (или безногих, хромых) богов”, образы которых имеют “змеиный” генезис (ср. безногость змеи/Змея). Ср. еще др.-чешск. *jězě* ‘lamia, дракон’», тем не менее «мысль о единой этимологии для имен *Ahi* и *Яга* вовсе не является общепринятой» (Журавлев 2005: 613).

Отдавая должное строгости этимологии в части фонетических соответствий, все же заметим, что в случае с мифологической лексикой точного звукового тождества явно недостаточно для надежной этимологизации, с необходимостью надо учитывать и семантические процессы в истории слова, и типологию, и внеязыковые влияния. Рассуждая о том, почему столь точная наука, как этимология, оставляет столько слов с недостоверной, сомнительной, неясной этимологией, П. Червинский приходит к выводу, что причина заключается в том, что этимология мало использует «мифологический пласт представлений», который должен стать «основой подхода ко всей этимологии в целом». Примером такого синтеза этимологии с мифологией автор называет среди прочих направлений языкознания этнолингвистику, структурную типологию языков, реконструкцию текста и ритуала (Червинский 2010: 15). Подобные мысли высказывались и раньше. В частности, В.Н. Топоров в статье, посвященный типологическому анализу сказок о Бабе-Яге, писал даже, что «этимологический подход к решению исследуемого здесь вопроса, естественно, менее эффективен, чем типологический» (Топоров 1963: 37), а вся славянская этнолингвистика – направление, созданное в 70-х годах XX в. академиком Н.И. Толстым, – работает именно в этом ключе взаимного учета лингвистических, этнографических, мифологических и фольклорных данных с привлечением результатов исследования смежных гуманитарных дисциплин.

inslav

Если принять этимологию, возводящую имя Яги к названию змеи, что находит отражение в восточнославянских сказках, легендах, заговорах, то необходимо восстановить промежуточные звенья между исходным (змея) и конечным (Баба-Яга) образом. Иными словами, надо показать возможность мифологических и семантических переходов **«змея – змееподобное существо – богиня – демон»**.

Мировая мифология и фольклор знает множество змееподобных и полиморфных образов. Они отмечены в китайской, еврейской, скифской, греческой, кавказских традициях в легендах о полуженщинах-полузмеях и других подобных персонажах (см., например, Черепанова 1983: 109–110). Можно предполагать, что и баба-Яга первоначально была змееподобной богиней (позже трансформировавшейся в демона), о чем свидетельствует широкий набор функций и сфер ее покровительства.

Учитывая, что наиболее яркие и многочисленные сюжеты о Бабе-Яге распространены у восточных славян, что они постепенно замещаются сюжетами о ведьмах в западнославянских сказках, а также что сюжеты и сам образ злой лесной колдуньи отсутствует в южнославянском фольклоре, надо предполагать, что образ, впоследствии названный бабой-Ягой, был заимствованным, причем заимствованным лишь предками восточных славян.

Местом, где могло произойти заимствование, называют Северное Причерноморье. Именно там распространялось культурное влияние античного мира (понтийские греки), скифов, других народов Востока (см. Лаушкин 1970: 484–485; Черепанова 2008: 211–212).

Источником заимствования (восприятия, усвоения в общей среде обитания) мог стать образ змееподобной прародительницы скифов, известной нам из генеалогических легенд в передаче древних историков[8], а также один из образов скифского пантеона – змееногая богиня, которая предположительно изображена на золотых бляшках из могильников Северного Причерноморья с берегов нижнего Днепра.

По свидетельству Геродота, образ змееногой богини как прародительницы скифов является греческим по происхождению. Рассказывая о Геракле и потерянных им быках Гериона, найденных у змееногой правительницы области Гилея, которая отдала их обратно не раньше, чем родила от Геракла троих сыновей – будущих скифских правителей, Геродот подчеркивает, что так об этом «передают» понтийские греки (Геродот, История. Кн. 4, гл. 5, 6 и 8–10). Не исключено, что греки-колонисты принесли с собой на черноморское побережье и другие

[8] Известно 5 основных версий мифа: 1. согласно Геродоту, первый скиф Таргитай был рожден от Зевса и дочери Борисфена (Днепра); 2. правительница области Гилея, полуженщина-полузмея, родила от Геракла трех сыновей, младший из которых, Скиф, стал правителем скифов; 3. согласно Валерию Флавию, скифы были потомками Колаксая, сына Юпитера и Горы, нимфы с полузвериным телом; 4. согласно Диодору, первый скиф был сыном Зевса и змееногой девушки; 5. первые скифы, Агафирс и Скиф, были сыновьями Геракла и дочери реки Аракс Ехидны (Ustinova 2005: 64–65).

inslav

мифы, которые были адаптированы к новым географическим условиям, включая мифы о змееподобной Ехидне.

Материальным носителем воспринятого в Северном Причерноморье (от скифов или понтийских греков) образа, видимо, стал общеславянский (и индоевропейский) корень, обозначавший змею. Возможно, именно эта новая семантика повлияла на табуизацию в праславянском старого слова «змея», и для ее обозначения стала использоваться другая, распространенная ныне, лексема.

Косвенным доказательством возможности подобного культурного заимствования могут служить другие слова иранского происхождения в славянском: *бог*, *див*, *Хорс*, *Симаргл*, проникшие через алано-сарматские языки.

Наряду с возможностью заимствования следовало бы учитывать и воздействие **типологических процессов** при развитии идей, формировании понятий и образов, тем более что речь идет об этнокультурных общностях одной – индоевропейской – языковой семьи, носители которой предположительно обладали сходной ментальностью.

Пример такого **структурно-типологического** анализа сказок о Бабе-Яге и поиска мифологических и ритуальных параллелей к этому образу предложен в статье В.Н. Топорова, в которой он на основании анализа хеттских текстов показал, что в сказках о Бабе-Яге отражены «не только ритуалы, косвенно связанные с темой смерти, но и самый обряд погребения» (Топоров 1963: 31–32). В доказательство приводятся типологически значимые параллели Бабы-Яги с хеттской «старой женщиной» *хассаya* (ŠU.GI, хетт. ḫaššawa) – главным церемониймейстером в обряде похорон, но церемониймейстером, распоряжающимся останками уже после кремации умершего, когда его кости собрали и сложили в сосуд с растительным маслом, потом, вынув их, завернули в ткань и положили на особый стул и провели поминки, трижды напоив душу умершего. Тогда эта женщина ŠU.GI берет весы и на одну чашу кладет золото, серебро и каменья, на другую – кусок глины. В другом тексте женщина ŠU.GI – жрица, проводящая ритуал очищения обрядово нечистых людей (смывает нечистоту, колдовские чары, грехи, гнев богов, страх перед мертвым), при этом обращаясь к солнечному богу, своему господину, и принося ему жертву (Топоров 1963: 33–34). На этом основании Владимир Николаевич предполагал, что и в образе Бабы-Яги могли сохраниться реминисценции обряда трупосожжения, репрезентируемые ее связью с огнем, «неотъемлемой» связью с костными останками (ограда вокруг ее дома, детали – петли дверей, засовы – в самом доме), мотивом взвешивания (амбивалентность отношения Яги к разным просителям), а значит, «не исключена возможность отражения в сказке о бабе-яге реально существовавшего образца обряда захоронения костей». Кроме того, отмеченные в хеттских текстах сочетания «дом кости, костных останков» (ср. хетт. *ḫaštai*, лув. *ḫašša* ‘кость’, оба родственные слав. **kostь*), хетт. «каменный дом», куда переносили и где хранили костные останки мертвых, вместе с золотом, серебром, едой для мертвых, могли бы быть максимально близкими или даже тождественными избушке Бабы-Яги (Топоров 1963: 36).

inslav

Приведенный лингвистический, фольклорно-мифологический и типологический материал позволяет выдвинуть следующую версию происхождения восточнославянского по преимуществу мифологического персонажа *Баба-Яга*: образ является диалектно-праславянским, возникшим на основе собственной праславянской лексемы **eĝh(i)* ‘змея’ под воздействием севернопричерноморских (скифских, греческих или др.) представлений о змееподобной богине, Великой праматери, но унаследовавшим также древнейшие реминисценции индоевропейского обряда кремации умерших. Время формирования и развития образа можно было бы ограничить рамками распада праславянской общности и начала великих славянских миграций – и концом периода существования скифского царства (примерно IV–VI вв.).

В дальнейшем предполагаемый образ славянской змееподобной богини претерпел изменения в направлении снижения статуса, приобретения демонических черт, семантических сдвигов и контаминаций, фольклоризации образа. Праславянская древность образа Бабы-Яги, его многозначность и многофункциональность, его фольклорность (по крайней мере в новое время), лаконичная фонетическая репрезентация имени *Яга*, равно как и особенности поведения мифологической лексики в целом – все это позволяет говорить о большой вероятности различных влияний разного времени, как славянских, так и неславянских, приведших к трансформации семантики имени *Яга*, контаминации с фонетически или семантически «подходящими» словами.

Источники и литература

Андреев 1996 – *Андреев А.* Русские боги в Зазеркалье. Баба-Яга // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 3 / под ред. А. Платова. М., 1996. URL: https://slavtradition.com/stati/avtorskie-materialy/4782-russkie-bogi-v-zazerkale-baba-yaga (доступ: 01.08.2022).

Афанасьев 3 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3. Репринт. М., 1994.

Беларуская міфалогія – Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік / ред. С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004.

Богдановић 2007 – *Богдановић Н.* Змијски речник југоисточне Србије // Српски дијалектолошки зборник. 2007. Књ. 54. С. 521–547.

Богумил 2022 – *Влх. Богумил.* Марена. Книга 4. Лики Богини. М., 2022.

Брокгауз, Ефрон – Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%91%D0%B0%D0%B1%D0%B0–%D1%8F%D0%B3%D0%B0 (доступ: 01.08.2022).

Виноградова, Левкиевская 2016 – Народная демонология Полесья. (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / сост. Л.Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016.

Власова 1995 – *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

Геров 1904 – *Геров Н.* Рѣчник на блъгарскый язык. Пловдив, 1904. Ч. 5.

Геродот – *Геродот*. История. Книга четвертая. Мельпомена. URL: http://a-nomalia.narod.ru/rrG41.htm (доступ: 04.11.2022).

inslav

Гринченко 1909 – *Гринченко Б.* Словарь української мови / зібрала редакція журнала «Кіевская Старина», упорядкував, з додактом власного матеріялу, Б. Грінченко. Київ, 1909. Т. 4.

Даль 1866 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1866. Ч. 4.

Добровольский 1914 – *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Дукова 2015 – *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке / отв. ред. И.А. Седакова. М., 2015.

Елеонская 1994 – *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России: сб. трудов. М., 1994.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. Київ, 2012. Т. 6.

Журавлев 1999 – *Журавлев А.Ф.* Из мелкой сволочи (русское демонологическое название *игоша*) // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 203–206.

Журавлев 2005 – *Журавлев А.Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

Зам-09 – Замовы / уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Мінск, 2009.

Иванов, Топоров 1997 – *Иванов В.Вс.*, *Топоров В.Н.* Баба-Яга // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М., 1997.

Керча 2007 – *Керча И.* Русинско-русский словарь. В 2-х томах. Ужгород, 2007. Т. 2.

Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 – *Кулишић Ш.*, *Петровић П.Ж.*, *Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970 [2-го допуњено издање: Београд, 1998].

Лаушкин 1970 – *Лаушкин К.Д.* Баба-Яга и одноногие боги (К вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. 1970. С. 181–186.

Мичатек 1892 – *Мичатек Л.А.* Карманный Русско-Словенский словарь. Турчанский св. Мартин, 1892.

Новичкова 1995 – Русский демонологический словарь / авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

НТКПО – Народная традиционная культура Псковской области: в 2 т. СПб.; Псков, 2002.

Онегина 1986 – Сказки Заонежья / сост. Н.Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986.

Петрухин 2012 – *Петрухин В.Я.* Яга // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 614.

ПЗ – Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / сост. и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Потебня 2000 – *Потебня А.А.* Собрание трудов. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

Преображенский 1949 – *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. Вып. Т–Я. М.; Л., 1949.

Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении: дисс. ... канд. филол. наук. Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1990.

Соколов – *Соколов А.* Заговоры // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1892. Т. 10. Вып. 2. С. 232–234.

СРНГ 8 – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1972. Вып. 8.

СРНГ 22 – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Сороколетов. СПб., 2006. Вып. 40.

Степанов 2004 – *Степанов Ю.С.* Константы. Словарь русской культуры. Изд. 3, испр. и доп. М., 2004.

СУМ – Словник української мови. Київ, 1980. Т. 11.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества / сост. и отв. ред. С.М. Толстая. М., 2003.

Топорков 2009 – *Топорков А.Л.* Печь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 39–44.

inslav

Топоров 1963 – *Топоров В.Н.* Хеттская SALŠU.GI) и славянская Баба-Яга // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. № 38. С. 29–37.

Тураўскі слоўнік – Тураўскі слоўнік. У 5-і тамах / склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін, П.А. Міхайлаў, Т.М. Трухан. Мінск, 1987. Т. 5.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах / пер. с немецкого и доп. чл.-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. М., 1987. Т. 4.

Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.

Червинский 2010 – *Червинский П.П.* Фольклор и этимология. Лингвоконцептологические аспекты этносемантики. Тернополь, 2010.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова 2008 – *Черепанова О.А.* Древняя культура Северного Причерноморья и исторические корни славянского образа бабы-Яги // Международная конференция «Северное Причерноморье: к истокам славянской культуры. V чтения памяти академика О.Н. Трубачева. Алупка. 25–30 сентября 2008 года. Киев; М., 2008. С. 210–213.

ЭССЯ 6 – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / отв. ред. О.Н. Трубачев. М., 1979. Вып. 6.

ЭССЯ 40 – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. А.Ф. Журавлева, Ж.Ж. Варбот. М., 2016. Вып. 40.

Юдин 1997 – *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Юрчанка 1998 – *Юрчанка Г.Ф.* Сучасная народная лексіка. З гаворкі Мсціслаўшчыны. Р–Я. Мінск, 1998.

Blagoeva-Neumanová 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* Ľudová démonológia na Zamagurí v kontexte a v koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca (Univerzita Komenského). Bratislava, 1976.

Boryś 2005 – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Brückner 1993 – *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1993.

Buck 1988 – *Buck C.D.* A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. A contibution to the history of ideas. With the cooperation of colleagues and assistants. Chicago; London: University of Chicago Press, 1949.

Budziszewska 1991 – *Budziszewska W.* Polskie nazwy zmór i niektóre wierzenia z nimi związane // Studia z filologii polskiej i slowiańskiej. 27. 1991. S. 17–23.

EAS – Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, 1990.

Ernout, Meillet 2001 – *Ernout A.*, *Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. 4e édition. Paris, 2001. URL: https://archive.org/details/ Dictionnaire Etymologique De La Langue Latine

Gebauer – *Gebauer J.* Slovník staročeský. Díl 1. A–J. Praha, 1903.

Ivanova 2013 – *Ivanova E.V.* The Problem of Mysteriousness of Baba Yaga Character in Religious Mythology = Проблема загадочности образа Бабы-Яги в религиозной мифологии // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2013. Т. 12. № 6. P. 1857–1866.

Johns 2004 – *Johns A.* Baba Yaga. The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale. (International Folkloristics 3). New York; Washington; Bern: Peter Lang, 2004.

Kálal 1023 – *Kálal K.*, *Kálal M.* Slovenský slovník z literatúry aj nárečí (Slovensko-Český differenciálny). Banská Bystrica, 1923.

Kąś – *Kąś J.* Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej. T. 1. Bukowina Tatrzańska, 2015. Kraków, 2017. T. 4.

Košťál 1901 – *Košťál J.* Lesní panny // Český lid. 10. 1901. S. 205–207.

inslav

Kott – *Kott Fr.Št.* Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. Praha, 1878–1893. D. 1–7. URL: http://kott.ujc.cas.cz (доступ: 21.01.2023).

Králik 2015 – *Králik Ľ.* Stručný etymologický slovník slovenčiny. Bratislava, 2015.

Michálek 1989 – *Michálek J.* a kol. Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice, 1989.

Máchal 1891 – *Máchal H.* Nákres slovanského bájesloví. Praha: F. Šimáček knihtiskárna, 1891.

Máchal 1907 – *Máchal H.* Bájesloví slovanské. Praha, 1907.

Machek 2010 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 2010.

Mičátek 1900 – *Mičátek L.A.* Differenciálny slovensko-ruský slovník s troma prílohami a skrátena mluvnica slovenského jazyka. Turčiansky sv. Martin, 1900.

Pleteršnik 1 – *Pleteršnik M.* Slovensko-Nemški slovar. Ljubljana, 1984. 1 del.

Polák 1977 – *Polák V.* Etymologické příspěvky k slov. démonologii // Slavia. 1977. R. XLVI. S. 283–291.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971. Knj. 1. A–J.

SSJČ – Slovník spisovného jazyka českého / za vedení B. Havránka (hlavního redaktora), J. Běliče, M. Helcla a A. Jedličky zpracoval lexikografický kolektiv Ústavu pro jazyk český ČSAV: V. Červená, J. Filipec, F. Havlová, M. Churavý, L. Janský, K. Kozlová, L. Kroupová, J. Machač, H. Marešová, V. Mejstřík, E. Michálek, B. Papírníková, E. Pokorná, B. Poštolková, M. Roudný, Z. Sochová, N. Svozilová, E. Vodrážková, J. Zima. URL: https://ssjc.ujc.cas.cz/search.php?hledej=Hledat&heslo=&sti=EMPTY&where=hesla&hsubstr=no (доступ: 01.08.2022).

SSN – Slovník slovenských nárečí / ved. red. I. Ripka. Diel I. A–K. Bratislava, 1994.

Sychta 1968 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich. T. 2. A–L. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968.

Trstenjak 1867 – *Trstenjak D.* Jaga-Baba (Bajeslovna črtica) // Slovenski glasnik / Lepoznansko-podučen list. 1867. T. X, list 5. S. 72–74.

Ustinova 2005 – *Ustinova Ju.* Snake-limbed and tendril-limbed goddesses in the art and mythology of the Mediterranean and Black Sea // Scythians and Greeks. Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire / ed. D. Braund. Exeter: Exeter University press, 2005. P. 64–79.

Vaan de 2008 – *M. de Vaan.* Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages. Leiden; Boston, 2008.

VSRS – Veľký slovensko-ruský slovník / hl. red. D. Kollár. Bratislava, 1979. 1. diel. A–K.

inslav

А. А. Гиппиус
(Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва,
Институт славяноведения РАН, Москва)

Надпись на плинфе из Переяславля Русского и «магия черепичников»*

Надписи на плинфе – кирпичах домонгольского времени – образуют компактную, но важную категорию ранних памятников восточнославянской эпиграфики. Особый интерес представляют те из них, которые были сделаны по сырому материалу, во время изготовления плинфы, когда сформованная кирпичная масса проходила сушку перед обжигом. В таких надписях можно видеть автографы мастеров-«плинфотворителей» или других лиц, причастных к строительному процессу (см. Медынцева 2000: 83–91). В отличие от граффити на стенах церквей, открытых для наблюдения, а иногда и прямо обращенных к зрителю, сделанные таким образом рисунок или надпись должны были навсегда остаться в толще кирпичной кладки, невидимые человеческому глазу. Это могло (хотя и не обязательно должно было) приниматься во внимание писавшими, накладывая отпечаток на содержание текстов. Яркое свидетельство тому – надпись на плинфе, недавно обнаруженной при раскопках на Замковой горе в Гродно (Виноградов, Гиппиус, Кизюкевич 2020). Хотя от нее сохранились лишь фрагменты трех строк («...|пом... |ем8б... |--8тра»), текст определяется однозначно. На плинфе было написано второе полустишие 6-го стиха 45-го псалма (цитируем по старославянской Синайской псалтири): Бъ посрѣдѣ его не подвіжитъ сѧ **Помо**жетъ **емоу б**ъ оутро за **оутра** (Северьянов 1922: 60). Та же цитата из Псалтири читается в греческой мозаичной надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской, а согласно византийскому «Сказанию о Великой церкви» она была написана на кирпичах подпружных арок Софии Константинопольской. Существуют и прямые археологические свидетельства начертания этой фразы на византийских плинфах. Таким образом, мы имеем дело с пришедшим на Русь из Византии приемом строительной магии, призванным обеспечить устойчивость, в буквальном смысле «недвижимость» возводимого храма – в частности, против нередких на юге землетрясений.

Приведенный пример демонстрирует как возможность восстановления сильно фрагментированного эпиграфического текста, так и прагматическую мотивированность надписей этой категории целями и обстоятельствами работы древнерусских зодчих и мастеров. В настоящей заметке мы попробуем реконструировать еще один текст того

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.6

* Статья написана в рамках проекта «Семиотика книжного и некнижного текста – славянский мир между Западом и Востоком», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ 2022 г.

inslav

же типа – надпись на плинфе из раскопанного М.К. Каргером в 1953 г. Спасского храма-усыпальницы в Переяславле Русском. Массив плинфы, происходящей из этого храма, датируемого самым началом XII в., включает целый ряд уникальных рисунков и надписей (см. Елшин 2008: 214–216). Интересующий нас фрагмент хранится в Новгородском музее-заповеднике и экспонируется в открытом в 2021 г. Музее письменности[1]. Он представляет собой левую часть кирпича, обломанного параллельно короткой стороне. Размеры фрагмента, согласно каталожному описанию: 18,2 × 14,5 × 4,3 см. По данным Д.Д. Ёлшина (2008: 212), ширина переяславской плинфы составляет 18–21 см, а длина – 30–33 см. Так как ширина нашего образца близка к минимальной, его длина должна была быть около 30 см. Таким образом, плинфа сохранилась чуть меньше, чем на половину своей первоначальной длины.

Рис. 1. Плинфа с надписью из раскопок Спасского храма-усыпальницы в Переяславле Русском. Фотоархив ИИМК РАН, 0.2202-64 (Елшин 2008: 2016)

Сохранившиеся фрагменты четырех строк содержат следующие однозначно идентифицируемые буквы:

гѝ т…
дро…
ви…
ж…

От буквы после *о* во второй строке сохранился скругленный штрих, подходящий для *е*, *о*, *р*, *с*. От буквы после *и* в третьей строке сохранилась левая мачта с верхней и нижней засечками и начало отходящего от нее штриха на высоте середины буквы. Эти элементы подходят для *и*, *к*, *ю*, а также для йотированных букв: *ѥ*, *ѩ*, *ѭ*. От буквы после *ж* в четвертой строке сохранился только фрагмент горизонтального штриха на уровне верха буквы. Теоретически он может быть частью следующих буквенных элементов: 1) левой засечки *и*, *к*, *н*, *х*, *ч*, *ш*, *щ*; 2) выступа *б*, *в*, *г*, *п*; 3) отворота *ъ*; 4) покрытия *ь*; 5) перекладины *ѣ*. Однако из перечисленных согласных в тексте такой древности возможны только *к* и *н* (при допущении пропуска суффиксального *ь*). С другой стороны, левые части засечек над двумя *и* заметно

[1] Музейный шифр: НГМ КП 33682/1. См. описание в Госкаталоге: https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=4155513. На втором фрагменте с надписью читаются лишь буквы [*л*]*чъ* или [*м*]*чъ* под титлом и, во второй строке, *ъ* после *н*, *п* или *ш*/*щ*.

inslav

короче рассматриваемого штриха. Таким образом, наиболее вероятными из возможных интерпретаций нужно признать варианты 3, 4, 5.

Надпись, начинавшаяся обращением *Г*(*оспод*)*и*, явно представляла собой молитву и, скорее всего, содержала императив. Следующее *т* показывает, что это не была стандартная эпиграфическая молитва «Господи, помози рабу своему…». Главную «зацепку» для истолкования надписи представляет характерное и редкое буквосочетание *дро*. Сохранившаяся часть следующей буквы исключает нахождение этого сочетания в начале слова, равно как и принадлежность его именам *Андронъ*, *Андроникъ* или более частотному *Александръ* в форме дательного падежа на *-ови* или притяжательного *Александровъ*. В графический контекст хорошо вписывается слово *мудрость*, в составе которого последовательность *дро* чаще всего встречается в древнерусских текстах. Находятся и фразы, дающие продолжения строк нужной длины: «Г҃и, т(ы моу)|дро[с](ть | ѧ)ви…» или «Г҃и, т(оу моу)|дро[с](ть | ѧ)ви…» (где *тоу* – наречие ‘здесь’). Из них предпочтительной выглядит вторая, так как местоимение *ты* в позиции между обращением и императивом синтаксически излишне. Оба варианта, однако, имеют общий смысловой недостаток: свойством, «являемым» Господом, в церковнославянских текстах регулярно выступают милость и сила, но не мудрость. Трудно представить себе и ситуацию, в которой обращение к Богу с просьбой явить мудрость было бы прагматически мотивированным.

Между тем реконструкция, удовлетворительная как в формальном отношении, так и с точки зрения смысла и прагматики текста, возможна и в данном случае. Полагаем, что на *-дро* заканчивалось слово *ведро*, название ясной погоды – главного условия успешной работы мастеров-кирпичников. П.А. Раппопорт в классическом очерке строительного производства Древней Руси, говоря о сроках сушки сформованной плинфы, ссылается на этнографические данные, согласно которым этот процесс «продолжался 10–14 дней, но при неблагоприятных погодных условиях растягивался на месяц». Особый интерес представляет для нас следующее замечание: «Очевидно, что в различных строительных центрах сушка сырцов производилась по-разному. Так, на киевских, *переяславльских* [курсив мой. – *А.Г.*], гродненских кирпичах встречаются отпечатки ног детей, домашних животных и птиц, следы дождя. Видимо, сырцы здесь сушили на земле под открытым небом. В то же время на смоленских и полоцких кирпичах никаких следов нет; судя по этому, сушка производилась под навесом (вероятно, в специальных сараях)» (Раппопорт 1994: 6–7). Как видим, переяславские мастера имели все основания просить Господа даровать им хорошую погоду. Начало надписи могло иметь вид: «Г҃и, т(оу ве)|дро [о](уста)|ви…»; в этом случае утраченные окончания первой и второй строк содержали по четыре знака. Глагол *уставити* и его возвратный коррелят *уставитися* семантически амбивалентны и могут, в зависимости от контекста, означать как начало состояния, так и его прекращение, см. примеры того и другого из Синодального списка Новгородской 1-й летописи: ѿтолѣ горе оустави^{е} велико (6738 [1230]); И не тоу сѧ зло оустави (6712 [1204]) (Срезневский 3: 1276). В данном случае следует предполагать первое: молитву об *установлении* ясной погоды. Впрочем, в надписи мог выступать и глагол *оставити* в значении

inslav

‘сохранить, оставить на месте’; в этом случае перед нами молитва о сохранении благоприятного *вёдра*.

Для надежной реконструкции завершения текста объективно недостает данных, что, однако, не лишает смысла поиск правдоподобного и лингвистически корректного продолжения начальной фразы, которое бы вписывалось в заданные формальные рамки. Привлекательной выглядит конъектура: «[и] (не да)|ж[ь] (дъждѧ)». Но она предполагает, что окончание четвертой строки содержало, в отличие от первых трех строк, не четыре, а пять букв, что маловероятно, особенно учитывая большую ширину *ж* в начале четвертой строки. Однако, как известно, написание рефлексов *zdj и *zgj вызывало у восточнославянских книжников затруднения из-за отсутствия графически точного обозначения для второго элемента бифонемного сочетания [ž’ʒ’], следствием чего явилась множественность способов обозначения этого сочетания в рукописях (Шахматов 1915: 179–180). Принято считать, что памятники древнерусского периода знают, помимо традиционного *жд*, только два таких способа: северо-западное *жг* и южное *жч*. Между тем рядом рукописей засвидетельствовано в этом качестве и одиночное *ж*. В настоящее время нам известно восемь таких написаний из пяти кодексов XII–XIV вв. разной региональной принадлежности:

> Лазаревский паремийник XII в. (РГАДА, ф. 381, № 50): одъждить на въı *дъжь* раны/и поздьны (л. 107; Мольков 2022: 18);
>
> Троицкий сборник XII в. (РГБ, ф. 304/1, № 12): лежаща ти въ твьрдопокръвьнѣи храминѣ . слъıшащю же оушима *дъжьвьноѥ* мочьство . помъıсли оубогъıхъ како лежать нънѣ . *дъжевьными* каплями ѩко стрѣлами пронажаеми (л. 55);
>
> Рязанская кормчая 1284 г.: ноужа ради *дъжа* и снѣга (л.115 б; СДРЯ 3: 118);
>
> Хроника Георгия Амартола, XIV в. (РГБ, Ф. 173. Фунд. № 100): мокраго и сладкаго и добраго *дъжѧ* (л. 31 а); землѧ же пакъı не соущю *дъжю* плодъ свои не подать. *дъжеве* же кромѣ ѡблачны(х) требовании оубо на землю несходѧ(т) (л. 42б);
>
> Галичское евангелие 1367 г.: рожие (л. 140а; Жуковская 1957/2020: 288).

Примеры из Троицкого сборника и Хроники Георгия Амартола показывают, что перед нами не случайные ошибки. Едва ли оправданной будет и трактовка всех этих написаний как гиперкорректных, вызванных восприятием как «неправильной» записи с *жд* рефлексов *dj (Г.А. Мольков объясняет таким образом пример из Лазаревского паремийника). Скорее мы имеем дело с одним из легитимных способов записи соответствующих словоформ, таким же вынужденно неточным, как и традиционное *жд*. Предположив, что этот способ был использован и в нашей надписи, получаем окончание строки нужной длины:

гѝ [т](оу вє)꙾
дро [о](уста)꙾
ви [и] (не да)꙾
ж[ь] (дъжѧ)

Уместность появления текста такого содержания на плинфе мы выше констатировали, исходя из общих условий работы «плинфотворителей», нуждавшихся

inslav

в хорошей погоде. Тем более ценной представляется возможность подкрепить эту реконструкцию этнолингвистическим материалом. «У юж[ных] славян, – сообщает словарь “Славянские древности”, – виновниками засухи часто считаются кирпичники, черепичники, горшечники, строители, которые имеют дело с глиной и огнем и заинтересованы в ясной погоде для скорейшей сушки своих изделий. Согласно верованиям, эти мастера, чтобы предотвратить дождь, закапывают в землю какое-нибудь животное – осленка или кошку (иногда ногами кверху). Для противодействия этой магии у них крали кирпичи, черепицу или горшки и бросали их в воду» (СД 2: 276). Сопоставляя с этим распространенную в Полесье практику бросания в колодец горшков во время засухи (а иногда и кирпича в источник), Н.И. Толстой и С.М. Толстая высказывают предположение, что «приписываемая черепичникам акция зарывания животного как причина засухи у южных славян представляет собой вторичное явление, которое можно считать некоторым усилением и дополнительной мотивировкой древнего представления о гончарах и позднее – черепичниках и кирпичниках как виновниках засухи» (Толстые 1978: 105–106). Переяславская надпись представляет ситуацию в противоположной перспективе, обнаруживая, что обвинения кирпичников в вызывании засухи были, так сказать, небеспочвенны. В данном случае профессиональная интенция принимает форму не магического действия, но молитвы, противоположной по своему содержанию традиционному молению о дожде.

Источники и литература

Виноградов, Гиппиус, Кизюкевич 2021 – *Виноградов А.Ю., Гиппиус А.А., Кизюкович Н.А.* Надпись на плинфе из Гродно (Пс 46: 5) в контексте византийско-русских эпиграфических связей // Slověne. 2020. Vol. 9, № 1. P. 412–422.

Елшин 2008 – *Ёлшин Д.Д.* Плинфа Переяславля Русского // Наукові записки з української історії. Переяслав-Хмельницький, 2008. Вип. 20. С. 209–225.

Жуковская 1957/2020 – *Жуковская Л.П.* Из истории языка Северо-Восточной Руси в середине XIV в. (Фонетика галичского говора по материалам Галичского евангелия 1357 г.) // Жуковская Л.П. Развитие славяно-русской палеографии (В дореволюционной России и в СССР). Избранные работы. М., 2020. С. 195–327.

Мольков 2022 – *Мольков Г.А.* Орфография почерков Лазаревского паримейника XII века // Studi Slavistici. XIX, 2022. 1. P. 7–26.

Раппопорт 1994 – *Раппопорт П.А.* Строительное производство Древней Руси (X–XIII вв.). СПб., 1994.

СД 2 – Славянские *древности*. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–. Т. 1–.

Северьянов 1922 – *Северьянов С.Н.* Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. Петроград, 1922.

Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1903. Т. I–III.

Толстые 1978 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиция. М., 1978. С. 95–130.

Шахматов 1915 – *Шахматов А.А.* Очерк древнейшего периода истории русского языка. Пг., 1915.

inslav

А. В. Гура
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Щекотка в славянской языковой и культурной традиции

Щекотка представляет собой физическое воздействие на кожу человека и ощущение, возникающее от него. Воздействие это бывает резким, интенсивным, агрессивным или же, наоборот, легким, деликатным, нежным и приятным, и это два разных вида щекотки.

1. Ощущение щекотки может не только быть вызвано целенаправленным действием человека, но и возникать непроизвольно как рефлекторная реакция кожи на случайные внешние раздражители.

a) Такая щекотка может напоминать зуд и першение, ср.: яросла́в. (пошехон., рыбин.) *гомози́ть*‘щекотать’ (ЯОС 3: 94), вологод. (великоустюг.) ‘щекотать, першить’ (СРНГ 6: 126), пол. *giemzić* ‘зудеть, свербить, щекотать’ (РЭС 10: 46); в.-луж. *łaskotać* ‘щекотать, зудеть’ (ЭССЯ 14: 41); твер., псков., тамбов. *стрекота́ть* ‘щекотать, вызывать зуд’ (о соринке в одежде, прилегающей к телу, о крапиве и т. п.) (СРНГ 41: 311); часто в безличной глагольной передаче: череповец. *копоши́ть* ‘щекотать’ (например, о позывах к кашлю) (СРНГ 14: 297), карел. медвежьегор. *закопоши́ть* ‘зачесаться, защекотать’ (например, в ушах) (СРГК 2: 137), помор. *копоши́ть*, *копоши́ться* ‘щекотать, покалывать’ (о шерстяной одежде, прилегающей к телу, о попавшем под одежду сене и т. п.) (Дуров: 179, СРГК 2: 419).

b) Восприятие щекотки как зуда, першения обнаруживает также связь с дрожью, вибрацией, ср.: кур., воронеж., кубан., смолен. *ласкота́ть* ‘щекотать’ (СРНГ 16: 277) и псков., твер. *ласкота́ть* ‘дрожать’ (Доп. Оп.: 99); бел. *дрымкатаць* ‘свербеть, щекотать’ и ‘дрожать’ (БРС; БРСТ; Вокабула), гомел. (житкович.) *трымкоцець* ‘дрожать, трепетать, трястись’, ‘тренькать, неумело играть’ (ТСл: 159), витеб. (сеннен.) *дрымчэ́ць*, *дрынча́ць*, *дрындычаць* ‘бренчать, дрожать’ и ‘драть (о горле)’ (Бунько и др. СС: 152; Бунько и др. МС: 182), брян. *трымте́ть*, донск., ростов. *тремте́ть* ‘дрожать’ (СРНГ 45: 180, 30), бел. *трымцець*, укр. *тремті́ти* ‘дрожать, трепетать’. Ср. в народных поверьях о русалках, которыми пугают детей, говоря им, что русалки могут *затрясти* их до смерти (Рязанская губ., Данковский у., Зеленин 1995: 202).

c) Щекотка вызывает ощущение, что по телу ползают насекомые, подобно *мурашкам*, которые *бегают по телу* (болг. *мравки ме полазват*, серб. *пробоше мрави кроз цело тело*, словен. *mravljinci lezejo po hrbtu*, пол. *mrowie przechodzi po skórze* и т. д.), или мошкам на коже (серб. тимок. *намъ̏ши се* ‘(кожа) покрылась мурашками’, от **тъх-*, **тъ̏ška*). Интересно, что в гомельском Полесье с муравьиной щекоткой сравнивается и целенаправленное щекотание людей

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.7

inslav

русалками, которым народная традиция приписывает это действие как агрессивное и злокозненное: «Русалки изло́вят и зашлоко́чут, *яко мурашки*» (Виноградова, Гура 2021: 18)[1]. Отсюда родство названий щекотки (вышеупомянутых рус. диал. *гомози́ть*, пол. *giemzić* ‘щекотать’) с названиями мелких насекомых, паразитов и ползающих «гадов»: чеш. *hmyz* ‘насекомые, гады’ (ЭССЯ 7: 195), словац. *hmyz* ‘насекомые’ (Mičátek: 54), ‘насекомые, гады, паразиты’ (ЭССЯ 7: 195), словен. *gomâz*, *gomîz* ‘вредные насекомые, паразиты, гады’ (Pleteršnik), серб.-хорв. *гмȗз* ‘пресмыкающиеся’, ‘вши’ (ЭССЯ 7: 195), болг. *гъ́мжел* ‘скопление кишащих живых существ’ (БЕР 1: 301); с их множественностью: заурал., горьков. *гмы́за*, владимир. *гомоз*, *го́моза*, вологод. *гомзу́ля* ‘множество чего-л.’ (СРНГ 6: 233, 353–354) и с их хаотичным движением: енисейск. *гомза́ть* ‘ползать’ (СРНГ 6: 353), псков. *гамзи́ться* ‘возиться, копошиться’ (ПОС: 135), алтайск., владимир., кур. *гомозиться* ‘кишеть; копошиться во множестве’ (СРНГ 6: 127), укр. *го́мзатися* ‘ворочаться, копошиться’ (Гринч.: 307), болг. *гъмжа* ‘кишеть’, серб.-хорв. *гàмзити* ‘ползать’, ‘кишеть’ (РЭС 11: 185; Толстой И.И.: 87), чеш. *hemzati* ‘ползать, копошиться’ (ЭССЯ 7: 193), словен. *gomazéti*, *gomázeti*, *gomáziti* ‘кишеть, копошиться’, безл. ‘о мурашках по телу’ (Kotnik: 82; ЭССЯ 7: 193, 194), пол. диал. *giemzić*, чеш. *hemžiti se*, словац. *hemžiť sa* ‘кишеть’ (ЭССЯ 7: 194; Mičátek: 52), рязан., архангел., юж.-сибир. *гомози́ть*, кур., воронеж. *гамази́ть* ‘суетиться’, саратов., терск. *гамази́ть*, ярослав., куйбышев., сибир. *гомози́ть* ‘беспокойно сидеть, вертеться, ерзать’ (ЯОС 3: 94; СРНГ 6: 126, 127; ЭССЯ 7: 194).

2. К целенаправленному, намеренному щекотанию, независимо от его интенсивности, близки в языке следующие действия:

а) царапать, чесать, скрести, драть: сев.-рус. *кабайтать* ‘царапать, щекотать’ (СРНГ 12: 279), олон. *ко́байдать*, *кобáйдать* ‘скрести, чесать что-л.’ (СРНГ 13: 354), архангел., олонец., вологод. *ку́байдать*, *ку́бандать* ‘скрести себя, чесаться’ (СРНГ 15: 376); псков., твер. *сверби́ть* ‘чесать, щекотать, беспокоить’ (Доп. Оп.: 237), архангел. ‘скрести, чесать при зуде’ (СРНГ 36: 235); смолен. *щекотать* ‘скрести’ («Я на бочке сижу, я медок *щекочу* [скребу]», СРНГ 39: 332); вят. *скарáпать* ‘щекотать’ и ‘ковыряя, отдирать что-л.’, костром., сев.-двин. *скарáпать*‘ раздражать, царапать кожу’ (СРНГ 37: 390).

В народных поверьях субъектами щекотания людей или скотины выступают главным образом персонажи восточнославянской мифологии: чаще всего русалки, зверек ласка в роли домового и покровителя скота и сами дворовые или домовые духи, реже – севернорусские полудницы, кикимора, ходячие покойники и некоторые разновидности чертей и лесных духов (Виноградова, Гура 2021: 20–24; Лобач 2004: 530; Зеленин 1916а: 177, 180–181; Зеленин 1995: 198, 201;

[1] В статье приводятся некоторые материалы, предоставленные Л.Н. Виноградовой и использованные в нашей совместной статье: Виноградова, Гура 2021.

inslav

Federowski 1897: 76; Померанцева 1978: 147–151; Максимов 1903: 66; Гура 1997: 241–242). Перечисленные выше способы раздражения кожи могут сопутствовать щекотанию или сближаться с ним в характеристике поведения мифологических персонажей. Так, например, в Полесье рассказывают о русалках, дерущих кожу своей жертве: «Як челавека ани захва́тять ешчо да двенацати [часов дня], дак ани яго *зашкрябу́ть*» (Гомельская обл., Калинковичский р-н, Золотуха, НДП: 482, № 27); русалки могут ободрать человека (Житомирская обл., Овручский р-н, Выступовичи, ПА). Щекотка как раздирание кожи выступает в быличке из курского села, пограничного с Украиной, о том, как черти в виде деревенских парней пришли на вечерку и так стали щекотать девчат, что те еле живы остались и долго лежали больными, потому что «коли їх чорти лоскотали, так кигтями *поздряпували* кожу» (Шебекино, Гнатюк 1912/33: 45, № 127). Поверье о ласке, до крови щекочущей лошадь или корову, известно на северо-востоке Костромской обл. (в Павинском районе), на юге Архангельской обл. (в Вельском районе) (ЛКТЭ; СГРС 7: 31). Ласка или домовой чешут, скребут против шерсти, дерут шерсть у скотины, которая им не по нраву. В Полесье ласка «*дере* корову», «*облупит* всю шерсть» (Черниговская обл.), *шкрабе* корову (Гомельская обл.), «*скубёт* шэрсть», «*шкрэбае*, як кут лапамы» (Брестская обл.). В Калужской обл. домовой «*скребет* против шерсти» корову или лошадь, если они «не по двору». Аналогичные рассказы о домовом записаны в Купянском уезде Харьковской губ., в Шенкурском районе Архангельской обл., в Кемском районе Карелии (Гура 1997: 243–244). Оппозиция «скрести – скользить» лежит в основе малопольского обычая класть за пазуху лягушку, чтобы не бояться щекотки (Санокский пов., Гура 1997: 390).

b) щипать, кусать, например: том. *почипа́ть* ‘пощипать, пощекотать’ (СРНГ 31: 15); кур. *ощекотать* ‘обклевать, объесть (о птицах)’ (СРНГ 25: 101), чеш. *oštěchtati* ‘обклевать, обкусать, обгрызть’ (ЭССЯ 30: 146).

Щипание и кусание сопутствует щекотанию и в народных представлениях. По одному из украинских рассказов, умерший муж навещает по ночам свою жену, ложится с ней, «*ласкоче* її і *щипає*» (Киевская губ., Умань, Гнатюк 1912/34: 9, № 577). Русалки тоже не только щекочут, но и щиплют, например по поверьям из Брестской обл. («руса́лка *зашчы́пле*», Малоритский р-н, Олтуш, ПА), Гомельской («могли́ *зашчэпа́ть* на́смерть», Брагинский р-н, НДП: 558, № 372), Киевской («не допуска́ла, шоб [русалки] *зашчыпа́ли*», Чернобыльский р-н, НДП: 598, № 508), Житомирской («росаўки их *шчипают*», Радомышльский р-н, Вышевичи, ПА); «“лоскочат” (щекочут), *щиплют*, *кусают*» – по поверьям из Черниговской губ. (Сосницкий у., Зеленин 1995: 201–202, 166). В рассказе, записанном в Полесском районе Киевской обл., все эти действия представлены у русалок нерасчленённо: в нарушение запрета работать в поле на Русальной неделе женщина стала пропалывать грядки и вдруг услышала крик своего ребенка, оставленного неподалеку. Прибежала и видит: «лежит дитя синє, чорне – русалки *загульготали* [защекотали]. Вскрузь синє – *пощипали* його, те дитя, *покусали*» (Галайчук 2008: 371–372). Из этого сообщения остается непонятным, погиб ли младенец от щекотки

inslav

или от щипков и укусов. В некоторых текстах глаголы, обозначающие такие действия, используются как равнозначные, например применительно к русалкам: «Нападе на чоловика, дак *зашчы́плюць*, *заляско́чуть*» (Киевская обл., Чернобыль. р-н, НДП: 562, № 391).

По поверью крестьян Владимирской губ., домовой мог защекотать и защипать насмерть того, кто осмеливался лечь спать на его «лежанку» над входом в подполье возле русской печи (Переяславский у.; СРНГ 6: 335). Ср. также лужицкого кобольда (домашнего духа-обогатителя), который, по народным представлениям, щипал и сбрасывал с постели спящих, если ему не давали есть; кроме того, кобольд в виде ласки мог причинить вред хозяевам и их скоту (Černy 1901: 23, 26). Слабее в мифологических представлениях отражены укусы ласки, вызывающие у коровы опухоли и порчу молока. Известно, что гуцулы отмечали день св. Власа, чтобы ласки не кусали скот (Цивьян 1979: 191, примеч. 12). Возможно также, что этим мотивировано одноименное с ней название рыжей осы *łasëca* у кашубов (Sychta SGK 3: 9).

с) колоть, жалить, ср.: словен. *žigljati*, *žegljati* ‘кусать, жалить (о блохе)’ и верхнекрайн. *žigljati* ‘щекотать’ (Gregorič KS; Bezlaj: 454). Частично с глаголами, выражающими действия «колоть», «жалить», пересекаются глаголы со значением ‘вызывать жгучую боль, обжигать’: архангел. (шенкур.) *стека́ть* ‘трогать, тыкать, щекотать пальцем (пальцами) кого-либо’ и твер., брян. ‘колоть, жалить, обжигать чем-либо колющим, жгучим’, архангел., рязан., урал. ‘вызывать жжение, зуд у кого-л., обжигать (о крапиве)’ (СРНГ 41: 308); твер., псков., тамбов. *стекота́ть* ‘щекотать, вызывать зуд’ (СРНГ 41: 311), бел. гомел. *стрыкота́ты*, *стрикота́ть* ‘щекотать’ (НДП: 684, № 868; 672, № 803) и укр. *стрекота́ти*, *стрекоти́ти* ‘жалить подобно крапиве’ (Білецький-Носенко: 342). Семантика уколов, колючести лежит в основе словенского наименования щекотания *jéžati*, прекмур. *jéižati* ‘щекотать бородой’ (от *jéž*, *jéiž* ‘ёж’) (SSKJ). С укусами овода (уколами жалом) связаны названия щекотки у гуцулов, использующих при щекотании возглас *ґзir!* («ґзѣґ») – «междометие, изображающее щекотание», а щекотание передается производным глаголом *ґзíґatи* («ґзѣ́ґати»), а также глаголами *ґидзи́ґatи*, *ґідзіґа́ти*, *ґадзіґа́ти*, *ґе́дзати* (Дзендзелівський, Ганудель 1982: 502; Закревська ГГ: 50, 52, 171; Неґрич СГГ: 56), сходными с производными от *ґедз*(ь) (**дъzъ*) ‘овод, слепень’ и имеющими другое значение – ‘бегать от укусов оводов (о скоте)’: укр. *ґе́дзитися*, *ґе́дзатися*, *ґе́цатися*, *ґе́дзґатися*, *ґе́дзкатися*, *ґе́зкатисє*, *ґзи́тися* (Дзендзелівський, Ганудель 1982: 502; Гринч.: 347, 348; Дуда ЛС: 100; ЕСУМ 1: 489; ЭССЯ 7: 215, 224). По всей видимости, не только последняя глагольная группа, но и первая, гуцульская, так или иначе – изначально или в результате позднейшего семантического сближения и взаимодействия – связаны с укусами оводов (рус. *стека́ться* ‘кусаться (о насекомом)’, Даль 4: 338; СРНГ 41: 309, калинин. *стрек*, *стрёк*, заурал. *стека́*, *стрёка* ‘овод, слепень’, СРНГ 41: 306, 307) и семантически уподобляют щекотание уколам жалом или колючками растений, например крапивы – *стека́вицы*, *стека́вки*, *стека́лы*, *стеки́вы*, *стеки́ши* и т. п.

inslav

(зап.-рус., СРНГ 41: 307, 309–310). По единичным свидетельствам, в Ветковском районе Гомельской обл. глагол *стрыкота́ты*, *стрикота́ти* используется для обозначения русалочьего щекотания: «Русаўки з жалезными цицьками, паймают и *застрыко́чуть*» (НДП: 684, № 868).

d) бить, ударять, долбить, лягать, ср.: олонец. *копа́ть* ‘щекотать под мышками большим пальцем’ (СРНГ 14: 286) и печор. *копа́ть* ‘долбить, изготовлять долблением’ (Ивашко СГНП: 331), словен. *kópati* ‘долбить’, ‘наносить удар, ранить’ (ЭССЯ 11: 18; Pleteršnik), укр. буковин. *копати* ‘пинать, бить ногами’, пол. *kopać*, словин. *kopac*, чеш. *kopati* ‘бить ногой’, словац. *kopať* ‘бить ногой, лягать’, в.-луж. *kopać* ‘лягать’, н.-луж. *kopaś* ‘толкать, лягать, брыкать’ (ЭССЯ 11: 18–19); рус. карел. (водлозер.) *кокшить* ‘щекотать’ («– Мышь! Поди царевны в нос хвост запихай. *Покукши*. <…> Мышь <…> в носе хвостиком и *закокшила*. Царевна как чихнула!» – Лызлова 2013: 319, 401) и олонец., новгород., ленинград., калинин., тамбов., нижегород., вят., перм., забайкал. *ко́кши́ть* ‘бить, колотить, лупить’, олонец., перм. *ко́кшать* ‘долбить (например, дерево)’ (СРНГ 14: 108), карел. (пудож.), зап.-вологод. (вытегор., кириллов.) *ко́кши́ть* ‘долбить что-н.’ (СРГК 2: 396). Битье, по народным представлениям, изредка характеризует и русалок. Русалки могут побить в наказание за нарушение запрета стирать одежду на Русальной неделе: «Руса́льныци пи́сля Па́скы и пи́сля Три́йцы, нэ мо́жна тоди́ пра́ты оде́жы, бо русалкы́ побию́ть» (Волынская обл., Любешовский р-н, Любязь, ПА).

e) бодать. Для некоторых названий щекотания в качестве мотивирующего действия выступает бодание, как в игре с маленьким ребенком, когда ему *делают козу* – щекочут двумя пальцами-ро́жками (указательным и мизинцем), приговаривая: «Идет коза рогатая / За малыми ребятами. / Кто каши не ест, / Молока не пьет, / Того забодаю, забодаю!» У уральских казаков такая игра связана с барашком и называется *барашки-кургашки* (оренбург. *кургашек* ‘маленький барашек, ягненок’), ребенка щекочут с приговором: «Бар, бар, барашки, золоты кудряшки» (Малеча 1: 102, 2: 319–321)[2]. Соответствующие глаголы со значением ‘щекотать’, мотивированным боданием, связаны по происхождению с козой или, реже, козлом. Одна такая лексическая группа сосредоточена главным образом в зоне белорусско-польского пограничья: пол. подляс. *kozytać*, *gozytàc’i*, *kozyktàc’*, *kozytkàc’*, бел. гродн. *казы́чыць*, *казыта́ць* и *казы́тка* ‘щекотка’, бел. слуц. *казлыта́ць*, могил. *казыта́ць*, рус. зап. *козыта́ть* (Karł.: 76; Цыхун СНМ: 64; ЭСБМ 4: 92; Даль 2: 132; Rembiszewska, Siatkowski 2020: 574–576; Siatkowski 2021: 173–174). Другая группа – великорусская, охватывающая в основном южную и частично западную Россию. Первую подгруппу в ней, с корнем *коз-* (*куз-*), составляют прямые производные от *козы*: кур. *козюка́ть*, воронеж. *козякать*, *кузюка́ть*, калуж., кур., ростов., ставропол., кубан. *кузю́кать*, пензен. *кузи́кать*, калуж. *кузы́кать* (Хильманович

[2] Ср.: с боданием, по-видимому, связано также название мифического существа *боди́й*, которым пугали детей в Вологодской обл., правда, неизвестно, как именно пугали и связано ли это с щекотанием (СГРС 1: 130).

inslav

СКНГ: 131; СКГ: 116; НДП: 564, № 401; СРНГ 14: 79, 16: 24, 27, 28). В Воронежской обл. детей запугивали косматой, зубатой русалкой: «Поймает и будет вас *козякать*» (Пухова 2008: 249, 381). Во вторую подгруппу входят названия щекотания, производные от междометий, которыми подзывают коз (кур. *кы́за-кы́за*, смолен. *кы́зи-кы́зи*) или отгоняют их (смолен. *кызь*), а также от слов из языка детей или из языка взрослых при общении с детьми (псков. *кы́за*, воронеж. *кызя* ‘коза’; владимир. *кизя* ‘козел’; брян., кур. *кы́зя*, воронеж. *кы́зи*, мн., оренбург. *ки́зи*, мн. ‘козявка в носу’): кур. *кизю́кать*, орлов. *кизика́ться*, смол. *кизи́кать*, центр.-псков. *кызика́ть*, тул., брян., орлов., воронеж., смолен. *кызи́кать* (СРНГ 13: 203, 16: 200; ССГ: 145; Моисеев ООС: 61; СКГ: 35; Якушевич 2021: 156–157). На восточной периферии распространения этой лексики, в говоре уральских казаков, с оренбург. *кызи́кать* ‘щекотать’ «встречается» созвучный тюркизм *кызык* ‘смех, потеха’ (ср. татар. *кызык* ‘забавный, смешной, потешный’), между которыми, по всей видимости, возникает семантическое притяжение (Малеча 2: 334).

f) тискать, давить, душить. Названия щекотания семантически сближаются с подобного рода действиями, поскольку оно нередко сопровождается тисканьем, давлением, прижиманием и т. п. Ср.: вят. *пе́ркать* ‘шутя, мять, щекотать кого-л.’ (ОСВГ 7: 249), *пе́корчить*, *пи́корчить*‘давить, душить’, ‘шутя, мять, щекотать кого-л.’, ‘мять, комкать’ (там же: 217); иркут. *пе́тошить* ‘тискать, щекотать кого-л.’ (СРНГ 26: 329); псков., твер. *гнести́* ‘сдавливать, чесать, щекотать’ и смолен. *гнесть* ‘бить, давить, тиснуть’, костром. ‘пригибать, придавливать к земле’ (Доп. Оп.: 33; СРНГ 6: 239). В западнославянских и отчасти южнославянских, украинских и белорусских народных представлениях давят и душат спящего человека персонажи типа зморы и мары/моры (см.: Левкиевская 1999: 341–344; Зайкоўскі 2004: 303), а у русских – домовой (Померанцева 1975: 102, 107, 174; Черепанова 1983: 25; Черепанова 1996: 24–26, 28, 86, 88–89, 134; Лобач 2004: 530). А из щекочущих персонажей восточных славян людей и маленьких детей душат русалки и близкие к ним полудницы. Часто считается, что они делают это своими огромными грудями. Например, в полесской традиции: житомир. «мо́жуть и *задушы́ть* [оставленного без присмотра ребенка]» (НДП: 668, № 787); «*заду́шать* русалкы», «дитя́ *заду́шит* ў ха́ти» (Вышевичи, ПА); гомел. «вона мо́жэ *задушы́ть*; ребят пужа́ли: «*задушат* да и ўсё»; «е́сли прижме́ к сваи́м груда́м, так и *задушыт* челове́ка»; «каго́ парве́ [похитит], дак ему цы́цку ў рот – и *зада́виць*»; «*заду́ша* цицко́ю, ста́рые каза́ли, *душить*, ка́же»; «*заду́шыть* цы́цками» (НДП: 510, № 169; 571, № 422, № 423; 572, № 425; 600, № 514); «тебя́ руса́лка паймае и цы́цкаю *зада́вит*» (Барбаров, ПА); «своими цыцками они *душат* людей» (Великий Бор, ПА). Характерно, что в целом ряде случаев эти действия выступают в рассказах как сопутствующие щекотанию: полес. «*задушат*, *залоско́чуть*»; «людину *ги́льгае* [щекочет], аж *задушит*»; «русалка *валяе* и *шлоко́чэ*»; «ў жыци находзили дзецей *зашлако́чаных* – русалка *задавила*» (ПА).

g) ласкать, гладить. Щекотка может быть не только интенсивной, агрессивной, но и приятной, ласковой. Одни из наиболее распространенных у западных

inslav

и восточных славян названия щекотания +*laskotati* и +*loskotati*, оба (Фасм. 2: 521; ЕСУМ 3: 291) или только первое из них, ставят в прямое родство с *ласкать*: рус. *ласкотать*, имеющее соответствие в других славянских языках, кроме южнославянских, рассматривается как интенсивный глагол от *ласкать* (ЭССЯ 14: 41; ЭСБМ 5: 244–245). Ср. аналогичную семантическую связь щекотания с ласканием в другой глагольной лексике: кашуб. *łekcëc* ‘щекотать; гладить, ласкать’, чеш. *lechtati*, словац. диал. *lektať* ‘приятно раздражать кожу, щекотать’, пол. *łechtać* ‘(приятно) щекотать; ласкать’, перен. ‘льстить’, ‘прельщать’, словин. *łächtac*, *łächcec*, *lechtac* ‘щекотать, прикасаться, поглаживать’, перен. ‘приятно раздражать, льстить, соблазнять’; словац. новоград. *laskoťiťi* ‘щекотать; ласкать’; рус. пензен. *кузи́кать* ‘то же’ (Sychta SGK 3: 16; ЭССЯ 14: 41; СРНГ16: 24).

Щекотание русалки в основном передается в Полесье глаголами *ласкотать*, *лоскотать* и их метатетическими фонетическими вариантами: гомел. *слакотать* (Ручаевка, ПА), житомир. *слокотать* (НДП: 561, № 385; 592, № 489; 667, № 779; 685, № 874), *слукотать* (НДП: 667, № 781, № 782), *слыкотать* (НДП: 561, № 384), гомел. *слэката́ть* (НДП: 657, № 720), *шлакотать* (НДП: 600, № 514; 557, № 363, № 367; 558, № 370), *шлокотаць* (НДП: 620, № 588; 557, № 365; 558, № 371), *шлукотать* (НДП: 558, № 368), брест. *шлекотать* (Онисковичи, ПА), гомел. *щлекотать* (НДП: 556, № 361; 596, № 502), *шлякатать* (НДП: 647, № 674), гомел., брест. *шлякотать* (Барбаров, Онисковичи, ПА), брест. *шэлькотать* (НДП: 679, № 828), *шилыкотать*, *шлэкотать* (Онисковичи, ПА)[3]. Сюда же следует отнести и сумск. *колошкать* (анаграмма к [*лошкотать*]): «Руса́лкы <…> бигають, одна одну *колошкають*» (Глуховский р-н, Дунаец, ПА). По-видимому, в том же значении (‘щекотать’), что и *лоскота́ть*, использован и глагол *ласка́ть* в рассказе информантов с. Копачи Чернобыльского района Киевской обл. о русалках, ср.: «У полу́день нельзя спать, як Руса́лны тыждень, бо мо́жа руса́лки *залоскота́ть*» и «На Троя́чний ты́ждэнь нэ мо́жно купа́цца, бо руса́лки *заласка́ють*» (НДП: 668, № 790, № 791).

У русалки, ласки и домового кроме общности функции щекотания можно наблюдать пересечение и некоторых других признаков. Ряд названий русалки отражает ее характерное занятие – щекотание: укр. чернигов., волын., житомир. *лоскоту́ха*, харьков. *лоскотни́ца*, пол. люблин., хелм. *łaskotka*, бел. диал., пол. подляс. *казы́тка*, рус. рязан. *щекота́лка*, орлов. *щекотуха* и т. п. (Виноградова, Добровольская 2012: 588; Зеленин 1916а: 118, 123, 295; Зеленин 1995: 147, 306). Интересно, что в отдельных селах гомельского Полесья ласку, как и русалку, называют *казы́тка* (Мозырский р-н, Буйновичи, МДСГ: 194; ЭСБМ 4: 95), а у русских, наоборот, встречается наименование русалки *ла́стивочка*, часто отмечаемое у ласки (б.м., СРНГ 16: 281). Кроме того, в Гомельской обл. русалку представляют себе иногда в виде маленького черного зверька наподобие кошки (с которой, кстати, нередко

[3] Ср. еще в казачьих говорах: волгоград. (донск.) *шелоктать* ‘щекотать’ (СДГВО: 262), терск. *щелыкта́ть* ‘щекотать’ (гибрид *лоскотать* и *щекотать*), *щелыкна́* ‘щекотка, щекотание’ (Караулов 1900: 49).

inslav

сравнивают и ласку), но с «руками, як у чулувúка» (Лельчицкий р-н, Стодоличи, ПА). На Украине щекотание скотины приписывают и ласке, и домовому, в том числе домовому в облике ласки: «Один кавалерист рассказывает, будто бы он поймал на голове коня, ночью, зверка ласточку, которая, сидя между ушами, щекотала морду коня; это несправедливо, это домовой принял образ ласточки» (б.м., Маркевич 1860: 78). В Харьковской обл. ласку (*ласточку*) считают «домовым» или «дворовой хозяйкой» и верят, что она может защекотать скотину, если та не одной с ней масти – «не по двору» (МШ: 227, 230). В восточном белорусском и украинском Полесье часто происходит отождествление ласки с домовым, вплоть до лексического выражения этой взаимосвязи, когда слова *ласочка* и *домовик* становятся синонимами и когда ласка называется *домовиком* (Гура 1997: 224–225, 228). Отождествление ласки с домовым отражено и в некоторых русских диалектных названиях этого зверька: воронеж. *домовой*, архангел. *дедушко домовой* (ОЛА: 42–43, карта 9). С другой стороны, и сам домовой может именоваться *лаской*: по рассказам жителей нижегородского Поволжья, домовой, называемый лаской, садится на спину теленку и щекочет его (Виноградова, Добровольская 2012: 589).

В отличие от русалки, у которой щекотка и другие подобные действия по отношению к людям однозначно воспринимаются как злокозненные и губительные, поведение ласки и домового по отношению к скоту различно и может быть вредоносным или ласковым в зависимости от масти скота. В рассказах информантов такое отношение этих персонажей к корове или лошади выражается словами *любит* или *не любит*. Если ласка «*не любе*, дак будзе ласкатаць скацину» (Гомельская обл., Добрушский р-н, Дубровка, собств. запись). А полюбившуюся скотину гладит, чешет ей шерсть до блеска – *любыть*, *ласкае*, *дружыть*, *гуляе* с ней. Отношение ласки к коню напоминает любовное ухаживание: «Ласовица *любиць* каня. Каторага ана *любиць* каня, [тому] касу́ плеце́ з грива́» (Белостоцкое воев., Вежхлесе, собств. запись); «Ласица <…> яму и гриву заплете. *Злюбила* ана таго каня и зь им гуляе» (Гомельская обл., Мозырский р-н, Барбаров, собств. запись); «Ла́стоцка <…>, видать, *любит* лошадь, что косы заплетает» (Карелия, Водлозеро, Черепанова 1983: 140); белорусский хлевник скручивает конские гривы и хвосты в колтуны, отталкивает нелюбимую скотину от корма и переносит его к любимцам (Васілевіч 2004: 533).

Ласке нередко дают задабривающие наименования, вызванные демонологизацией и представлением об опасности этого зверька для скота, например: укр. закарпат. *мынька* («кошка, киска») (Межгорский р-н, Пилипец, КА; Чучка 2005: 382), болг. диал. *хубавичка* («красотка»), *царева невеста*, н.-луж. *knjenička* («барышня») и мн. др., в том числе рус. *ласка* (Гура 1997: 206, 208). Ласке приписывается ласкание и щекотание, связь между которыми базируется на этимологическом родстве **laskati* и **laskotati*, но и название самого зверька, табуистическое по происхождению, тоже находится в родстве с этими словами. Созвучие слов в мифологических, фольклорных и прочих культурных контекстах способно прояснять забытые, утраченные языком связи, оживляя так называемую

inslav

этимологическую память слова (Трубачев 2004: 89–90). Фонетическая близость наименования зверька *ласка* и лексики, характеризующей в традиционных представлениях его нрав, поведение и действия по отношению к человеку за учтивое, задабривающее обращение к нему (пол. *łaskawy* ‘доброжелательный, приветливый, ручной’, *łasić się* ‘ластиться’, Гура 1997: 200, 202, 245) и к скоту (*ласкать* и *ласкотать*), проясняет этимологическое родство всех этих слов, связанных в конечном итоге с **laska* ‘ласка, нежность’ (ЭССЯ 14: 36–41).

Среди действий, приписываемых ласке, имеется еще одно – гладить, тесно связанное по смыслу с ласканием: ласка гладит полюбившуюся ей скотину. С учетом подвижности консонантизма в анлауте у звукоизобразительной лексики слав. **loskotati* сближается с семантически близкими звукоподражаниями с начальным *k-* или *g-*, в частности с пол. *głaskać*, лит. *glóstyti*, латыш. *glas*(*t*)*it* ‘гладить, ласкать’ (ЭССЯ 16: 82). Значение ‘ласкать’ во многих славянских языках сопутствует основному значению глаголов, восходящих к **gladiti* (ЭССЯ 6: 114–115; о пол. *głaskać* ‘гладить, ласкать’ см.: ЭССЯ 16: 82). Особенность мифологических текстов заключается в том, что они «монтируются» из отдельных элементов, которые могут вступать в разные сочетания друг с другом (см.: Гура 2006), как, например, субъекты и объекты щекотания (щекочет человека и русалка, и домовой, но и русалка может щекотать русалку). В Полесье ласка *любит*, *ласкает* и *гладит* скотину одной с ней масти; у русских домовой *гладит* скот, который ему «по двору» (Воронежская, Смоленская, Новгородская губ., Архангельская обл.), а также *гладит* шерстистой лапой спящего хозяина, что в Костромской губ. считалось добрым предзнаменованием. То же действие (*гладить*) совершается у белорусов Гродненской губ. и по отношению к самому домовому духу-обогатителю: хозяева держат его за печкой и гладят. А в Слуцком уезде действия, характеризующие ласку и домового, совершают по отношению к скоту хозяева: гладят и ласкают (*гладзяць* и *лашчаць*) коров на Рождество, чтобы они были гладкие и хорошо «велись» (Гура 1997: 243–245). На Мезени о таких же действиях хозяева просят домового, когда приводят в дом новую скотину: «Дедушко-доможирушко, *полюби* мою скотинушку, *люби* своей дорогой *ласкоточкой*, *гладь* своей золотой лапочкой» (Черепанова 1996: 89).

3. Среди лексики щекотания особо выделяется своей спецификой, продуктивностью и широким распространением словообразовательная модель наименования щекотки от междометий, возгласов щекочущего (см. выше гуцул. *ґзíґати* от *ґзіґ!*). Это так называемая звукоизобразительная, точнее, звукосимволическая лексика с редупликацией, неустойчивостью и чередованием гласных, с варьированием опорных согласных по глухости/звонкости и их метатезой. «Звукосимволические слова вместе со звукоподражательными (обозначающими «звуковые» денотаты) составляют группу звукоизобразительных (изобразительных) слов языка, для которых характерна прямая связь между формой и значением» (Воронин 1982: 21). Тенденция к немотивированности превращает такие слова

inslav

в конвенциональные обозначения, в которых связь между звуком и значением имеет условный характер (Колева-Златева 2008: 49). В славянских языках можно выделить несколько групп звукосимволических названий щекотания.

а) ***g*/*k* – *l***, например: серб. *гили-гили!* → косов. *гилигичка* ‘щекотка’ и серб. *голицати*, *галицати* ‘щекотать’ (PCJ: 193; Skok 1: 561); кашуб. *gili-gili!*, *gil-gil!* → *gilac*, *gilgac*, *gilkac*, *kilac*, *gël-gël!* → *gëlʒëc* (Sychta SGK 1: 318, 2: 155; Karł.: 51, 77); ср. сходные глаголы в том же значении ‘щекотать’ в польских и в украинских и белорусских полесских говорах: пол. диал. *giglać* (Колева-Златева 2011: 16; эл. оттиск: 9), силез. *kilać* (Szołtysek ISGŚ), бел. брест. *гольгота́ть*, *голькотать* (Брестский р-н, Заболотье, ПА), волын. *ґи́льґати*, *ґи́лькати*, *ґелґати*, *ґелькати*, *ґи́льґотати*, *ґелґотати*, *гольготати*, *гульготати*, житомир. *ґи́лґат*, *ґил*(ь)*ґота́м*(ь), *гулькотаты*, ровен. *ги́льгать* (Виноградова, Добровольская 2012: 588; НДП: 559, № 374; 561, № 387; 592, № 592; 771; Аркушин 1: 99, 119; Лисенко СПГ: 63); ровен., киев. *гольгота́ть*, *гульгота́ть* (Галайчук 2016: 160), а также болг. пловдив. *глугу́т* ‘щекотка’ (ЭССЯ 6: 136).

Ср. сходный возглас при щекотании нем. *kille*, *kille!*

b) ***g*/*k* – *d*/*t***, ***d*/*t* – *g*/*k***: болг. *гъ́ди-гъ́ди!* → болг. *гъди́чкам*, хасков. *гъдгъди́чкам* ‘щекотать’ (БЕР 1: 299); сюда же макед. дебар. *годѝчкам*, велес. *гуди́чкам* (там же); хорв. истрийск. *godičkati se*, *kadičkati*, *degečkati* (Skok 1: 561); пол. жешов. *kitkać* (Karł.: 358); укр. галиц. *кі́ткати* (Желеховский МНС: 346; ЕСУМ 2: 451), лемков. *ґытка́ти*, *ґедка́ти* (Дуда ЛС: 187), бел. брест. (дрогичин.) *кіці́каты* (ДСБ: 95); *кыці́каты* (Клімчук 2003: 217; НДП: 556, № 359; 633, № 629); новгород. (белозер.) *кы́ткать* (СРНГ 16: 206).

В западной зоне Русского Севера представлены гибридные (скрещенные с *щекотать*) названия с тем же сочетанием согласных *k* – *t* в основе, но с дополнительным включением шипящих: вологод. череповец. *китышать*, архангел. *коты́чить*, новгород. *котыши́ть*, олонец., перм. *коты́шкать*, новгород. белозер., олонец. *каты́шкать* и олонец. *ка́тышкать*, новгород., олонец., архангел., перм. *куты́шкать* (СРНГ 13: 243, 15: 117, 16: 117; СРГК 3: 77; Фасм. 2: 435) – анаграмматические образования от *щекотать* / *щекотить*: *щ* [ш, ч], *е* [ы], *к*, *о* [о, а], *т*, *а*/*и*, *ть*, а также примыкающие к ним фонетически близкие образования с метатезой зубного и шипящего, адаптирующиеся к соседним финно-угорским названиям (ср. карел. *kučutta*, вепс. *kučutada*, *kutšutada*): олонец. *кушитать*, олонец., арханг. *кучи́тать*, волог., карел. *ку́читать*, ленинград. *кучита́ть*, *ку́чатать*, олонец. *кучута́ть*, *кучéтать* и т. п. и их производные ленинград. *ку́чатка*, олонец. *кучи́тка*, *кучо́тка* ‘щекотка’, ленинград. *ку́чатно*, архангел. *ку́ченно* ‘щекотно’ (СРНГ 16: 188, 190, 193–194, 196; СРГК 3: 79–80; Бакланова, Сьянова 2019: 69; Мызников 2010: 503).

Аналогичная в фонетическом отношении лексика щекотания встречается во многих других языках: индоиранских (хинди *gudagudee* [gudgudi], непал. *gudagudī*, сингал. *kitikavanavā*), балтийских (литов. *kutenti*, *kùtinti*, латыш. *kutināt* ‘щекотать’), финно-угорских (фин. *kutittaa*, *kutkuttaa*, эстон. *kutistama*, ю.-эстон. выруск. *kõditama*, карел. *kučkuttua*, *kuťkuttua*, эрзян. *куцтямс*, мокшан. *котьфтемс* ‘щекотать’), тюркских (татар. *кытык* ‘щекотка’, *кытыклау*, *қыцықлау* ‘щекотать’, татар.

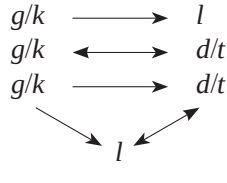
inslav

тоболо-иртыш. *қыцықла*, башкир. *кытык*, *кытыклау*, чуваш. *кăтăкла*, казах. *қытықтау*, киргиз. *кытыгылоо*, узбек. *qitiq*, *qitiqlash*, азерб. *qitiq*, турец. *gıdıklamak*), нахско-дагестанских (даргин. *гиди-гиди*, лакск. *гъиди* ‘щекотка’), картвельских (грузин. *t’ik’t’ik’i*), семитских (араб. *daghdagha*, мальтийск. *tikkek*), полинезийских (самоан. *togi*), языках банту (суахили *tekenya*), кхмерском (*thik*). Соответствующие возгласы-междометия при щекотании ребенка известны у башкир, узбеков, казахов, армян и т. д.[4]

c) ***g*/*k* – *l* – *t*/*d***, ***g*/*k* – *t*/*d* – *l***: кашуб. *gidli-gidli!* → кашуб. *gidlac*, *gidlovac*, *gildzić*, *gidlić* (в языке детей), *gëdlë-gëdlë!* → кашуб. *gëdlac*, *gëdlovac* (Sychta SGK 1: 317–318; Karł.: 73, 77), также пол. помор. *giłdzić*, *gałdzić* (Karł.: 51, 77), словин. *gédléc* (ЭССЯ 7: 189) и соответствующие болг. *гъделúчкам* и макед. дебар. *гóдул* ‘щекотка’ (там же; БЕР 1: 299). В качестве родственных приводят рум. *gîdilé* ‘щекотать’, арум. *gîdil*, алб. *gudulisje* ‘щекотка’, *gudulis* ‘щекотать’ (ibid.), а также др.-в.-нем. *kuzzilōn*, нем. *kitzeln*, англ. (*to*) *kittle* ‘щекотать’ (герм. **kutilôn*), предполагая при этом, что в основе лежит древний звукообраз (ЭССЯ 7: 189; БЕР 3: 229).

Список таких «родственных» образований легко продолжить примерами из других языков: германских (англ. *kittle*, *tickle*), романских (савойск. *gatilé*, лигурийск. *gatilàr*, провансальск. *gatilhar*), армянского (*ktskel*), индоиранских (маратхи *gudagulyā)*, финно-угорских (коми *гильöдны*, *гильöдчыны*, коми-пермяц. *гильöтны*, марийск. *чыгылташ*), баскского (*kikildu*), дравидийских (малаялам *ikkiḷi* [itkeli]), семитских (иврит *ledagdeg*), австронезийских (себуан., филиппин. *kiliti*).

В итоге мы имеем три лексические группы из сочетания заднеязычных *g*/*k*, зубных *d*/*t* и плавного *l*, две бинарные и одну расширенную, гибридную, объединяющую их:



Поскольку каждая из приведенных лексических групп с опорными согласными может быть расширена аналогичными названиями щекотания из целого ряда других языков независимо от их родства, можно считать, что мы имеем дело

[4] В 1920-е гг. русский востоковед, этнограф М.С. Андреев писал, что игры-потешки типа русской «Сороки» встречаются у многих других народов. Например, в Ташкентском уезде у киргизов-казаков (т. е. казахов) взрослый крутит пальцем по ладони малыша, приговаривая: «Большой палец. Средний тополь. Утка с утятами. Струя воды. Маленький ребенок». Потом трогает ладонь: «Здесь масло», – запястье: «Здесь сыр», – предплечье: «Здесь сласти», – сгиб локтя: «Здесь рисовая шелуха». Затем щекочет ребенка под мышкой, приговаривая: «Кытик, кытик, кытик!» (НИП; несколько иной перевод см.: Рузина С).

inslav

с тремя разными архаичными звукообразами. Звукосимволические слова имеют особую этиологию. Фонетическая близость таких слов с одним и тем же значением в разных языках объясняется не столько их этимологическим родством или заимствованиями (на что ссылаются некоторые исследователи), сколько типологическим сходством, обусловленным некими общими импульсами и механизмами психофизиологического звукоизвлечения, заложенными в речевом онтогенезе, изучение которых относится к компетенции психо- и нейролингвистики.

4. Признаки звукосимволизма (**skьk/g-* (**skek-*) / **skъk-* (**skok-*) → *šček/g-* / *skok-*, *skak-*) и сопутствующей ей редупликации[5] (часто неполной и едва заметной) изначально характеризуют, по-видимому, и распространенные названия щекотки у южных, восточных и частично западных славян: рус. *щекотать*, олон. *чукотать* (Фасм. 4: 380); укр. буковин. *скоготати*, *скіготати*; ст.-слав. *скъкътати*, рус. ц.-слав. *скоктати* (Даль 4: 201), болг. *ско́котям*, с.-з.-болг. *ското́ткам*, з.-болг. пирдоп. *ското́ща*, ю.-з.-болг. гоцеделчев. *скокоти́скам*, *скокути́чкам*, *скокоти́шкам*, ю.-болг. смолян. *скокоти́шкам*, *скокоте́шкам*, *скокотьешкам*, *ско́котишкам*, *скокотьи́шкам*, *скокутьи́шкам*, *ско́кутишкам*, *скокотьи́шкавам*, *скакати́шкам*, *скакати́шнам*, *скакати́шькам*, *скакати́шкем*, смолян., хасков. *скокоти́чкам*, ю.-з.-болг. гоцеделчев., благоевград., ю.-болг. смолян., пловдив., кырджалийск., хасков., пазарджик., ю.-в.-болг. (Странджа) *скокути́шкам* ‘щекотать’; макед. *ско́коткам*, эгейско-макед. *скокоти́чкам* (БЕР 6: 717, 768–769); серб.-хорв. *шкакљати*, *чкакљати*, *чкакљити* (Skok 3: 398); словен. *ščegetati*, *šegetati*, *šegatati*, *žgečkati*, примор. *žγačkat*, диал. *žgáčkat*(*i*), *žgetáti*, с.-з.-словен. гориц., ю.-в.-словен. нижнекрайн. *žehtáti* (Snoj SES; Bezlaj: 17, 452; Miklosich: 306; Bezlaj: 441–442, 454; Tominec 1964; Gregorič KS); морав., словац. *ščegliť*, *štekliť*, *čegliť*, *štegľať*, *štehliť*, *čekľať*, *ciklať*, *čiklať*, *stekliť*, ю.-чеш. *škydlati* (Machek: 624; Miklosich: 306).

К этим названиям щекотки фонетически близка группа украинских, преимущественно карпатоукраинских глаголов с варьирующей основой, объединенных значением ‘щекотать’: буковин., гуцул., львов., тернопол., также харьков. *скоботати*, буковин. *скуботати*, львов. *скубутати*; закарпат. бойков., львов. *скомотати*, сев.-мармарош. *скомытати* (СБГ: 493, 495, 498, 665; Неґрич СГГ: 158; Закревська ГГ: 171; Шило НРС: 240–241; Николаев, Толстая 2001: 167; Сабадош СЗГ: 333). Один из них – *скоботати* – обнаруживает семантическое тяготение к созвучному ему *скоблити* ‘скоблить, скрести’, другие, *скуботати*

[5] По утверждению Ж. Колевой-Златевой, структуру и происхождение звукоизобразительных слов «можно объяснить, только если усмотреть в них редупликацию звуковых комплексов. Современные исследования звукоизобразительных слов показали, что редупликация является их самым ярким структурным признаком. <…> Из всех признаков звукосимволических слов, с диахронной точки зрения, редупликация является наиболее устойчивым и, следовательно, наиболее надежным признаком для их распознавания» (Колева-Златева 2011:13; эл. оттиск: 6).

inslav

и *скубутати*, – к *скубати*, *скубти* ‘ощипывать, щипать, драть (за волосы)’, а третьи, *скомотати* и *скомытати*, объединяются по значению со *скомтати* ‘зудеть, свербить’ (См.: ЕСУМ 5: 277, 278). Созвучия лишний раз подчеркивают семантическую близость щекотания с указанными действиями (зудеть, свербить, скрести, драть, щипать, ощипывать), существующую, как было показано, у глаголов щекотания в целом (см. выше 1a, 2a, 2b).

Разнообразие вариантов согласных в начале слов, обозначающих щекотание в славянских языках, говорит в пользу экспрессивности и звукоизобразительности этой лексики. Прежде всего это касается словацкого и словенского языков. В словацких, моравских и южночешских говорах представлены фонетические изменения и чередования *šč- > č*, *k/g*, *št > st > ts = c*, *e/i*, *štik- > škyt- > škyd-* (Machek: 624). В словенском ситуация сложнее и запутаннее. Одни исследователи возводят *ščegetati*, а также *žgečkati* и связанное с ним *žehtati* к праславянской основе **skьg-*, а начальное *ž* объясняют диссимиляцией и упрощением группы согласных *šč-g- > ž-g-* в **ščьgъtati* после падения редуцированных (Miklosich: 306; Snoj SES). Другие указывают на этимологическое родство словен. *žgečkati* и *žehtati* с **žьgati* в значении ‘колоть, ударять (острым)’ (словен. *žgati* ‘жечь, обжигать’) и его производных **žьgъtati*, **žьgъt’ьkati*: **žьgъtati*, *-aješь* → **žьgъtâšь* (> словен. *žehtâš*) и **žьgъt’ešь* (> **žagčeš* > **žahčeš* > словен. *žáščeš*) / **žьgъ̀t’ešь* (> словен. *žgáčeš*). Значение перех. глагола **žьgati*, **žьžèš*/**žьgèšь* ‘колоть, ударять (острым), жечь, причинять жгучую боль’ производят от ‘жечь, обжигать’; а словенский глагол *ščegetati* (< **ščьgъtati*) связывают родством со словац. диал. *štegľať* и объясняют частичным смешением с глаголом синонимичного лексического гнезда **žьgъtati*, **žьgъtašь*/**žьgъt’ešь* > словен. *žehtáti*, *žəhtâš*/*žgáčeš* (Bezlaj: 17, 441–442, 452).

Звукосимволическая лексика охватывает значительную долю наименований щекотки, чему немало способствует само это действие, которое встречается в основном в игровых ситуациях с детьми. Подобные слова характерны для речи детей и используются взрослыми в общении с детьми. Звукоподражание и звукосимволизм, как отмечают исследователи, отличаются когнитивной примитивностью. «Поэтому фонетически мотивированные слова первыми появляются в речи детей, ими изобилуют и примитивные языки» (Колева-Златева 2008: 51–52). По-видимому, именно благодаря своему примитивизму это архаическое явление носит всеобщий характер. Примеры названий щекотки в самых разных языках убедительно показывают, что механизмы, порождающие звуковой символизм, имеют универсальный характер и подчиняются в первую очередь законам нейропсихологии, а не языкового родства, что важно учитывать в процессе этимологического анализа.

5. а) Лексика щекотания в языке и мотив щекотания в культуре представлены в содержательном плане не только в тактильном, но параллельно и в других регистрах, прежде всего в акустическом. Если сравнить семантический спектр глаголов щекотания, передающих при этом и слуховые ощущения (*лоскотать*,

inslav

щекотать, *стрекотать* и др.), то мы обнаружим у них следующие группы звуковых значений: связанные с различными видами шумов (шуметь, греметь, трещать, ударять, лязгать, стучать зубами), с говорением (болтать без умолку, пустословить, громко и резко говорить, ворчать, ругаться), со звуками, издаваемыми голосом (выть, вопить, петь), и с криками животных и птиц (щебетать, стрекотать, чирикать, каркать, лаять, квакать, пищать, визжать). Каково направление развития этих значений – от осязательных к звуковым или наоборот, сказать трудно, поскольку есть разные примеры такой семантической деривации, ср., например, архангел., олонец. *говорить* ‘о птицах: петь, щебетать, каркать и т. п.’ и звукоподражат. кашуб. *gigotac* ‘гоготать (о гусях)’ в значении ‘болтать, молоть вздор’ (СРНГ 6: 256–257; Sychta SGK 1: 318).

Приведем некоторые примеры. Ср. восходящие к **loskotati* и производному от него **loskotъ* слова с семантикой щекотания (в.-луж. *łoskotać*, *łaskotać*, н.-луж. *łaskośiś*, пол. *łoskotać*, *łaskotać*, *łasktać*, др.-рус. *лоскотати*, южн., воронеж., кур., подмосков., укр. *лоскотати*, бел. *ласкатáць*, диал. *лоскотáць* ‘щекотать’; в.-луж. *łoskot* ‘щекотка, зуд’, укр. *лóскіт* ‘щекотание, щекотка’, бел. *лóскат* ‘щекотка’, брест. столин. *лóскот* ‘зуд, щекотка’), слова, обозначающие различные шумы (пол. *łoskotać* ‘грохотать, шуметь’, словин. *łoskuotac* ‘трещать, греметь’, рус. твер., новгород., калинин. *лоскотать* ‘стучать, ударять’, калинин. ‘трещать, шуметь’, новгород., вологод. ‘лязгать зубами (от холода, страха и т. п.)’, калинин. ‘стучать зубами (от холода)’; др.-чеш. *loskot* ‘шум, гул’, чеш., словац. диал. ‘треск, стук’, пол. *łoskot* ‘грохот, треск, шум’, др.-рус. *лоскотъ* ‘шорох, шум’, бел. *лóскат* ‘эхо’, укр. буковин. *лоскіт* ‘луна [эхо, отголосок]’), и слова с семантикой говорения (новгород., псков., смолен., твер. *лоскотáть*, ‘болтать, трещать без умолку’, новгород., псков., твер. ‘говорить много, без умолку’, твер., калинин., псков., смолен., зап., рус. латв., южн. ‘говорить вздор, пустословить, заниматься пересудами’, калинин. ‘говорить попусту’; бел. диал. *лоскотáць* ‘говорить, болтать громко, резко’; словен. *loskòt* ‘болтовня’, рус. смолен. *лóскот* ‘пустая болтовня, разговоры, пересуды’, бел. *лóскот* ‘громкий, ворчливый говор’) (ЭССЯ 16: 81–82, 83; СБГ: 265).

Глаголы щекотания, происхождение которых связывают с **laskotati* (чеш. *laskotati*, вост.-словац. *laskotac*, в.-луж. *łaskotać*, н.-луж. *łaskotaś*, пол. *łaskotać*, рус. кур., воронеж., кубан., смолен., москов., орлов. и др. *ласкóтáть*, *ласкатáть* ‘щекотать’), тоже могут наделяться семантикой говорения (твер. *ласкотáть* ‘пустословить’) (ЭССЯ 14: 41).

В тех же семантических регистрах отражено сближение значений звукоподражательных глаголов, возводимых к праслав. **glogotati*/**glogъtati* и к соответствующим именным образованиям: словен. *glogotáti* ‘клокотать, шуметь (напр., о море)’, серб.-хорв. *глогòтати*, *глóктати* ‘клокотать, бурлить’, *глокòтати* ‘токовать, издавать крик (о тетереве)’, пол. стар. *głogotać* ‘клекотать, издавать клекот (напр. об орле)’, серб.-хорв. *глогот* ‘клокотание, бурление’ и болг. пловдив. *глугýт* ‘щекотка’ (ЭССЯ 6: 135–136).

inslav

Укр. *скоботати*, кроме тактильного «лоскотати», т. е. щекотать, имеет еще и звуковое значение «скрекотати», т. е. стрекотать, верещать (о птице), каркать, квакать (ЕСУМ 5: 277, 285).

Ср. также созвучные южнославянским соответствиям к рус. *щекотать* буковин. *скоготати*, *скіготати* ‘щекотать’ и бел. *скагатаць*, *скігатаць* ‘визжать, пищать; выть’ (ЭСБМ 12: 100; Носович: 582, 584), рус. смолен. *скоготать* ‘выть, скулить; визжать’, ‘клохтать (о курице)’, ‘петь протяжные песни’ (СРНГ 38: 50).

Звукосимволическим названиям щекотания по модели *g*/*k* – *l* (см. 3а) в украинских говорах западного Полесья (волын. *ґíльґати*, *ґількати*, *ґельґати*, *ґелькати*, *ґільґотати*, *ґелґотати*, *гольготати*, *гульготати*, житомир. *ґíлґат*, *ґил*(ь)*ґотáт*(ь), *гулькотаты*, ровен. *гúльгать*) близки и даже омонимичны производные от звукоподражаний крику гусей (*ґел!*, *гель!*) или междометий отгона этих птиц (*ґел!*, *гиля́! гúла!*, покут. *гил!*, харьков. *гиль!*, рус. воронеж., кур. *гыль!*, воронеж. *гиль!*) глаголы, обозначающие гусиное гоготание: *ґелґати*, *ґелкотáти*, *ґелґотíти*, полес. *гильготáть*, волын. *ґелґотáти*, ровен. *гелготáти*, *ґелґетíть*, харьков. *ґилькотíти* (Гринч.: 282, 283, 348, 491; ЕСУМ 1: 491, 506; СРНГ 6: 172, 7: 252; Аркушин 1: 87, 119; НДП: 771). Фонетическая близость приведенных названий гусиного крика с названиями щекотания поддерживается и другими случаями языкового сближения таких звуков со щекоткой (ср. чернигов. *щекетáть* ‘тихо гоготать (о гусях)’, Лисенко СПГ: 237), связью тех и других действий со смехом (вызываемым щекоткой либо напоминающим гусиные крики, ср. *хохотать* и *гоготать*), а также с клювом, воспринимаемым народным сознанием как орган, задействованный не только в щипании как действии, наиболее близком к щекотанию, но и в голосообразовании.

Глаголу *щекотать* в его основном значении омонимичен глагол *щекотать*, обозначающий звуки, которые издают птицы и некоторые другие животные. Обычно семантически эти глаголы разделяют, считая, что этимологически объединение их затруднительно (Фасм. 4: 500). Так или иначе, но семантически они взаимодействуют, и пересечений между ними достаточно.

В русской культурно-языковой традиции глагол *щекотать* используется для передачи пения или крика разных птиц. Так, в фольклорных текстах он характеризует щебет ласточки: донск. «*Щекотала* ластунюшка на заре» (СРНГ 16: 284). Сходным образом передается, особенно в народных песнях, пение жаворонка: олонец. «Жавролёночек, он по поднебесью летает, / Жалобнехонько он *щекотает*» (СРНГ 3: 195) – и *щёкот* соловья[6]: уфим. «Как соловьюшка *защекотывал*, / Красны девушки заигрывали»; олонец., кур. «*Защектал* он по-соловьиному»; орлов. «Соловьюшка *защелокчет*, / Молоденький защелокчет» (СРНГ 11: 196).

[6] Глагол *щекотáть* образует основной ареал на территории среднерусских ивановских, владимирских, нижегородских говоров, а также севернорусских костромских говоров. Лексема *щелкотáть* образует микроареал в среднерусских псковских говорах (Ганичева 2016: 61).

inslav

В свадебной песне из слободы Трехизбянской Харьковской губ. со смешанным украинско-русским населением щекотание соловья обозначает клевание (хватание клювом, ср. выше 2b) как поэтическую метафору поцелуя: «Салавей калину *щекатал*, / А Михайлушка Марьюшку цалавал» (Старобельский у., Слобода Трехизбянская: 10). *Щекочут* (т. е. чирикают) также воробей (в песне из Вологодской губ.: «Сел воробей на трепягу, / Стал воробей *щекотати*», СРНГ: 45: 49) и кукша, птица из отряда воробьиных (Архангельская обл., СГРС 4: 245). Так же иногда передается и курлыканье журавлей: костром. *щокóчут* (ЛКТЭ). *Щекотуньей* и *щекоткой* часто называют и стрекочущую сороку (ЯОС 10: 84; Даль 4: 653). С ней сравнивают тараторящую без умолку женщину: ярослав. «*Защекотала*, как сорока» (ЯОС 4: 114). Стрекотание сороки передается глаголом *щекотать* во многих русских говорах (ССГ 11: 165; Дуров: 449; СРНГ 13: 92, 17: 339).

Весьма отдаленную связь с *лоскотать* ‘щекотать’ имеет белорусский глагол *ляскатаць* ‘трещать клювом (об аисте)’, восходящий, как полагают, к интенсиву **leskotati* (как преобразованию глагола **laskotati*) (ЭССЯ 14: 136). Глаголы, относящиеся к этой группе, имеют значения громкого говорения и различных резких звуков, из которых белорусскому наименованию звуков, производимых хлопаньем челюстей аиста, наиболее близко лязганье зубами (ср. чеш. морав. *ľeškotať* ‘стучать зубами’). К этому же гнезду относят и производное укр. *ліскотуха* ‘иволга’ (там же).

Сходную картину можно наблюдать и в традиционной культуре, в которой мотив щекотания как акустический сопутствует тактильному, при этом прообразом носителей безобъектной звуковой характеристики в той или иной мере выступают мифологические персонажи, основным занятием которых является щекотание людей или скота, т. е. русалка, ласка и домовой. Так, стрекотание кузнечика передается звукоподражательными глаголами смолен. *щекотать* (ССГ 11: 165) и ярослав. *щековáть* (ЯОС 10: 83). При этом кузнечик может выступать в роли русалки: в польском Подлясье, в районе Белостока, с характерными для местной традиции «козьими» названиями русалки, кузнечика и щекотания, русалку иногда описывают как кузнечика («муси, козачка зялёна, коник») и пугают детей такой русалкой, которая сидит в жите и «лапáе дзяцей» (Сокульский пов., Вежхлесе, собств. запись). А у русских встречается «русалочье» диалектное наименование кузнечика по имени мифологического персонажа, отождествляемого с русалкой: *мáвка* «кузнечик, житничек домовой» (б.м., СРНГ 17: 287).

Опосредованное отношение к щекотанию имеют два близких родственника ласки из того же семейства куньих – хорь и куница. Мотив щекотания, характерный для ласки и домового, метафорически распространяется на хоря – на издаваемый им скрипучий звук, который лексически передается глаголом *щекотать* (Даль 4: 606, 653). Это отсылает нас к характерным занятиям ласки и домового по отношению к скоту, тем более что хорьки, подобно ласке, считаются распорядителями двора (Черепанова 1983: 140). Севернорусские названия, общие для нечистого духа, чёрта и ласки в роли домового – *шиш*, *шишко*, *шишок*, *шешка* и т. п., – встречаются

inslav

и как названия хоря. Ср. также севернорусское поверье о *хоре* – мифическом существе в облике большой рыбы, которая может бегать по земле, особенно по утренней росе (Карелия, Медвежьегорский р-н, Черепанова 1983: 16, 140). В этом гибридном образе соединились представления о водяной русалке с рыбьим хвостом и о хоре как близком родственнике ласки, с которой его роднят в том числе и функции дворового. В украинских говорах ровенского Полесья для передачи голоса куницы, сравниваемого с сорочьим, используется глагол *стрикотати*: «Куница стрикоче, як сорока» (Сарненский р-н, Аркушин 2: 180). Хотя применительно к кунице глагол *стрекотать* выступает как звуковой, он может также передавать и семантику щекотания, что создает аллюзию, отсылающую к щекотанию как занятию ласки, ближайшего родственника куницы.

В восточнославянской мифологии, по наблюдениям Л.Н. Виноградовой, функция щекотания нередко приписывается мужским лесным духам (Виноградова, Гура 2021: 21–22). Мотив щекотания человека в связи с именованием лешего зафиксирован в Тульской, Пензенской, Саратовской, Нижегородской областях. Для обозначения этого персонажа часто используется мифоним *щекотунчик* (Титова 2015: 82). В нижегородском Поволжье такого лесного духа называли *дедушка-щекотун* (Корепова и др. 2007: 73). В Городецком районе Нижегородской обл. отмечены представления о так называемых *щекотунчиках* или *волосатиках*, косматых существах маленького роста, которые щекочут в лесу и в поле повстречавшихся им людей (там же: 203, 400). В Саратовской губ. верят, что таким же образом вредят людям лешие малого роста – *щекотуны* (Власова 1998: 138; Зеленин 1916: 1259) и леший, происхождение которого связано с «прóклятыми людьми» (Минх 1994: 20). Для севернорусского лешего функция щекотания в целом не характерна, и хотя иногда она фиксируется в наборе признаков этого персонажа, например в поверьях крестьян Архангельской губ. (Ефименко 1864: 51), смысл ее может быть иным, акустическим – оглушать криками. Так, по рассказам информантов из Архангельской губ., леший «сорокой щокóчет и жерепцом на всяки виды, <...> наперво щокотал, а потом заржало...» (Шенкурский у., Богатырев 1916: 49). Ср. также существовавшие в Кадниковском уезде Вологодской губ. поверья о стерегущем клады злом духе *щекотуне* в облике сороки, которая *щекочет* (Гура 1997: 242, 557–558). Мотив щекотания выступает и в севернорусских лечебных заговорах от детской болезни, которая выражается в непрестанном ночном плаче грудного младенца. К духу болезни – *щекотихе-будихе* – обращаются с просьбой не щекотать ребенка, оставить его в покое (РЗЗ: 46, № 83). Однако, как показала Л.Н. Виноградова, этот персонаж заговоров не отражен в мифологических верованиях, а выступает лишь в названиях болезни (*полуночница-щекотунья*), указывающих на функцию щекотания, и в текстах заговоров, в которых термин *щекотун* (как название болезни) постоянно упоминается в ряду таких вариантов, для которых характерна акустическая семантика: *ревýн*, *вопýн*, *крикýн*, *щекотýн* (Попов 1903: 24; Власова 1998: 570–571). Это позволяет сделать вывод, что термины *щекотун*, *щекотуха* в данных заговорах изначально

inslav

были связаны с выражением звуковой семантики, а не соотносились с действием щекотания как тактильного воздействия на кожу человека (см. подробнее: Виноградова, Гура 2021: 22–23).

Сопоставление двух начал – акустического и тактильного, в частности уподобление щекотке слуховых ощущений от определенного звукового тембра, используется в литературном творчестве метафорически, как средство выразительности. Так, например, в рассказе А.И. Куприна «Черный туман» голос вызывает в собеседнике ощущение щекотки, пробуждающей грусть и плач: «Голос был у него теплый, нежный, чуть-чуть вибрирующий, и когда я его слышал, то каждый раз у меня что-то щекотало и вздрагивало в груди и хотелось беспричинно плакать» (Куприн ЧТ).

Восприятие музыки тоже бывает связано со щекоткой. При прослушивании музыки, оказывающей сильное эмоциональное воздействие, у человека может возникать ощущение мурашек по коже и холодка по спине – так называемый фриссон (от фр. *frisson* ‘дрожь, трепет, содрогание’), или «музыкальный озноб». Стимулируют такую реакцию нервной системы громкие музыкальные пассажи, внезапные модуляции, неожиданные ритмические, динамические, гармонические контрасты, нарушающие музыкальные ожидания слушателя. Фриссон эмоционально «заразителен» и может передаваться находящемуся рядом человеку. Подобное явление может быть вызвано и поэзией (Frisson; МП).

b) Щекотание в тактильном и акустическом языковых регистрах можно дополнить еще одним аспектом – визуальным. Значения, связанные со светом и свечением, вскрываются у ряда славянских глаголов щекотания на более ранних этапах семантического развития. Так, к праславянскому **lъskъtati* возводят ст.-чеш. *lesktati* и *lekstat* (с метатезой) и ст.-пол. *łesktać* ‘щекотать’ (ЭССЯ 16: 252–253). Еще в западнославянских диалектах праславянского **lъskъtati* преобразовалось 1) в **lъkъtati*, к которому восходят ст.-чеш. *lektati*, словац. диал. *lektať*, ст.-пол. *łektać* ‘щекотать’, кашуб. *łekcёc* ‘щекотать, гладить, легко прикасаться, зудеть’ (ЭССЯ 16: 247); 2) в **lъxъtati* (с экспрессивным *x*), представленный современными чеш. *lechtati*, пол. *łechtać* и словин. *łächtac*, *lechtac* ‘щекотать’ (ЭССЯ 16: 239–240); 3) в **lъskotati* (под возможным влиянием глагола **laskati*), с которым этимологически связаны пол., в.-луж. *łaskotać*, н.-луж. *łaskotaś*, укр. *лоскотати*, рус. донск. *лоскотать* ‘щекотать’ (ЭССЯ 16: 250). Возможно, эти глагольные варианты являются по происхождению звукосимволическими образованиями или как-то связаны с ними (ср. модель за $g/k - l$, но с метатезой опорных согласных).

Визуальная семантика представлена у суффиксальных образований с основой **lъsk-* (от более раннего праславянского **lъk-*: **lъk-sk-* > **lъsk-*) – у родственного праславянским **luna* и **luč* глагола **lъskati*, из которого возник **lъskъtati* как интенсив на *-ъtati*, и у соотносительного с ним именного **lъskъ*. Основа **lъsk-* предположительно имела вторичный дублет **lьsk-*, возникший в результате контаминации с **blьsk-*. Этимологически к данным образованиям восходят чеш. устар. *leskati*, болг. родоп. *лъ́ска са* ‘блестеть, лосниться’, макед. *леска са*, пол. устар.

inslav

laskać ‘блестеть, сверкать’, серб.-хорв. диал. *ласкати* ‘светиться, освещаться, блестеть, сверкать; давать отблеск, сверкать без раскатов грома (о молнии)’, словен. *leskáti* ‘блестеть, сиять, сверкать’ (ЭССЯ 16: 248–249); ст.-чеш. *lesk* ‘блеск, лоск, глянец’, чеш. *lesk* ‘блеск, сверкание, отблеск на предметах при отражении света’, др.-рус. *лоскъ* ‘гладкость’, рус. *лоск* ‘блеск гладкой поверхности, глянец’, бел. *лоск* ‘лак; блеск’ и т. п. (ЭССЯ 16: 251). Сохраняется световая семантика и у именных производных от **lъskotati*/**lъskъtati* (первоначально интенсивов от **lъskati*) – **lъskotъ*/**lъskъtъ*: ст.-чеш. *lesket*, чеш. *leskot* ‘блеск, лоск, глянец’, а также серб.-хорв. *laskat* ‘сверкание (молнии, иногда светлого оружия)’, словен. *leskèt*, *leskòt* ‘сверкание, искристость, мерцание’ (ЭССЯ 16: 251). Предлагается такое возможное развитие от визуальной семантики к тактильной (к щекотанию): ‘сверкать, блестеть (чаще о гладкой поверхности)’ → ‘полировать, натирать какую-либо поверхность до блеска’ → ‘тереть, ласково поглаживать, приятно раздражать кожу’ → ‘щекотать’. Слабее аргументирован в языковом отношении тезис о том, что «связь значений ‘сверкать (отраженным светом)’ и ‘щекотать’ подтверждается также ощущением щекотания, приятного раздражения от солнечного зайчика» (ЭССЯ 16: 252–253). Пожалуй, более значимым объединяющим языковым фактором может служить итеративный, многократно повторяющийся и вместе с тем дробный, прерывистый характер действия щекотания, с одной стороны, и искрения, мерцания – с другой.

В языке культуры способы соединения и сочетания визуальности и щекотки могут быть более разнообразны. Ср., например, наделение зримого образа силой осязаемого физического воздействия на кожу человека в художественной литературе: «Лицо ее жестоко исказилось, напомнив Климу колдунью с картинки из сказок Андерсена. Сухой *блеск глаз* горячо *щекотал* его *лицо*, ему показалось, что в ее взгляде горит чувство злое и мстительное» (Горький ЖКС); «Гладышев на секунду зажмурился. Ему казалось, что он ощущает на себе, на лице, на всем теле этот напряженно-пристальный *взгляд*, который как бы *касался* его *кожи и щекотал ее*, подобно паутинному прикосновению гребенки, которую сначала потрешь о сукно, – ощущение тонкой невесомой живой материи» (Куприн Я).

«Эстетический озноб», подобный фриссону, в виде мурашек как волн удовольствия, пробегающих по коже, может быть и психофизиологической реакцией на зрительные раздражители: на яркие эмоциональные сцены в фильме, на восприятие произведений искусства или созерцание красот природы (Frisson; Art and emotion).

с) Щекотание означает не только вид раздражения кожного покрова, но и легкое раздражение в носу, когда речь идет о запахе. Отсюда обонятельные коннотации глагола *щекотать*, например, в таких литературных контекстах: «Ветерок ласкает, и *аромат* сирени, ландыша и миллионов неизвестных цветов нежно *щекочет ноздри*» (Гарин-Михайловский КВ); «*Обоняние* Иосафа начинает приятно *щекотать запах* ладана; с каким-то самоуслаждением он тянет свою ноту и в то же время прислушивается к двум мягким

inslav

и складным тенорам» (Писемский СГ). Обонятельная семантика тесно сближается с вкусовой, поскольку восприятие пищи складывается из одновременных ощущений вкуса и запаха. Ср., например, использование вкусовых эпитетов применительно к запаху, щекочущему обоняние: «В трактире было тепло, *вкусно щекотал* ноздри *сытный запах*, дымок махорки колебался тонким синим облаком. В углу открыто окно, и, покачивая лиловые сережки фуксии, шевеля остренькие листы растения, с улицы свободно втекал хмельной шум ясного весеннего дня» (Горький Х).

Представления о запахах носят субъективный характер, и общепринятой классификации их не существует, парфюмеры пользуются названиями ароматов, основанными на самых разных ассоциациях, в том числе тактильными: шершавые, колючие, ласкающие, обнимающие, щекочущие и т. д. Так, нежно щекочущий, ласкающий, как пушистое перо, и вместе с тем дразнящий запах создает парфюмерная композиция из нежного аромата ириса, фиалки, ванили, сирени и теплого сандала и амбретты в сочетании с остротой кисловато-горьких кумквата и лайма и резкой свежестью кедра. А раздражающая щекочущая композиция представлена дерзким сочетанием запаха садовых фиалок с бензином, пластиком и асфальтом, сквозь который прорывается кислый, сочный и едкий запах ревеня (Prokofeva ПП).

В рассказе А.П. Чехова «Устрицы» можно видеть, как чувство голода и незнакомое слово «устрицы» рождает в воображении мальчика ряд ощущений, основанных на синестезии, когда раздражение в одних органах чувств приводит к непроизвольному отклику в других. Всё начинается с его зрительных усилий разглядеть в окно надпись на стене противоположного здания трактира: «Своею белизною она притягивает мои глаза и словно гипнотизирует мой мозг». В действие вступают слуховые ощущения: «Шум экипажей начинает казаться мне громом, <…> глаза мои в трактирных лампах и уличных фонарях видят ослепительные молнии». Обостряются все органы чувств мальчика: «Мои пять чувств напряжены и хватают через норму. Я начинаю видеть то, чего не видел ранее». «Устрицы» – разбирает он надпись на вывеске. Происходит визуализация его представления об этом неведомом морском животном: «Оно должно быть чем-то средним между рыбой и раком». Далее возникают обонятельные и вкусовые галлюцинации, щекочущий запах охватывает все тело, становится осязаемым: «Так как оно морское, то из него приготовляют, конечно, очень вкусную горячую уху с душистым перцем и лавровым листом, кисловатую селянку с хрящиками, раковый соус, холодное с хреном... Из кухни несется запах рыбного жаркого и ракового супа. Я чувствую, как этот *запах щекочет* мое *нёбо*, *ноздри*, как он постепенно *овладевает всем* моим *телом*... Трактир, отец, белая вывеска, мои рукава – всё пахнет этим запахом, пахнет до того сильно, что я начинаю жевать». Однако воображаемое пространство запаха и вкуса исчезает, как только мальчик узнает, что устриц едят живыми, и они начинают ассоциироваться у него со склизкими существами вроде зубастых лягушек с большими блестящими

inslav

глазами: «*Вкусный запах* мгновенно перестает *щекотать* мое *тело*, и иллюзия пропадает...» (Чехов У; см. также: Крюкова и др. 2017: 180).

d) В славянских языках лексика щекотания в переносном значении имеет психологическое выражение, передает психические ощущения, состояния и эмоции человека, соотнося их тем самым с телесной реакцией. Так, например, рус. *щекотать* означает ‘слегка возбуждать’, когда речь идет о внутренних ощущениях и душевных переживаниях, обладающих некой притягательностью. Объектом такого щекотания является уже не кожа, слух, зрение и обонятельные рецепторы, а чувства, нервы, совесть, самолюбие, любопытство, воображение (в авторских литературно-поэтических текстах этот ряд нетрудно продолжить). Например: «И *сердце* тоже пустеет, тихая *грусть щекочет* его, все желания исчезают, думать – не о чем, хочется закрыть глаза» (Горький ВЛ); «Но какое-то темное *ощущение*, от которого слегка заныла и волнуется грудь его, какое-то новое *желание* соблазнительно *щекочет* и раздражает его *фантазию* и незаметно сзывает целый рой новых призраков» (Достоевский БН). «Это имя мне было знакомо – / Чуть истлевшее пряное имя, / И в *щекочущем чувственность дыме* / Сердце было к блаженству влекомо» (Северянин Е).

Почти во всех славянских языках от глаголов щекотания производны прилагательные со значением ‘требующий большой осмотрительности, такта’, как рус. *щекотливый* (и, соответственно, *щекотливость*). Например: «Это *дело* интимное, *щекотливое*… было неловко вмешивать третье лицо, хотя бы даже такое близкое, как ты» (Чехов С); «Это был настолько *щекотливый* и тонкий *вопрос*, что его обыкновенно обходили молчанием или говорили просто, что Агриппина Филипьевна «живет долгами», то есть что она была так много должна, что кредиторы, под опасением не получить ничего, поддерживали ее существование» (Мамин-Сибиряк ПМ); «– Дело для меня очень близкое и интересное, – добавил он, стараясь говорить и небрежнее, и равнодушнее, чтобы смаскировать этим то маленькое волнение, которое заставило посильнее забиться его сердце от некоторой *щекотливости* предстоящей *просьбы*» (Крестовский ПТ).

Передача психического состояния тревоги, беспокойства кодируется с помощью насекомых в нижегородском выражении *букашки на душе скребут* (СРНГ 38: 134). Ср. использование той же модели для передачи тактильного ощущения щекотки (*мурашки по телу*) и визуального ощущения ряби в глазах (вят. *мошки мельтесят* (*метлесят*) *перед глазами*, ОСВГ 6: 43, 49).

6. Глаголы щекотания в славянских языках тесно связаны семантически, а иногда и генетически с названиями других близких видов тактильного воздействия, будь то легкие, нежные (ласкать, гладить) или же резкие, интенсивные (царапать, скрести, щипать, кусать, колоть, жалить, бить, долбить, бодать, давить, душить и т. п.). Эта близость проявляется и в традиционной культуре, в сходстве и пересечении соответствующих функций мифологических персонажей, которым

inslav

приписывается занятие щекотанием (такие персонажи характерны главным образом для народных верований восточных славян). Лексика щекотания в значительной степени пронизана и объединена одной архаической особенностью своего происхождения – звуковым символизмом. Как правило, каждый из типов подобных глаголов представлен хотя бы точечно во всех трех славянских языковых группах, и часто – в архаических диалектах.

Можно наблюдать, как в языке к названиям щекотания как физического действия, вызывающего тактильные ощущения, параллельно выстраивается ряд звукоподражательной глагольной лексики, служащей для передачи звуков, связанных с человеческой речью, криками животных, резкими шумами, производимыми людьми, и т. д. По-видимому, существует некое взаимное притяжение между интенсивными глагольными итеративами, относящимися, с одной стороны, к тактильной сфере, а с другой – к звуковой, акустической. Аналогичную картину можно наблюдать и в традиционной народной культуре, где мотив щекотания создает корреляцию между сильным физическим раздражением, которое ощущают люди и скот в результате неустанно повторяющихся действий мифологических персонажей (демонов и животных), и слуховым восприятием неугомонных, часто раздражающих криков и звуков животного происхождения, которыми наделяются фольклорные и некоторые демонологические персонажи.

Семантика щекотки в языке, как и соответствующий мотив в культуре, представлены не только в тактильном и акустическом, но и в других регистрах: в визуальном, обонятельном, вкусовом, психологическом. По сути дела, щекотка в языке и культуре затрагивает все органы чувств. Она ассоциируется с резкими, раздражающими звуками вроде скрипа, треска, лязга, грохота; с ярким или сухим блеском, сиянием, сверканием, мерцанием или отраженным светом; с раздражающими резкими, едкими, острыми запахами бензина, асфальта, кедра, ревеня, цитрусовых или, наоборот, с благоуханием ладана, ванили, сандала, сирени; с тревогой, беспокойством или же с легким волнением, тихой грустью, соблазном, интимным переживанием, нежностью, лаской и любовным чувством. В языке визуальная семантика у глаголов щекотания относится к архаизмам и сохраняется лишь у именных образований, развивающих семантику полирования, доведения до блеска и сближающих итеративность, дробность и прерывистость характера действия у щекотания и искрения, мерцания. С другой стороны, литературно-поэтические контексты дают примеры наделения зрительных образов осязаемой физической силой.

Акустические и визуальные раздражители при восприятии музыки, поэзии, произведений изобразительного искусства и т. п. могут и в действительности вызывать тактильные ощущения щекотки, что, как и звукосимволический способ ее номинации, обнажает психофизиологические и нейропсихологические корни этого явления.

inslav

Источники и литература

Аркушин – *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок. Т. 1, 2. Луцьк, 2000.

Бакланова, Сьянова 2019 – *Бакланова И.Б.*, *Сьянова Е.И.* Архив Диалектологического атласа русского языка (1937–1947 гг.): материалы к словарю говоров Ленинградской области (Винницкий, Вознесенский, Лодейнопольский, Пашский, Полавский, Пожеревицкий районы) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2019 / отв. ред. С.А. Мызников. СПб., 2019. С. 52–91.

БЕР – Български етимологичен речник / ред. В.И. Георгиев. Т. 1–. София, 1971–.

Білецький-Носенко – *Білецький-Носенко П.* Словник української мови. Київ, 1966.

Богатырев 1916 – *Богатырев П.Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3/4. С. 42–80.

БРС – Беларуска-расейскі слоўнік // Академик. URL: http://belarusian_russian.academic.ru (дата обращения: 25.08.2022).

БРСТ – Белорусско-русский словарик (тарашкевица) // Wikilivres.ru. URL: http://wikilivres.ru/Белорусско-русский_словарик_(тарашкевица) (дата обращения: 25.08.2022).

Бунько и др. МС – Мова Сенненшчыны: дыялектны слоўнік: у 2 т. Т. 2: А – О / уклад. Н.М. Бунько [і інш.]. Мінск, 2013.

Бунько и др. СС – Слоўнік Сенненшчыны: ў 3 т. Т. 1: А–К / уклад. Н.М. Бунько [і інш.]. Мінск, 2013.

Васілевіч 2004 – *Васілевіч У.* Хлеўнік // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 533–534.

Виноградова, Гура 2021 – *Виноградова Л.Н.*, *Гура А.В.* Щекотка в свете славянской лексики и мифологии (полесские данные на общеславянском фоне) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2021. Т. 16, № 1/2. С. 7–38.

Виноградова, Добровольская 2012 – *Виноградова Л.Н.*, *Добровольская В.Е.* Щекотать // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 588–589.

Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Вокабула – Вокабула: энциклопедии, словари, справочники онлайн. URL: http://www.вокабула.рф/пользовательский-поиск/?searchid=2156971&text=дрымкатаць&web=0# (дата обращения: 25.08.2022).

Воронин 1982 – *Воронин С.В.* Основы фоносемантики. Л., 1982.

Галайчук 2008 – *Галайчук В.* Демонологічні уявлення Середнього Полісся про русалок // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 43. 2008. С. 320–381.

Галайчук 2016 – *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.

Ганичева 2016 – *Ганичева С.А.* Глаголы, обозначающие вокализации соловья, в русских народных говорах // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 6 (75). С. 60–62.

Гарин-Михайловский КВ – *Гарин-Михайловский Н.Г.* Картинки Волыни. Предложения со словосочетанием «щекотать ноздри» // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Предложения со словосочетанием «щекотать ноздри». URL: https://kartaslov.ru/предложения-со-словосочетанием/щекотать+ноздри (дата обращения: 25.08.2022).

Гнатюк 1912/33, 1912/34 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонольогії // Етноґрафічний збірник. Т. 33, 34. Львів, 1912.

Горький ВЛ – *Горький М.* В людях. Цитаты из русской классики со словом «щекотать» // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотать?ysclid=l6qh29b6x2846230771 (дата обращения: 25.08.2022).

inslav

Горький ЖКС – *Горький М.* Жизнь Клима Самгина. Ч. 1, гл. 3. URL: https://www.litres.ru/maksim-gorkiy/zhizn-klima-samgina/chitat-onlayn/page-13/ (дата обращения: 25.08.2022).

Горький Х – *Горький М.* Хозяин // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотать». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотать?ysclid=l6qh29b6x2846230771 (дата обращения: 25.08.2022).

Гринч. – *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина». Т. 1. Киев, 1907. [Фотомеханическое воспроизведение:] Київ, 1958.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 2006 – *Гура А.В.* Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10] / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2006. С. 460–484.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. 1–4. СПб., М., 1880–1882. [Фотомеханическое воспроизведение:] М., 1978–1980.

Дзендзелівський, Ганудель 1982 – *Дзендзелівський Й.О.*, *Ганудель З.* Словник української мови Я.Ф. Головацького. Матеріялы для словаря Малорусскаго нарѣчія, собранныя въ Галиціи и въ Сѣверовосточной Венгріи Яковомъ Федоровичемъ Головацкимъ, публичнымъ ординарнымъ профессоромъ русской Словесности въ цѣсарскомъ королевскомъ Львовскомъ Университетѣ // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. № 10. 1982. С. 311–612.

Доп. Оп. – Дополнение к Опыту областного великорусского словаря / издание Второго отделения Императорской Академии наук. СПб., 1858.

Достоевский БН – *Достоевский Ф.М.* Белые ночи // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотать». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотать?ysclid=l6qh29b6x2846230771 (дата обращения: 25.08.2022).

ДСБ – Дыялектны слоўнік Брэстчыны / склад. Аляхновіч М.М. і інш. Мінск, 1989.

Дуда ЛС – *Дуда І.* Лемківський словник. Тернопіль, 2011.

Дуров – *Дуров И.М.* Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови: в 7 т. / редкол. О.С. Мельничук (голов. ред.) та ін. Т. 1–. Київ, 1982–.

Ефименко 1864 – *Ефименко П.С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 49–93.

Желеховский МНС – Малоруско-нїмецкий словар / уложив Є. Желеховский. Львів, 1886. Т. 1.

Зайкоўскі 2004 – *Зайкоўскі Э.* Мара // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 303–305.

Закревська ГГ – Гуцульські говірки. Короткий словник / відп. ред. Я. Закревська. Львів, 1997.

Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. 3.

Зеленин 1916а – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Ивашко СГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры / под ред. Л.А. Ивашко. Т. 1. СПб., 2003.

КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Караулов 1900 – *Караулов М.А.* Говор станиц бывшего Моздокского полка Терского казачьего войска. Варшава: Типография Варшавского Учебного Округа, 1900. (Оттиск из «Рус. филолог. вестника»).

inslav

Клімчук 2003 – *Клімчук Ф.Д.* Заходнепалескія русалкі // Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі: матэрыялы Першай міжнароднай навуковай канферэнцыі. Памяці этналінгвіста-славіста акадэміка Расійскай, Македонскай і Аўстрыйскай акадэмій навук Мікіты Талстога да 80-годдзя з дня нараджэння / уклад. В. Ліцьвінка. Мінск, 2003. С. 217–225.

Колева-Златева 2008 – *Колева-Златева Ж.* Славянская лексика звукосимволического происхождения. Дебрецен, 2008. (Tractata Slavica; vol. 1).

Колева-Златева 2011 – *Колева-Златева Ж.* Славянские языки и редупликация // Исследования по теоретической лингвистике: материалы симпозиума «Смена парадигмы в венгерской лингвистической русистике» / ред. К. Адъягаши. Debrecen, 2011. (Tractata slavica universitatis debreceniensis; vol. 3). С. 11–30. Эл. оттиск: С. 1–18: URL: https://liconism.com/images/documents/627/Koleva-Zlateva%20%D0%A1%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D1%8F%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5%20%D1%8F%D0%B7%D1%8B%D0%BA%D0%B8%20%D0%B8%20%D1%80%D0%B5%D0%B4%D1%83%D0%BF%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F.pdf (дата обращения: 25.08.2022).

Корепова и др. 2007 – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Хромова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.

Крестовский ПТ – *Крестовский В.В.* Петербургские трущобы. Т. 1 // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Предложения со словом «щекотливость». URL: https://kartaslov.ru/предложения-со-словом/щекотливость (дата обращения: 25.08.2022).

Крюкова и др. 2017 – *Крюкова Л.Б.*, *Хизниченко А.В.*, *Сяохуань Ван*. Субъект чувственного восприятия в семантическом пространстве рассказов А.П. Чехова // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 175–185.

Куприн ЧТ – *Куприн А.И.* Чёрный туман // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотать». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотать?ysclid=l6qh29b6x2846230771. То же: http://az.lib.ru/k/kuprin_a_i/text_1740.shtml (дата обращения: 25.08.2022).

Куприн Я – *Куприн А.И.* Яма // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотать». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотать?ysclid=l6qh29b6x2846230771 (дата обращения: 25.08.2022).

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змора // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М, 1999. С. 341–344.

Лисенко СПГ – *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974.

ЛКТЭ – Лексическая картотека Топонимической экспедиции УрФУ (Екатеринбург).

Лобач 2004 – *Лобач У.* Хатнік // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 528–530.

Лызлова 2013 – Сказки Водлозерья / сост. А.С. Лызлова. Петрозаводск, 2013.

Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

Малеча – *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков: в 4 т. Т. 1–4. Оренбург, 2002–2003.

Мамин-Сибиряк ПМ – *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Приваловские миллионы // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотливый». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотливый (дата обращения: 25.08.2022).

Маркевич 1860 – *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.

МДСГ – Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны. [Ч. 2] // Беларуская мова і мовазнаўства. Міжвузаўскі зборнік. Вып. 4. Мінск, 1976. С. 134–273.

Минх 1994 – *Минх А.Н.* Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1851–1888 годах. Саратов, 1994.

inslav

Моисеев ООС – *Моисеев Б.А.* Оренбургский областной словарь. Оренбург, 2010.

МП – «Мурашки побежали»: Как связана музыка и физиология // Аудиомания, блог компании. URL: https://habr.com/ru/company/audiomania/blog/395727/?ysclid=l6xk9gp5wa620631055 (дата обращения: 25.08.2022).

МШ – Муравський шлях – 97: Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції / упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М. Харків, 1998.

Мызников 2010 – *Мызников С.А.* О некоторых особенностях глагольной лексики прибалтийско-финского происхождения в севернорусских говорах // IV Международный конгресс исследователей русского языка «Русский язык. Исторические судьбы и современность». Филологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Москва, 20–23 марта 2010 года. [Труды Конгресса.] Секция XIII. Русская диалектология. С. 503–504. URL: https://www.philol.msu.ru/~rlc2010/abstracts/rlc2010_abstracts_sec13.pdf (дата обращения: 25.08.2022).

НДП – Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012.

Неґрич СГГ – *Неґрич М.* Скарби гуцульського говору. Березовúй. Львів, 2008.

Николаев, Толстая 2001 – *Николаев С.Л.*, *Толстая М.Н.* Словарь карпатоукраинского торуньского говора с грамматическим очерком и образцами текстов. М., 2001.

НИП – Народные игры с пальчиками // Иконы и техника иконописания. URL: https://www.ukoha.ru/article/babylogo/narodnye_igry_c_pal4ikami.htm (дата обращения: 24.08.2022).

Носович – *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

ОЛА – Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 1: Животный мир. М., 1988.

ОСВГ – Областной словарь вятских говоров. Вып. 6. Киров, 2011; Вып. 7. Киров, 2012.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Писемский СГ – *Писемский А.Ф.* Старческий грех // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотать». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотать?ysclid=l6qh29b6x2846230771 (дата обращения: 25.08.2022).

Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции / отв. ред. И.М. Шептунов. М., 1978. С. 143–158.

Попов 1903 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 6. Л., 1984.

Пухова 2008 – Былички и бывальщины Воронежского края / сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2008.

РЗЗ – Русские заговоры и заклинания / под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

РСЈ – Речник српског језика / ур. Мирослав Николић. Нови Сад, 2007.

Рузина С – *Рузина М.С.* Сорока // Живой Журнал. URL: https://mihtimak.livejournal.com/48607.html (дата обращения: 24.08.2022).

РЭС – *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 1–. М., 2007–.

Сабадош СЗГ – *Сабадош І.* Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008.

СБГ – Словник буковинських говірок / за заг. ред. Н.В. Гуйванюк. Чернівці, 2005.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера / под ред. А.К. Матвеева. Т. 1–. Екатеринбург, 2001–.

inslav

СДГВО – Словарь донских говоров Волгоградской области / под ред. проф. Р.И. Кудряшовой. Вып. 6. Волгоград, 2009.

Северянин Е – *Северянин И.* Евгения. 1909 // Стихи русских поэтов. https://stihi-russkih-poetov.ru/poems/igor-severyanin-evgeniya (дата обращения: 25.08.2022).

СКГ – Словарь курских говоров / сост. Л.И. Ларина и др. Вып. 5. Курск, 2014.

Слобода Трехизбянская – Слобода Трехизбянская // Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. Вып. 3. СПб., 1858.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / гл. ред. А.С. Герд. Вып. 1–6. СПб., 1994–2005.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. Вып. 1–. Л., СПб., 1965–.

ССГ – Словарь смоленских говоров / под ред. А.И. Ивановой. Вып. 1–11. Смоленск, 1974–2005.

Титова 2015 – *Титова О.Ю.* Ареальное исследование мифологических представлений русских Центрального Черноземья (конец XIX – нач. XXI в.): дисс. ... канд. ист. наук. М., 2015.

Толстой И.И. – *Толстой И.И.* Сербскохорватско-русский словарь. 2-е изд., стер. М., 1958.

Трубачев 2004 – *Трубачев О.Н.* Труды по этимологии. Слово. История. Культура. Т. 1. М., 2004.

ТСл – Тураўскі слоўнік: у 5 т. / склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін і інш. Т. 5. Мінск, 1987.

Фасм. – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Т. 1–4. М., 1964–1973. 2-е изд., стер. М., 1986–1987.

Хильманович СКНГ – *Хильманович Г.И.* Словарь курских народных говоров. Бирск, 2017.

Цивьян 1979 – *Цивьян Т.В.* К мифологическому обоснованию одного случая табу: ласка (Mustela vulgaris) // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина. Л., 1979.

Цыхун СНМ – *Цыхун А.П.* Скарбы народнай мовы (з лексічнай спадчыны насельнікаў Гродзенскага раёну). Гродна, 1993.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Чехов С – *Чехов А.П.* Соседи // Картаслов.ру – Карта слов и выражений русского языка. Цитаты из русской классики со словом «щекотливый». URL: https://kartaslov.ru/цитаты-из-русской-классики/со-словом/щекотливый (дата обращения: 25.08.2022).

Чехов У – *Чехов А.П.* Устрицы // Интернет-библиотека Алексея Комарова. URL: https://ilibrary.ru/text/1355/p.1/index.html#fns1 (дата обращения: 25.08.2022).

Чучка 2005 – *Чучка П.* Прізвища закарпатських українців. Історико-етимологічний словник. Львів, 2005.

Шило НРС – *Шило Г.* Наддністрянський регіональний словник. Львів, 2008.

ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / уклад.: І.І. Лучыц-Федарэц, Г.А. Цыхун, Н.С. Шакун; гал. рэд. Г.А. Цыхун. Т. 1–. Мінск, 1978–.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 1–. М., 1974.

Якушевич 2021 – *Якушевич И.В.* Домовой *кузютка*: внутренняя форма и символическое значение слова в свете социологических и этнографических данных // Сибирский филологический журнал. 2021. № 3. С. 152–164.

ЯОС – Ярославский областной словарь / науч. ред. Г.Г. Мельниченко. [Вып. 1–10]. Ярославль, 1981–1991.

Art and emotion – Art and emotion. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Art_and_emotion (дата обращения: 25.08.2022).

inslav

Bezlaj – *Bezlaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Knj. 4. Ljubljana, 2005.

Černy 1901 – *Černy A.* Istoty mityczne Serbów Łużyckich. Warszawa, 1901.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891. T. 1: Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

Frisson – Frisson. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Frisson (дата обращения: 25.08.2022).

Gregorič KS – *Gregorič J.* Kostelski slovar / uredili Sonja Horvat, Ivanka Šircelj-Žnidaršič in Peter Weiss. Ljubljana; Kostel, 2014. Ibid.: www.fran.si/197/joze-gregoric-kostelski-slovar (дата обращения: 25.08.2022).

Karł. – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. T. 2. Kraków, 1901.

Kotnik – *Kotnik J.* Slovensko-ruski slovar. 2. Izdaja. Ljubljana, 1967.

Machek – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.

Mičátek – Differenciálny slovensko-ruský slovník s troma prílohami / sostavil L.A. Mičátek. Turčiansky sv. Martin, 1900.

Miklosich – *Miklosich F.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.

Pleteršnik – *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 2014. Ibid.: URL: www.fran.si (дата обращения: 25.08.2022).

Prokofeva ПП – *Prokofeva E.* Парфюмерные прикосновения. Авторские очерки / от Elena Prokofeva // Fragrantica. URL: https://www.fragrantica.ru/news/Parfumernye-prikosnovenia-12128.html?ysclid=l6xpgdw8dl75159 (дата обращения: 25.08.2022).

Rembiszewska, Siatkowski 2020 – *Rembiszewska D.K.*, *Siatkowski J.* Польско-восточнославянское пограничье (синхронный и диахронный подходы) // Slavia Orientalis. 2020. [T.] 69, nr 3. S. 567–579.

Siatkowski 2021 – *Siatkowski J.* Jakie jest pochodzenie wyrazów *kozytać* ‘łaskotać, łechtać’, *kozytki* ‘łaskotki’? // Białostockie Archiwum Językowe. 2021. Nr 21. S. 173–178.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika / uredili M. Deanović i L. Jónké. Knj. 1–3. Zagreb, 1971–1973.

Snoj SES – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. 3. izd. Ljubljana, 2016. Ibid.: URL: www.fran.si (дата обращения: 25.08.2022).

SSKJ – Slovar slovenskega knjižnega jezika. Druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja. Knj. 1. Ljubljana, 2014. URL: www.fran.si (дата обращения: 25.08.2022).

Sychta SGK – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1–7. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976.

Szołtysek ISGŚ – *Szołtysek M.* Ilustrowany słownik gwary śląskiej. Rybnik: Śląskie ABC, 1999. Ibid: *Szołtysek M.* Słownik śląski – internetowy słownik gwary śląskiej online. URL: http://bunclokblog.blogspot.com/2012/04/sownik-slaski-litera-k.html (дата обращения: 25.08.2022).

Tominec 1964 – *Tominec I.* Črnovrški dialekt: kratka monografija in slovar. Ljubljana, 1964. Ibid.: URL: www.fran.si (дата обращения: 25.08.2022).

inslav

С. Ю. Дубровина
(Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, Тамбов)

Орнитонимы в русской и славянской ботанической картине мира: *вороньи ягоды*

Идея данного исследования сложилась на рубеже 1980–1990-х гг. в ходе работы автора по изучению русской и славянской народной ботаники под руководством профессора, академика Никиты Ильича Толстого (Дубровина 1991). Рассмотрение такого сложного и многообразного явления, как орнитонимные названия растений, выходит за рамки чисто лингвистического исследования. Раскрытие семантической мотивации и определение мотивировочных признаков наименований растений, их ономасиологический статус и деривационная структура предполагают использование этнолингвистических методов анализа и обращение к специальной справочной литературе.

Статья посвящена исследованию русских наименований растений, производных от орнитонимов *ворон* и *ворона*: *вороньи ягоды*, *воронец*, *воронушка*, *воронки*, *вороняга*, *вороняжка* и др. Включение в имена растений атрибутивной части *ворон-*, сигнализирующей наличие связи с указанными представителями семейства врановых, по всей видимости, связано как с реальными характеристиками и свойствами растений, так и с культурными мифологемами и присущими им символическими значениями и функциями.

Вначале определим зоологический статус *во́рона* и *воро́ны* в народной культуре. Какие реальные виды птиц участвуют в орнитонимной номинации растений? Понимаются ли эти лексически сопоставимые именования как пара, означающая биологическое разделение по полу, или как разные виды птиц? В европейской части России распространены два крупных представителя рода во́рон семейства врановых: ворон Corvus Corax («лесной, крятýн, крук *южс.*, верховóй *забайкал.*»), и ворона Corvus Cornix. (В тот же род входят грачи и галки.)

В обыденном представлении о «вороньем роде» понятия *ворон* и *ворона* дифференцируются. Эти птицы различаются своими повадками и образом жизни. Ворон значительно крупнее вороны, неспешен в полете (летит с тяжелыми взмахами раскидистых крыльев; взлетая, делает прыжки); проживает со своей парой до конца жизни. Ворона же машет крыльями легко и часто; придерживается своей пары лишь в период гнездования.

Отразилось ли на сложении ботанических терминов русского языка разнообразие видов Corvus? Ответ отрицательный. Растительные именования «вороньих» растений в русском и родственных славянских языках происходят от одного корня *voron-* (*vran-*). В русском языке полногласный вариант этого корня имеет многочисленные дериваты, в том числе орнитонимы и термины ботанической номенклатуры.

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.8

inslav

В.И. Даль представил в своем знаменитом словаре два вида во́ронов и один вид воро́ны следующим образом: «Во́рон м., црк. вран, самая большая в Европе птица вороньего рода, весь черный, с отливом; *во́ронов* два вида, *лесной*, крятýн, крук *южс.*, верховой *забайкл.* Corvus Corax, в наших севрн. губрн. и Сибири; полевой ворон, Corvus Corone, в востчн. Руси и Сиб.; первый побольше, хвост округлый; у второго хвост отрубом, побольше грача. <…> Воро́на ж. птица Corvus Cornix, каргá; *южс.* гáва» (Даль 1: 596–597). В.И. Далем отмечены также *вороногра́й, га́йворон* ‘грач Corvus frugilegus’ и *воро́нка*, *сизоворо́нка, сивоворо́нка, ра́кша* ‘сизоворонка Coracias garrulus’ (Даль 1: 598).

В славянских представлениях образам *во́рона*, *воро́ны* и других врановых присущи символика нечистоты, мотивы хищности, кровожадности, разбоя (Гура 1995: 434–436). У славян ворон пользуется уважением и слывет вещуном, ему присущи мрачно-возвышенные характеристики, он характеризуется как «зловещий», «жаждущий крови», ср. паремии: «Зловещий ворон»; «Всякому б ворону на свою голову каркать»; «Как ворон крови ждет (зы́рит)» (Даль 1: 598). Представления славян о во́роне сходны с древнегреческими, где ворон предвещал грозу и бурю, являлся символом несчастья и смерти, а в свадебном ритуале – символом супружеской верности (Кагаров 1913: 275).

Магические функции, считалось, характерны и для растений с «вороньими» названиями. Так, по украинскому поверью, растение *вороний глаз* Paris quadrifolia «залечивает рану у человека, как только оно “полюбит” больного» (Зеленин 1933: 627).

Воро́не в русской и славянской традиции присущи среди прочего и сниженные характеристики: «Глупость воро́ны – мотив, наиболее характерный для сказочного фольклора и для некоторых малых фольклорных форм (поговорок, анекдотов, подражаний крику птиц)» (Гура 1995: 437). В отличие от во́рона, воро́на воспринимается как неряшливая, трусливая, глупая, болтливая («трещит, как ворона»). Кличку *Воро́на* получает «нерасторопный, вялый человек, разиня, рохля, зевака». Ср. также: «Воро́н считать, ротозе́ить»; «Прямо ворона летает, да и та на кукан попадает»; «Эта ворона нам не оборона»; «Пугана ворона и куста боится»; «С воронами по-вороньи и каркать»; «Попался, как ворона в суп»; «От ворон отстала, а к павам не пристала» (Даль 1: 597). Поговорки о воро́не построены на антитезе трусливой воро́ны и смелого сокола: «Сердце соколье, а смелость (смельство) воронье»; «Вороне соколом не бывать»; «Наряд соколий, а походка воронья»; «Не умела ворона сокола щипать»; «Займовать, очи сокольи; а платить, и вороньих нет» (Даль 1: 597). Уничижительность качественной характеристики «по-вороньи» усиливается в поговорке, обыгрывающей воронье «пение»: «Поёшь по-вороньи (по-чижиному), а ешь по-коровьи (по-утиному)» (Даль 1: 597–598). *Воро́нить* означает ‘зевать, разинув рот’ (Даль 1: 598). Таким образом, фольклорные и мифологические характеристики *воро́ны* снижены, по сравнению с *во́роном*: она хвастлива, неряшлива, спорит и кричит, добыча часто ускользает от нее.

inslav

Впрочем, в славянских представлениях отмечены и ролевые сближения этих птиц. По восточнославянским сказкам зоологического цикла известен мотив «голой вороны» и «общипанного ворона». Характеристики ворóны и вóрона здесь смешиваются, два персонажа выступают в одном качестве. В одной из украинских сказок ворон, решивший приукрасить свою внешность, надевает перья лебедя (павлина), но птицы разоблачают его, ощипывают перья и оставляют замерзающим и опозоренным (СУС 1979: 93; сюжет № 244). В сходном сюжете «Белая ворона» уже «ворона сменила оперение на белое и смешалась с голубями». Когда голуби ее прогнали, она снова оказалась в стае ворóн, но и те не захотели ее принять (СУС 1979: 94; сюжет № 244*). Ср. выражение «белая ворона» – о человеке, резко выделяющемся чем-либо среди окружающих его людей, не похожем на них. О том, кто тщетно пытается казаться более значительным, чем он есть на самом деле, говорят: «белая ворона» или «ворона в павлиньих перьях», «ни пава, ни ворона»[1] (Фразеологический словарь русского языка 1968: 79).

Обратимся непосредственно к фитонимам. Именование растений по внешнему сходству с птицами и животными практиковалось еще в древности. Древнегреческий фитоним κορωνόπους с буквальным значением ‘воронья лапа’ упомянут в «Исследовании о растениях» отца ботаники Феофраста (Феофраст 1951: VII.8.3). Это название образовано от κορώνη ‘ворона’ и ποῦς, ποδός ‘нога’, ‘лапа’: «основанием для сравнения <…> послужили рассеченные, как бы пятипалые листья» Plantago coronopus L. (Феофраст 1951: 531).

Среди «вороньих» растений у В.И. Даля есть *вороньи глазки* (Polygonatum officinale) с синонимическими наименованиями *волчья трава*, *волчьи глазки, сорочьи ягоды, купена, пуп, печатки, кровавник*; также упоминаются *вороний глаз, вороньи ягоды, волчьи ягоды* Paris quadrifolia; *вороняга, вороняжка* Solanum nigrum; *воронúца, воронúка* Empetrum nigrum (арх.); *воронóнушка* Cornidia (Даль 1: 598).

В «Ботаническом словаре» Н.И. Анненкова приводятся более тридцати наименований, производных от лексемы *ворон*, из них не менее десяти русских названий принадлежат растениям, имеющим черный круглый плод (Анненков 1878: 428). К ним относится воронец колосистый Actaea spicata L. – лидер по числу синонимичных наименований с эпитетами, указывающими на опасность: *вороньи ягоды* (твер.), *волчьи ягоды, волчижник черный* (твер.), укр. *вовчі ягоди, медвежья трава, медвежьи ягоды, неродица* (нижег.), *злые ягоды, чернец,* польск. *czarny korzen*, чешск. *černina, vraneč* (Анненков 1878: 9). Список дополняют Solanum nigrum – *воронúга, вороняшки, черный паслен* (научное), *черные псинки,* сербохорв. *мрачњак, мрачна трава*; Empetrum nigrum – *водяника* (научное), *вороница* (арх.), *водяница, шикша*; Paris quadrifolia – *вороний глаз, вороньи ягоды, вороняшник*; Polygonatum officinale – *вороновы глазки, вороньи глаза, волчья трава, сорочьи ягоды*; Paeonia tenuifolia – *воронец, воронок, воронушка*; Lycopodium selago

[1] Это выражение распространилось благодаря басне И.А. Крылова «Ворона» (1825) (*Прим. ред.*).

inslav

L. – *воронец дикий*, польск. *wroniec, woroniec, widłak-woroniec*, чешск. *wranec* (Анненков 1878: 334, 132, 241, 106, 238, 204; Симоновић 1959: 442). *Воронец дикий* Lycopodium selago L. является сильнодействующим слабительным и абортивным средством (Анненков 1878: 204).

Чрезвычайно богато словообразовательное разнообразие русских суффиксальных именований «вороньих» растений: *воронок, ворониха, воронуха, вороница, воронка, вороница, воронник, воронушка, вороняга, вороняшки, воронятник, вороняшник* (Анненков 1878: 238, 132, 110, 132, 87, 377, 238, 334, 236, 241).

Номинативной доминантой в рассматриваемой группе народной ботанической номенклатуры является **цвет растения**. Цветолексема *вороной* этимологизируется именованием птицы («***вороно́й***, укр. *ворони́й*, макед.-болг. *вран,* сербохорв. *врâн*, словен. *vrân*, чеш. *vraný*, польск. *wrony*, в.-луж. *wróny*. <…> От *ворон*» (Фасмер 1: 354)) и обладает насыщенным семантико-колоративным содержанием (ср. «черный, как ворон»)[2]. Черный цвет ассоциируется с мощью и опасностью, а по отношению к растениям – указывает на их особую силу. Так, растение *вороньи ягоды* (Actaea spicata) с созревшими черными блестящими ягодами использовалось знахарями для ворожбы, считалось всеисцеляющим средством: «…в Вятской губернии есть самое употребительное лекарство между знахарями от всех почти болезней» (Анненков 1878: 9), «дается неродихам для плодности», «служит для лечения порченых, которые кличут» (казан., Крылов 1882: 12).

Мрачные «вороньи» эпитеты растений служат сигналом к осторожности и указывают на опасность: ягоды воронца Actaea spicata и иных «вороньих трав» недаром имеют синонимичные названия «злых», «волчьих», «медвежьих», так как они ядовиты (Анненков 1878: 9). Опасность физиологического воздействия усиливается тем обстоятельством, что это растение употреблялось знахарями в сферах, граничащих с преступными: абортивное средство, рвотное и слабительное. Из ягод, сваренных с квасцами, получали черную краску (там же). По свидетельству К. Пупарева, *вороньи ягоды* Actaea spicata L. «не употребительны» и даже способны, согласно поверью, погубить самих ворон: «…думают, однакож, что если их дать воронам, то оне гибнут» (Пупарев 1869: 5; Осташковский уезд).

---

[2] Рассмотрение колоративых ботанических особенностей «вороньих» трав напоминает сюжет о во́роне, выпущенном из ковчега на поиски суши (Быт. 8: 6–7), но не вернувшемся назад. Согласно русским, западноукраинским, балканским вариантам легенды, «в наказание за это ворон, бывший когда-то белым, как снег, и кротким, как голубь, стал черным, кровожадным и обречен питаться падалью» (Гура 1997: 533). Интересно современное мнение, относящее цветообозначение *вороной* к архаизмам, «ядерным недоминантным лексемам», закрепленным «за ограниченными лексическими областями», такими как «сфера коневодства» (*вороной конь, гнедая кобыла*) (Перфилова 2022: 162, 170). При этом денотативная область цветообозначений типа *вороной, гнедой, пегий* рассматривается как ограниченная мастью животных и служит показателем «историчности» колоративной лексики.

inslav

Неприятные отравления, головная боль, рвота и иные болезненные симптомы могут быть следствием применения других «вороньих» растений. Это касается Empetrum nigrum – *вороника, вороница* (арх., пет.), Convallaria polygonatum – *воронье око* (волог.), *вороньи глаза, воронец*, «листья, ягоды и корни которого вызывают рвоту» (Анненков 1878: 132, 106). Растение Paris quadrifolia с одной черной ягодой в соцветии выразительно определяет эпитет «вороний» в сочетании с лексемой «глаз» – *воронье око, вороний глаз, ягода вороная трава, вороняшник, воронец* (Анненков 1878: 241); *вороньи ягоды* (там же: 66), *воронец черный, вороний глаз* (барнаул.) (Горст 1894: 15), *вороньи ягоды* (Пупарев 1869: 28). Относительно Solanum nigrum К. Пупарев отмечал, что «ягоды многими даже детьми употребляются как лакомство, и, как уверяют, безвредно, но лучше бы от этого удержаться, так как растение остро наркотическое» (там же: 28).

Есть свидетельства и полезных употреблений: растение Solanum nigrum *вороняшки, ворониха* и др. отмечено как годное в пищу: «Ягоды употребляются в пирогах, их дают детям от глистов» (Анненков 1878: 334).

Названия «вороньих» трав согласуются с особенностями этапов вегетации растений. В связи с тем, что ягоды становятся черными при вызревании, этот цвет приобретает доминантное значение не сразу. В славянских языках существуют иные колоративы мрака и темноты, относящиеся к именованиям растений. Таковы сербские метафорические синонимы *вороньих* трав: *црни штап, чрнога* (ср. также немецкие Schwarzkraut, Wolfswurz) по отношению к Actaea spicata; *мрачна трава, мрачњак, чрна бил, чрљенка* в отношении к Solanum nigrum; *голубија* Empetrum nigrum; *врања нога*, *срачја нога*, *мртво зеље, убојна трава* – Coronopus procumbens; *угасљица* – Solanum dulcamara и другие (Симоновић 1959: 10, 442, 180, 142, 442). В многочисленных примерах номинативной метафоризации ягод, венчиков «по цвету» черный (сизый, темный) цвет является признаком угрюмости, опасности, маркирующей «вороньи» растения в рядах других орнитологических и зоонимных наименований. Возможны и иные, красочные, цветолексемы «вороньих» трав, определенные вегетативными особенностями растений (см. далее). Но «черные», «мрачные» определения *воронцов* остаются, на наш взгляд, самыми точными. При созерцании крепких ветвей воронца колосистого Actaea spicata с черными блестящими плодами, с лапами небрежно раскинувшихся, острых листьев разве не возникнет мысль о сходстве с вороной, неуклюже прыгающей на когтистых лапах, которыми в любую секунду она может схватить добычу?

Большое значение для сложения наименования имеют **внешний вид и форма частей растения.** Дикость и враждебность «вороньих трав» видится не только в созревших ягодах «вороньего цвета», но и в раскидистых листьях, похожих на лапу дикой вороны (таких как у Actaea). Эта двойная схожесть (черный цвет, форма листьев) и определила «вороньи» номинации Actaea spicata, Empetrum nigrum, а также Coronopus procumbens – *воронья нога*, а также их номинативные синонимы – *медвежьи, волчьи* травы. Выразительную номинацию Paris quadrifolia *вороний глаз* определила черная ягода в центре четырехлистной розетки.

inslav

Итак, «вороньи» флоронимы широко распространены по говорам русского языка, отражены в языках южных и западных славян и принадлежат, как правило, растениям с крупными, блестящими ягодами черного цвета. Растения, созревающие с поэтапным изменением цвета ягод, помимо эпитета «черный», включают в свои названия и иные цветообозначения, ср. *белый воронец (воронок)*, *красный воронец (воронок)*. Эти колоративы не случайны: они являются «промежуточными» знаками роста и зрелости растений и отражают периоды вегетации трав до созревания плода. Окраска развивающихся цветов и плодов меняется постепенно в процессе созревания в определенной очередности: сначала появляются нежные белые цветы, затем зеленые плоды, постепенно становящиеся красными. Соответственно флороним *белый воронец* отсылает к еще нежному нераспустившемуся белому соцветию, *красный воронец* – к растению с созревающими красными ягодами. Красные ягоды при созревании превращаются в кисти с ягодами черного цвета.

Таким образом, русская народная ботаника терминологически поддерживает легендарную параллель метаморфозы белого ворона в черного. Причем наделенные «светлыми» эпитетами растения *белый воронок* и *красный воронок* не потеряли чистый белый цвет (или не превратили его в черный) и не подверглись осуждению по аналогии с библейским во́роном.

В связи с этим интересны свойства воронца, направленные на добро людям. Ботаник П.Н. Крылов приводит свидетельства, что в Пермской губернии в 1870-х гг. растение *белый воронец* ценилось и считалось довольно редким: «*белому воронцу* – Actaea spicata leucocarpa приписывают свойства охранять дом от пожаров и других несчастий» (Крылов 1876: 11); «…кроме того, *белому воронцу* приписывают некоторые сверхъестественные свойства защиты их обладателя, отчего его носят при себе, зашитым в ладанку, отправляясь торговать <…> *Белый воронец* вместе с *белым кипреем* (Epilobium spicatum), *белым плакуном* (Lythrum salicaria) и *петровым крестом* (Corallorhiza innato) сохраняют дом от пожаров и других несчастий» (там же: 36).

Красный воронец Actaea erythrocarpa (перм.) считался чрезвычайно полезным растением и употреблялся в народной медицине от порчи, красной грыжи. Так же как и *воронец белый*, *красный воронец* сохраняет дом от пожаров и несчастий (Анненков 1878: 387). Вообще растение Actaea spicata по своему использованию было широко известным и незаменимым в народной медицине: «В Вятск. губ. <…> есть самое употребительное лекарство между знахарями от всех почти болезней, ибо действие его сильно разбивающее» (Анненков 1878: 9).

В Вятской губернии (Сарапульский уезд) считали, что трава *вороний глаз* (идентификация не приводится) имеет способность предотвращать чирьи волшебным образом: «Трава эта – вороний глаз – растет в лесу, на верху у ней черная ягода, которая бывает только одна. Если проглотить одну такую нежеванную ягоду, то чирьев не будет целый год, если две – не будет их два года и т. д.» (Попов 1903: 206–207). Этот пример интересен тем, что лекарственное применение находится под влиянием веры в магию действий и чисел. С народной медициной согласуется

inslav

название *вороньи ягоды*, основанное на принципе signatura rerum (знамение вещей) или similia similibus (подобное излечивается подобным): внешний облик растения (черный круглый плод, одинокая ягода) связывается со способностью влиять на кожные болезни (на болезненные наросты такой же формы).

В настоящей статье проанализирована группа названий растений, производных от орнитонимов *ворон* и *ворона*. В ходе анализа были подробно рассмотрены этнокультурные основания, способные повлиять на осмысление связи природных свойств и особенностей вегетации трав с птицами рода Corvus, на сложение метафор, определяющих продуктивность в конкретной группе «птичьих» именований трав. В качестве основной задачи предполагалось осуществить описание символики и «расшифровку кодов» ботанической группы «вороньих» наименований, что было реализовано путем презентации русских зоофитонимов и привлечения сравнительного славянского материала. Анализ определил доминантное значение и приоритет признака «цвет» в группе «вороньих» именований трав (черный цвет ягод растения). Важным для именования является введение определения «вороний» в качестве сигнала о дикорастущем характере растения, несъедобности ягод и опасности их воздействии.

В заключение отметим, что, обращаясь к народной памяти и историческому опыту родного языка и родственных славянских языков, мы обнаруживаем много неожиданных схождений, богатство «именослова растений», неожиданные смыслы, метафоры, сравнения, разнообразный лечебный и практический опыт, отражение проницательной наблюдательности, остроумного мышления. Для номинирования исследуемой группы зоофитонимов – «вороньих трав» – определяющее значение имеют цвет созревающих и зрелых плодов, особенности произрастания и строения растения, лечебные свойства. С жизнью и историей языка связано открытие разнообразия вселенной, оригинальное донесение смыслов через описание схождений разных миров (человеческого, животных и птиц).

Источники и литература

Анненков 1878 – *Анненков Н.И.* Ботанический словарь. СПб., 1878.

Горст 1894 – *Горст М.* Материалы для исследования народных лекарственных растений Томской губернии. Томск, 1894.

Гура 1995 – *Гура А.В.* Ворон, ворона // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. В 5 т. Т. 1. А–Г. М., 1995. С. 434–438.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль 1 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х тт. Т. 1. М., 1994.

Дубровина 1991 – *Дубровина С.Ю.* Русская ботаническая терминология в этнолингвистическом освещении: на материале названий растений, образованных от названий животных и птиц. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1991.

Зеленин 1933 – *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН СССР. Сер. 7. Отделение общественных наук. 1933. № 8. С. 591–629.

Кагаров 1913 – *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.

inslav

Крылов 1876 – *Крылов П.Н.* О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань, 1876. Т. V. Вып. 2. С. 1–103.

Крылов 1882 – *Крылов П.Н.* Некоторые сведения о народных лекарственных средствах, употребляемых в Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань, 1882. Т. XI. Вып. 4. С. 1–72.

Перфилова 2022 – *Перфилова М.Н.* Динамика лексики цвета в русском языке. Дисс. ... канд. филол. наук. Пенза, 2022.

Попов 1903 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. (По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева). СПб., 1903.

Пупарев 1869 – *Пупарев К.* Простонародные названия растений в Тверской губернии, собранные Константином Пупаревым в 1868 году. Тверь, 1869.

Симоновић 1959 – *Симоновић Д.* Ботанички речник научних и народних имена биљака са именима на руском, енглеском, немачком и француском језику. Београд, 1959.

СУС 1979 – Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / сост. Л.Г. Бараг и др.; отв. ред. К.В. Чистов. Л., 1979.

Фасмер 1 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка в 4-х тт. / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Под ред. Б.А. Ларина. М., 1986. Т. 1.

Феофраст 1951 – *Феофраст.* Исследование о растениях / пер. с древнегреч. и прим. М.Е. Сергеенко. Ред. акад. И.И. Толстого и чл.-корр. АН СССР Б.К. Шишкина. М., 1951.

Фразеологический словарь русского языка 1968 – Фразеологический словарь русского языка / сост.: Л.А. Войнова, В.П. Жуков. А.Н. Молотков, А.И. Федоров; под ред. А.И. Молоткова. Изд. 2-е, стереотипное. М., 1968.

inslav

А. Ф. Журавлёв
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Лексикографические фантомы 13. СРНГ, *Б–П* (дополнения)

Предлагаемые заметки о сомнительных, с точки зрения автора, заголовочных формах (большей частью гапаксах) в сводном диалектном словаре русского языка являются продолжением предыдущих публикаций на ту же тему, где оговорён характер наблюдений и выдвигаемых прочтений (см. Журавлёв 1995–2022). Во внимание включаются даже легко установимые опечатки в заголовках статей; они подлежат исправлению хотя бы во избежание попадания в различные перечни и своды форм, например в обратные словари, при современной слепой машинной обработке словника: погрешности такого рода чреваты опасными неточностями в анализе диалектных материалов нивелирующими корпусными, статистическими и прочими методиками.

* * *

Барыча, и, *ж.* Базар, рынок. Кинешма, Иван., 1933 (СРНГ 2: 125).

Частая зрительная взаимная подмена рукописных строчных графем *г* и *ч* подталкивает к мысли о неверном прочтении слова *барыга*. Оно известно большей частью в значениях ‘спекулянт’ и ‘скупщик краденого’. Однако жаргонное *барыга*, также *барыка*, свидетельствуется и в редком метонимическом значении ‘вещевой рынок’ (Мокиенко, Никитина: 52–53). Сведений, относящихся к кинешемской базарной и уличной торговле 1930-х годов, к сожалению, недостаёт. Ст.-польск. *barycza* ‘место меновой торговли’, упоминаемое в (Аникин РЭС 2: 238) в связи с анализом слова *барыга*, для этих территорий и времён, кажется, не годится.

Бота́тка, и, *ж.* Крестная мать. Онеж. Арх., 1850. – Ср. Божа́тка. (СРНГ 3: 131). См. след. замечание.

2. **Боту́ха**, и, *ж.* «Ст.: крестные отец и мать и восприемники». Перм., Миртов, 1930 (СРНГ 3: 138).

Ср.: *божу́ха* новг., арханг. ‘крёстная мать’, арханг. ‘названная мать’ (СРНГ 3: 65; Подвысоцкий: 36) и, далее, более десятка зарегистрированных только в СРНГ названий крёстных родителей и крестников с корнями *баж-*/*бож-* (*бажат* / *божат*, *бажатко* / *божатко*, *божун*, *бажутка*, *бажатушка*, *божатимушка* и т. д.). Речь не идёт о необходимости выбора диалектологом-словарником этимологии – между гнёздами **bažati* / *bagti* / **bagnǫti* ‘желать’ (ср. *желанный* – эпитет родственника в семейно-обрядовом фольклоре) и **bogъ*: в задачи настоящих

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.9

inslav

заметок это не входит, тем более что вторичное взаимодействие гнёзд здесь вполне очевидно. Дело касается ошибочного восприятия рукописной строчной буквы ***ж*** как трёхштриховой ***т***.

Глалтить ‹…› [удар.?]. Пить быстро, с жадностью (обычно вино). Ковр. Влад., 1870 (СРНГ 6: 192).

Внутрикорневая межконсонантная последовательность *-лал-* в русском корнеслове практически исключена. В восточной диалектной области (яросл., влад., нижегор., тамбов., пенз., казан., самар., симбир., перм., урал.) широко распространён глагол *глохти́ть* ‘глотать (обычно с жадностью, большими глотками)’ (СРНГ 6: 204). Он (или, возможно, фонетический вариант *глоктать*) и является источником комментируемой фантомной формы: рукописное начертание *ох* прочитано как *ал*.

Дузли́ть ‹…›. С жадностью, неотрывно пить. Забайк., Арсентьев (СРНГ 8: 252).

Похоже, что скорописная буква ***д*** с петлёю вниз прочитана как ***з***: ср. курск. *ду́длить* ‘сосать, втягивать в рот (жидкость)’ (праслав. **dud(ь)liti*, см. (ЭССЯ 5: 148; SP V: 79), далее *ду́до́лить* то же (СРНГ 8: 249–250). Однако диссимиляция *д…дл’* → *д…зл’* не исключена.

Захво́й, я, *м*. Хвастун. Моск. Моск., 1901. – Ср. Захе́за (СРНГ 11: 146), Захлы́ста (СРНГ 11: 152).

Исключая слово *хвой*, семантически связанное с растительностью, то есть к данному случаю не имеющее никакого отношения, в словаре наблюдается полное отсутствие других слов с подобным исходом длиною в четыре типографских знака. Зато многочисленны слова, оканчивающихся на *-хваст*/*-хвост* и несущие значения похвальбы и вранья, начиная с беспрефиксных кашир. моск. *хваст* ‘хвастливый человек’ и *хвост* костром., волог. ‘лгун’, костром., перм. ‘враньё’, продолжая префиксными арханг. *по́хваст* ‘бахвальство’, известным *прохвост*[1] и кончая сложными словами *пустохваст*, о значении которого можно догадываться[2], курск.

---

[1] За слово *прохвост* хочется вступиться. В русском морфемном фонде и в данных исторической семантики для непротиворечивого утверждения исконности этого слова почва более чем достаточна. Однако в этимологических словарях утвердилось мнение о нём как о преобразовании немецкого *профос* ‘надзиратель’, также ‘ассенизатор’ (в конечном счёте из лат. *prae-*, *pro-positus*), лишь под «влиянием» слова *хвост*. Располагай Фасмер в своё время более обширными сведениями о диалектной лексике, он усомнился бы в справедливости суждений Преображенского и Христиани, которые недооценили возможность фонетической подгонки немецкого слова к уже имеющемуся русскому *прохвост*. Ср. в «Истории одного города»: «Угрюм-Бурчеев был прохвост в полном смысле этого слова. Не потому только, что он занимал эту должность в полку, но прохвост всем своим существом, всеми помыслами».

[2] Слово *пустохваст* в СРНГ отсутствует и приводится здесь с оглядкой на обратный словарь к нему (Инверсионный индекс: 345); встречается, по (НКРЯ), у Ф. Буслаева

inslav

вяжихвост ‘сплетник’… Эти факты толкают к соображению о том, что буква ***й*** прочитана на месте буквенного сочетания ***ст*** (если ***т*** начертана, подобно греческой ***τ***, с одной вертикалью и верхней горизонтальной чертой, которая далее воспринята как диакритический штрих над ***й***). Соображение кажется правдоподобным, но лишь на первый взгляд: оно не объясняет пропажи конечного «ера», требовавшегося в восстановленной записи дооктябрьской орфографией. Между тем объяснение не представляет большой сложности. Знак ***й***, можно думать, действительно является результатом зрительной подмены финального буквосочетания, но не ***-ст***, а ***-съ***. Ср. диалектные лексемы *ухво́с* ‘отходы при обработке зерна – мякина, озадки, высевки’ (СРНГ 48: 260), иначе называемые *ухво**ст**ками*, *охво**ст**ками*, *охво**ст**ьем*, но и *захво**с**ьем*, ср. даже *хво́**с**ик* ‘хвостик’ (СРНГ 50: 82) (иные примеры диалектной вариативности ***с*** ~ ***ст*** в ауслауте основ см. в: Журавлёв 1995–2022, 11: 256). – Нет нужды выяснять, из какого источника составитель черпал парадигматические сведения о заголовочном слове (в частности, информацию о баритонированном ударении). – Относительно рекомендованных составителем статьи к сравнению с обсуждаемым материалом слов *захеза* ‘грязнуля’ (ср. *засранец*) и *захлыста* ‘хвастун’: если морфема *-хлыст-* постоянно конкурирует с ономатопеическими *-хвост-*, *-хлюст-*, *-хрыст-* и под. в диалектных экспрессивных образованиях, то привлечение сюда производного от *хезать* ‘испражняться’ выглядит непонятным.

И́верги, *мн*. Серьги. Волог. Волог., 1840 (СРНГ 12: 58).

Ввиду сев.-русск. (влад., волог., вятск., сев.-двин., перм.) *и́се́ргá*, *исерьгá* ‘серьга’, *исерёжка*, *исерёжечки* (Даль$_3$ II: 111; СРНГ 12: 212–213) напрашивается чтение ***в*** на месте ***с*** – подобно графическим заменам в словнике СРНГ *бавтрюк*, *волдат*, *совунок* ← *бастрюк*, *солдат*, *сосунок*, вызванным, по-видимому, слишком крутыми загибами концов рукописной ***с***.

Кавыгла́з, а, *м*. Буян, наглец, обидчик. Смол., Даль (СРНГ 12: 295).

Заголовочная форма несомненно вторична по отношению к регистрации у того же Даля слова *навыгла́зъ* ‘головорез, сорвиголова; наглец, нахал’ (Даль$_3$ II: 1016). Если *кавыглаз(ъ)* (Даль$_3$ II: 172) скорее всего фантомно, будучи результатом графической порчи, то исходное для него *навыглаз(ъ)* решительно относить к той же категории, наверно, не следует: оно может быть диалектной ложноэтимологической переделкой церк.-слав. *невѣгласъ* ‘несведущий, не знающий истины’. Впрочем, в возникновении формы с начальным *на-* свою роль на каком-то этапе могло

и Г. Данилевского. Дело в том, что в 33-м выпуске СРНГ между статьями **Пустомойный** и **Путень** пропущен огромный кусок планировавшегося текста (объёмом, по моим оценкам, никак не меньше авторского листа), который должен был быть написан сотрудником, покинувшим авторский коллектив; однако при безразличии главного редактора Ф.П. Сороколетова пропуск не был компенсирован. Казус описан в: Журавлёв 1995–2022. 12 (в печати).

inslav

сыграть известное сходство рукописных начертаний строчных литер ***ѣ*** и ***ы***, приводящее к их смешению и лексикографами (см., например, комментарии к прочтениям *выжливец*, *вых* – Журавлёв 1995–2022, 3: 278, 279).

3. **Кий**, *местоим*. Какой, кой. Даль [с пометой «церк.»] ‹…›. (СРНГ 13: 204).

Форма *кий* воспроизводимыми в статье примерами не подтверждена; приводятся лишь диал. *с ких* (*с киих*) *мест* и *с ких, до ких пор*. Правила и приёмы лематизации в СРНГ – одна из болезненных проблем этого словаря.

Лабамах, а, *м*. [удар.?]. Легкий летний армяк из верблюжьей шерсти. Сиб., Бурнашев (СРНГ 16: 214).

На этой же странице словаря размещены большая статья, включающая множество записей названия верхней одежды, сделанных в обширном пространстве от Перми до Якутии и Забайкалья (четыре значения – ‘кафтан’, ‘армяк’, ‘плащ’, ‘полушубок’, и несколько семантических «сужений»), – *лабашáк*, *лабошáк* и *лобашáк*, а также мелкие статьи с вариантами *лабашáн*, *лабáшик*, *лабащáк* (*лабощáк*). Они почти не оставляют сомнений в том, что единичное и малоопределённое в территориальном отношении свидетельство в (Бурнашев I: 349), если не считать *лобомáх* ‘верблюжий армяк’, помещённого в (Даль$_3$ II: 672) под вопросом, показывает ошибочное чтение ***м*** на месте ***ш***. Происхождение слова *лабашáк* мне выяснить не удалось. Сравнение с иркут. (1929) *лопошáк* ‘рабочая одежда (плащ, спецовка и т. п.)’ и, если оно само не фантомно, сибир. *лóпош(ь)* ‘одежда’ (СРНГ 17: 144), которые подталкивают к широко известному сев.-русск. и сибир. *лóпóть* ‘одежда’ («верхняя», «повседневная», «праздничная» и проч.), не объясняет аканья и звонкости билабиального согласного, господствующих в словах приведённого ряда.

Лополáть, *нареч*. Хорошо. Уржум. Вят., Архив РГО (СРНГ 17: 137).

Результат неверного прочтения восхвалительной и благодарственной формулы *исполать*, книжного грецизма. Вероятная причина – заниженный начальный штрих рукописной литеры ***и***/***И***, смешавший её с ***л***/***Л*** (и возможная небрежность следующей ***с***).

Мосýтный [м о г ý т н ы й?] ‹…›. Могучий. Олон., Рыбников, 1864 (СРНГ 18: 294).

Сомнения напрасны: зрительное смешение рукописного ***г*** с ***с*** (как в том же словнике СРНГ *рыса* вместо *рыга* ‘рига’).

Набалсвéтный ‹…›. Нестерпимый. Влад., 1870 (СРНГ 19: 106).

См. след. замечание.

Набелеветный ‹…› [удар.?]. Нестерпимый. Новг., Влад., Бычков, 1872 (СРНГ 19: 111).

Следствие ошибочного прочтения формы *набелсвéтный* (*набельсвéтный*) ‘единственный на свете’ (сарат., горьк.), ‘всюду известный, ко всякому относящийся’

inslav

(без указания места, из Даля), ‘прекрасный, превосходный’ (псков., твер.), ‘чрезвычайный’ (нижегор.), ‘нестерпимый, невыносимый’ (новг., влад.) (СРНГ 19: 112). Это, как и *набалсветный* (см. выше), – адъективация конструкции *на белом свете* (другой падеж менее вероятен) или, точнее, **на белсвете* (*бѣлсвѣтъ* ‘весь свет, мир, вся земля наша и люди’ (Даль$_3$ I: 375), ср. сложные образования *сыр-бор*, *великдень* ‘пасха’, *синьголов* ‘василёк’, *белтрава* ‘очанка’ с неизменяемыми начальными основами; впрочем, запись *набельсветный*, отражающая мягкость [л’], может указывать как раз на склоняемость обеих частей исходного сложного слова: **на бѣ*[л’]*ѣсвѣтѣ*, ср. *въ Но*[в’]*ѣгородѣ* при *Новагорода*). В заголовочном прилагательном буква ***с*** принята за ***е***. Сдвиг семантики от ‘единственный такой’ к ‘нестерпимый’ произошёл, по-видимому, под влиянием эволюции в прилагательных типа *несусветный*, *несосве́тный* ‘невиданный, неслыханный, небывалый, «не от мира сего»’ → ‘непривычный’ → ‘плохой; несносный’ (СРНГ 21: 159, 169).

Набужи́ситься, сишься, *сов.* Рассердиться, надуться. *Ты что, девка, набужисилась*. Пинеж. Арх., 1973.

Набужу́ситься ‹…›. То же, что набужиситься. *Парень-от набужу́сился весь, порато рассердился*. Верхне-Тоем. Арх., 1963–1965 (СРНГ 19: 137).

Оба написания отражают реальную основу *набутус-*. Ср. сев.-русск. (волог., перм., арханг., ср.-урал., сибир.) *набуту́ситься* ‘насупиться; рассердиться; посмотреть исподлобья, надуться, нахмуриться’ (СРНГ 19: 141); верхнетоемский пример, цитированный выше, присутствует и в этой «правильной» статье, с единственным буквенным отличием (***т*** на своём месте, а не ***ж***); удивительно, что все три статьи написаны одним автором, который близости описываемых слов не заметил.

Набужо́рить, рю, ришь, *сов.*, *перех.* и *неперех.* Налить чего-либо слишком много. Каляз. Твер., Чередеев (СРНГ 19, 137).

Несомненное **набуторить*, хотя такой статьи в СРНГ нет. Ср. нижегор., иван., астрах. *буто́рить* ‘взбалтывать, мешать (жидкость)’ (СРНГ 3: 313).

На́ва, ы, *ж.* 1. Созревающая, спелая рожь, пшеница. Липец. Ворон., Тростянский. 2. Поле, занятое хлебными злаками. Липец. Ворон., Тростянский (СРНГ 19: 143).

Не *ни́ва* ли?

Навишни [?], *мн.* [удар.?]. Веретено с нитками. Симб., Губ. вед., 1858 (СРНГ 19: 169).

Наверно, в глазах лексикографа газета «Симбирские губернские ведомости» – настолько авторитетное издание, что он немедленно постарался забыть собственную же словарную статью, размещённую чуть ранее, на той же странице:

inslav

«**На́витень**, тня, *м.* ‹…› Перм. ‹…› Куйбыш. ‹…› Веретено с нитками. Симб., 1858». Тем не менее похоже, что в этих статьях использована одна и та же картотечная выписка из губернской прессы: много ли шансов, что в издании с периодичностью нумер в неделю редкое и к тому же в разном написании диалектное слово в течение года появится более одного раза? Наличием знака ударения правильная версия обязана, видимо, другим названным при ней источникам.

На́кость, и, *ж.* Старость. *Мы уж накость пошли*. Бурят. АССР, Соколов, 1970 (СРНГ 19: 344).

Вводит в задумчивость странная грамматическая интерпретация текстуального примера, предложенная составителем статьи. Речь в иллюстрации очевидно идёт о приближении смерти, ср. «К о с т я н а́ я ‹…›, в знач. *сущ.* Смерть» (СРНГ 15: 90), *Упокой, Господи, душеньку, прими, земля, косточки!* (Даль$_3$ II: 453). Однако косвеннопадежная, близкая к адвербиальной, семантика сочетания **на кость* ‘к кончине’ (идти, близиться) в заголовке статьи почему-то предстаёт собственно субстантивной, с обращением предлога *на* (+ вин. п.) в префикс *на-* с неясной функцией. Если, как это сделано составителем статьи, уравнять «накость» и «старость» грамматически и заменить толкуемое толкованием, выходит синтаксическая несуразица: **Мы уж старость пошли*. Но не встречаемся ли мы с наречием *на́кось* в не отмеченном до сих пор значении, ср. *Старой он совсем стал, с к о с о б е н и л с я весь* (СРНГ 38: 111), далее образ покосившейся от старости, готовой рухнуть избы?

На́коть, и, *ж.* «Внутренняя болезнь у лошадей». Охан. Перм., Лепорский 1854 (СРНГ 19: 345).

Связано с широко известным *но́коть* (СРНГ 21: 266–267), но lapsus legendi не обязателен, ср. девиантный корневой вокализм в *на́вина* ‘росчисть под пашню, новина’, *навина́* ‘холст, новина’ в окающих говорах, *на́ров* ‘норов, характер’. Замечание условно.

Нана́стовать ‹…› (СРНГ 21: 95).

Слово не вписано в алфавитный порядок. Опечатка; следует: *нена́стовать*.

Нани́ть, и, *ж.* Левая сторона игральной карты. Демян. Новг., Иваницкая (СРНГ 20: 49).

Слово, вероятно, отражает диалектную реальность (результат трансрадиксации; ср. *на́ничь*, *нани́чье* ‘изнанка’, нареч. *на́ничь* ‘навзничь’ (Даль$_3$ II: 1157; Новгородский словарь 5: 157). Но с некоторой вероятностью оно может оказаться и ложной реконструкцией, сделанной руками собирателя, не различившего /č’/ и /t’/, или лексикографа, принявшего в диалектной записи строчную ***ч*** (в составляющем гнезда **nik-*/**nic-*/**nič-*/*-нк-*, ср. *изнанка*) за одновертикальную ***т***. Замечание условно.

inslav

Ньищить ‹…› Зап.-Брян. (СРНГ 21: 252).

Опечатка; следует: *ни́щить*. Первый «мягкий знак» мог возникнуть на месте требуемого значка ударения при неудобном раздельном способе набора. См. источник – (Расторгуев: 178) (*ни́шчыть*).

Нюби́рка, и, *ж.* Неполадка, неисправность. *Чуть в делах нюби́рка, бежит ко мне – помогай. У лентяев во всем нюби́рки.* Петров. Сарат., Колеганов ‹…› (СРНГ 21: 327).

Статья в иллюстративной части повторяет другую – **Неуби́рка** [СРНГ 21: 183], с той лишь разницей, что в раннем варианте наличествует, кроме указания Петровского уезда, территориальная помета «Верхозим.» (которая, однако, нигде в словаре не расшифрована: возможно, имеется в виду с. Верхозим нынешнего Кузнецкого р-на Пензенской обл.), но отсутствует имя собирателя. Вопрос в том, фонематизовано ли в говоре стяжение безударных гласных /(’)эу/ > /(’)у/, когда соединение морфем, то есть присутствие отрицательной частицы перед корнем (ср. ниже в словаре аналогичное (?) *нюжто* < *неужто* или определённо лексикализованное *няглый* < *неяглый*), не осознаётся носителем говора. Мне представляется, что варианта *неубирка* было достаточно: в принципе СРНГ как сводный полидиалектный словарь регистрацию собственно фонетических явлений своей задачей не ставит. Решение же, выбранное в комментируемой статье, навязывает проблематичную «техническую» нечленимость досуффиксной части слова, то есть порождает фантомную с позиций деривационного устройства единицу. При тождественности использованного материала статьи написаны разными авторами.

Обткварить, рю, ришь, *сов.*, *перех.* [удар.?]. Обварить. Лебед. Ворон., Волков (СРНГ 22: 244).

Дешифровщики полевых диалектных записей к проверке возникающих под их перьями написаний на произносимость прибегают, кажется, нечасто. Сочетание трёх взрывных согласных подряд с присоединением далее четвёртого согласного, пусть щелевого, решительно невозможно. Пытаясь артикулировать заголовочное «слово», я чувствовал себя Гулливером, которому пришлось долго репетировать название обитателей страны говорящих лошадей, прежде чем удалось совладать со свойственной их языку, но неудобной для англичанина фонотактикой (*houyhnhnm*). Однако фонетические сложности лебедянского говора в СРНГ преувеличены: за обсуждаемой вокабулой стоит реальное *обшква́рить* ‘обварить кипятком, ошпарить’, с которым справятся даже учащиеся начальных классов, см. с. 271 того же словарного выпуска (правда, там эти места обозначены «Лебед. Тамб.», хотя и сопровождены фамилией того же собирателя; теперешней Липецкой области они были административно приписаны в 1954 г.). То есть ***ш*** прочитано составителем статьи как ***т***.

Обдзевба́ть ‹…› *сов.*, *перех.* 1. Обклеивать. *Вишни обдзевба́ны. Птушки вишни обдзевба́ли.* Смол., 1914 (СРНГ 22: 22).

В толковании – ошибка набора: следует «обклевать». См. Добровольский: 498.

inslav

Обезре́дить, дишь, *сов. перех.* Опечалить; сильно огорчить. *Смерть сыновей обезредила меня*. Черепов. Новг., 1893 (СРНГ 22: 30).

Не *обезра́дить* ли? Ср. *зраде́ть*, *зради́ть*, *обра́де́ть*, *поради́ть* ‘обрадовать(ся)’ (СРНГ 11: 347; 22: 190–191; 30: 35).

Обморо́к, ро́ка, *м.* Обманщик. Бельск. Смол., 1914 (СРНГ 22: 170).

Судя по расположению статьи между 2. **Обомлеть** и **Оборот**, должно быть *обо**м**оро́к* (механический пропуск буквы при наборе?). Значение взято не из словника смоленского лексикона В. Н. Добровольского, как можно было бы предположить по датировке записи. В последнем, однако, есть статья «**Обмаро́чить** – обмануть. Іонъ мине абамарочіў» (Добровольский: 503), где наблюдается расхождение основ в заголовке и иллюстрации.

Обо́чив, а, *м.* Плохо, неправильно сложенный стог. *Обочив – это стог, когда его неправильно смечут, сено в обочиве несъедобное, потому что когда дождь пойдет, трава сопреет*. Моск., 1968 (СРНГ 22: 186).

Слово (взятое из Иванова: 301) выглядит ненадёжным по форме. Непрозрачен, прежде всего, словообразовательный механизм, лежащий в его основе: при опознаваемости префиксальной и корневой морфем *о(б)-* и *-бок-* неясен суффикс *-ив(-)* и мотивированность целого: рассматриваемое слово не девербатив, поэтому нет резона сравнивать его с отглагольными производными на *-ив(о)* (*лезиво*, *точиво*, *месиво*, *печиво*, *гладиво*) с их инструментальной, результатной или дестинативной семантикой; непонятно, может ли оно быть связано с адъективами на *-ив(ый)*; неясно, можно ли его сопоставлять с отыменными образованиями типа *огниво* диал. ‘костёр’, ‘кострище’ (хотя в этом случае заметно определённое семантическое сходство: «сложенность» обозначаемого предмета). Смущает, кроме того, формальная (по грамматическому роду) отстранённость слова *обочив* от помянутых имён на *-иво*. Привлекает внимание значительное смысловое соприкосновение с территориально недалёким любим., мышкин. *обо́чье* ‘сено с боков стога, смешанное со снегом’ (Дополнение к Опыту: 152; Мельниченко: 128; Ярославский словарь ‹7›: 19; СРНГ 22: 186). Но если признать именно эту форму искажённой в заголовке комментируемой статьи (скажем, прочтением *-ие* → *-ив*), тогда под угнетающим сомнением окажется качество приведённой текстуальной иллюстрации.

Оминзра [?], ы, *м.* и *ж.* [удар.?]. Трусливый, боязливый человек. Вост.-Сиб., Даль [с вопросом к слову] (СРНГ 23: 202).

Запись очевидно испорченная. Простор для поиска графически и фонетически похожих слов велик. Если, например, принять букву ***з*** за иногда подменяемую ею рукописную ***д*** с петлёю вниз, возникает возможность сопоставления слова с целой серией диалектных и просторечных имён, оканчивающихся на *-Vндра* или *-VндVра*, среди которых есть и характерологические названия с семантикой,

inslav

приближающейся к заданной (*мындра* ‘«дрянь, чепуха, шарабора»’, *пендера*, *пендёра*, *пендюра* и под. ‘ленивый человек, дармоед’ и под.), производных глаголов (*хандрить* ‘быть нерешительным, пребывать в сомнениях’ и т. д.). Затруднительно отождествление букв левой части «слова» – в силу повторения примитивного штриха ***і***, кроме литер ***м***, ***и***, ***н***, более чем в дюжине рукописных графем. Удовлетворительных сближений, однако, пока не нашлось.

Отпе́шить, шу, шишь, *сов.*, *перех.* Обругать. Переслав. Влад., 1852. Влад., Даль [с вопросом к слову] (СРНГ 24: 271).

Сомнения Даля касательно слова, помещённого в (Опыт: 147), по-видимому, вызваны существованием лучше известного ему глагольного гнезда *петать* (о котором см. Фасмер III: 251), с широкой географией. Ср. *пе́тать* курск., зап., южн., твер. ‘бить, колотить’, волог., вятск. ‘мучить, терзать, изнурять’, курск., сарат., арханг. ‘выполнять тяжёлую работу’ и др., *пе́таться* с широким кругом значений, перм., оренб. *пе́титься*, *пе́танье* ‘битьё, побои, драка’, волог., курск. ‘тяжёлая работа’, *пе́тка*, *пётка* ‘избиение, наказание’, *задать пе́тку* (СРНГ 26: 325–326), псков., смол. *отпе́кать* ‘побить, отколотить’, *отпе́ткать* то же (без локализации), зап.-брян. *отпе́товать* ‘побить, поколотить’ (СРНГ 24: 268, 270) и проч. Скорее всего обычное чтение рукописной литеры ***т*** как ***ш***.

2. **Павина**, ы, *ж.* [Удар.?]. «Лава». Олон., Барсов, 1872. Куликовский [с вопросом к знач.] (СРНГ 25: 109).

Я предполагаю, что это неверно прочитанное *ла́вина* ‘неподвижная лавка в избе вдоль стены’ или в ином близком значении, см. (СРНГ 16: 220); в словаре (Куликовский: 48) *ла́ва* петрозав. ‘запруда, плавучий мост’, пудож. ‘род большого плота’.

2. **Пано́к**, нка́, *м.* Картинка, рисунок ‹…› Забайкал. ‹…› (СРНГ 25: 197).

Зная или догадываясь о порочности забайкальского словаря Л.Е. Элиасова ещё до обрушившейся на него критики, составители СРНГ по собственной воле умножали фальсификации. К комментируемой статье, описывающей слово м у ж с к о г о рода, взята иллюстрация из статьи «**Панка́**, *ж.* Картинка ‹…›» (Элиасов 1980: 286), трактующей, как можно заметить, д р у г у ю лексическую единицу, при этом смоделированную жуликоватым автором вполне безграмотно (подробнее см. Журавлёв 1995–2022, 5: 384–385).

1. **Песо́шка**, и, *ж.* Печень животного. *Песошки загнивались в овцах*. Новорж. Пск. (СРНГ 26: 308).

Наверное, результат ошибочного восприятия торопливой рукописной ***ч*** как ***с***, ср. псков. *печёшка* ‘печень’ (СРНГ 27: 5). В этом случае нельзя с безусловностью исключить и чтение ***ш*** на месте ***н*** (← **печонка*; скажем, с утрированной волнистостью горизонтальной перекладины).

inslav

Пиру́б, *м*. [Знач.]. *Поищи в пирубе там!* Арх., Гецова, 1970 (СРНГ 27: 43).

Напоминает широко распространённое *приру́б* ‘бревенчатая пристройка’ (СРНГ 31: 372).

Пить ‹…› (СРНГ 27: 55–56).

В статью включено выражение иркут. *хоть матушку репку* ***пей*** ‘хоть караул кричи’. (Фразеологический словарь Сибири: 141) предлагает четыре записи устойчивого речения *хоть* (*матушку*) *репку* ***пой*** ‘хоть плачь’ (к иркутским записям добавляя томскую), но и вариант с императивом *пей* не отклоняется. Является ли последний реальностью или фантомен, неясно. В беллетристике с чертами этнографизма фразеологизм *хоть* (*матушку*) *репку пой* встречается с 1834 г. – у Н. Полевого, С. Максимова, М. Шолохова, В. Шукшина, В. Белова, Ю. Нагибина (НКРЯ; ФС РЛЯ 2: 63).

Пле́нка, *ж*. Маленькая птичка. Пск., Осташк. Твер., 1855 (СРНГ 27: 111).

Запись, сделанная гимназистом И.И. Карповым, повторена в: (Псковский словарь 26: 265). Весьма вероятно, что за этим словом кроется *плиска* ‘трясогузка’ (с чтением *ен* ← *ис*). Менее вероятно – *пле́шка* (вятск. ‘синица’, СРНГ 27: 138).

Плетури́, *мн*. Плетёные изделия. *Отец и мать жениха выносят из хаты лозбянии* (*кадушки с крышками, а иногда и замками, куда кладут харч*)[3], *плетури, бочёнки, всё кладут на повозки,.. прощаются*. Орл., 1905 (СРНГ 27: 129).

Заголовочная форма вызывает сомнение уже тем, что даётся только в множественном числе. Заголовком статьи стало слово, обозначающее какую-то большую хозяйственную ёмкость. Если корень слова воспроизведён без искажений, то ближайшей формой, способной объяснить графический исход заголовка, может быть соседняя словарная статья: курск. *плету́х* <-*á*, мн. -*ú*> ‘большая корзина с верёвочной ручкой для переноски корма’. Существенно меньше для сравнения подходит хоть и более распространённое, но принадлежащее иному типу склонения слово *плету́ха* ‘корзина; короб для переноски сена, мякины и т. п.’, отмеченное, помимо прочего, и в орловских говорах (СРНГ; Орловский словарь ‹9›: 114–115): оно не объясняет ударения на флексии в обсуждаемой заголовочной форме. Неверное восприятие литеры ***х*** как ***р*** возможно, если она не начертана в виде соприкасающихся дужек, завещанных школьной каллиграфией, а напоминает строчную греческую **χ**. Все иные допустимые версии корректирующего чтения представляются слабейшими.

Поголе́тки, *мн*. Башмаки, надеваемые на босу ногу [во время сенокоса]. Том., 1852. Сиб. (СРНГ 27: 302).

Ср. соседние лексемы – «из названий обуви», чулков, рукавиц – *поголе́шки*, *поголе́шечки*, *поголе́шники*, далее *паголе́шки* (СРНГ 25: 114), распространённые

[3] См. ст. **Лазбень** и соседние (СРНГ 16: 242). – *А. Ж.*

inslav

большей частью на Урале и Сибири. К ним близки названия с *-н-*: *на́голенки* и под. – с более широкой географией. Форму с ***-т-*** в написании, по едва ли не единичной её регистрации «Опытом» 1852 г., можно заподозрить в ошибочности.

Попо́в, а, о. В названиях растений, насекомых. ‹…› ◊ П о п о́ в а плеть. Растение Taraxacum officinale Wigg., сем. сложноцветных; одуванчик аптечный. Твер., Вят., Анненков. Сев-Двин. ‹…› (СРНГ 29: 324).

Правильно – *попова плешь*. Мотивация более чем прозрачна: ср. названия одуванчика *плеши́вик* (Псковский словарь 26: 289), урал. *одуй-плешь* (Коновалова: 148), шенкур. арханг. *шапочка-дунуть-пле́шка* (СРНГ 27: 138), чеш. диал. *pleška* (Hladká 2000: 162) и под.; семантические параллели специально к *попова плешь* – англ. *monks-head* (калька позднелат. *caput monachi*), *priest's-crown*.

Поруни́ть, *сов.*, *перех.* Быстро, с жадностью съесть что-л. *Кашу уж порунили*. Каротьян. Ворон., 1905 (СРНГ 30: 105).

Глагола несовершенного вида *руни́ть* ‘быстро съедать’ диалектографы в воронежских говорах (и не только там) не нашли, но восстановили его, см. (СРНГ 35: 263), опершись на логику и устранив, по стандартной схеме, перфективирующую приставку; пример в новой статье был использован ровно тот же, 1905 года, с префиксальным глаголом – в расчёте на понятливого читателя, который к формальным мелочам отнесётся снисходительно. Не догадались только связать эту глагольную пару со статьями «**Пору́шить**, *сов. перех.* ‹…› 8. *Фольк.* Отведать, попробовать угощение. ‹…› *белого лебедя порушить* ‹…›» (СРНГ 30: 109) и «**Ру́шить**, *несов.*, *перех.* ‹…› 3. Много есть. *Сели они за стол, и как начали рушить блины, так я аж едва успевала их печь*. Бобр. Ворон., 1967 ‹…›» (СРНГ 35: 290), – чтобы убедиться в зрительной, а затем начертательной подмене ***ш → н***. Но если составители у названных статейных пар были разные и их соотнесение было затруднено, то редакторы соответствующих выпусков словаря – те же. – Относительно расхождений в ударении между *(по)ру́шить* и вновь возникшим *(по)руни́ть* можно предположить, что полевые записи акцентуированы не были и знаки ударения лексикограф проставил, опираясь на интуицию; в практике составления СРНГ это, как можно заметить, не редкость. – Под загадочным, нигде в природе не обнаруженным «Каротьян.» уездом (см. послезаголовочные сведения) следует понимать Коротоякский (наглядные примеры ложного чтения ***о → а***, ***о → ь***, ***к → н***, с одной стороны, и незнания необходимой диалектологу географии, с другой).

Пулцева́ть, *несов.*, *перех.* 1. Резать, пилить дерево, ветки. Тул., 1969. 2. Есть быстро, с аппетитом; уплетать. *Коровы зеленя пулцуют*. Тул., 1969 (СРНГ 33: 122).

Комментируемая вокабула находится в словаре на своём алфавитном месте, поэтому если её коснулись какие-то изменения патологического характера (например, неверное прочтение диалектной записи или механическая описка), то ещё на стадии картотечного оформления и предварительной лемматизации. Оба

inslav

приведённые значения, одно с некоторой приблизительностью, другое точно, повторяются у глагола *лупцева́ть*: «1. Снимать шкуру с животного. Вязник., Горох. Влад. ‹…› 2. Есть что-либо с большим аппетитом. *И давай он лупцевать, давай уберывать кашу*. Смол., 1914. Тул.» (СРНГ 17: 203); повторение территориальной пометы «Тул.» кажется неслучайным. В форме *пулцевать* проще иных версий предположить нечаянную перестановку букв в иллюстрирующем примере, механически сохранённую, однако, в лемме: *лупцуют* → *пулцуют* → *пулцевать*; такое случается. Однако сто́ит привести и тульск. *полсова́ть* (синкопированное *полосовать*) – «о каком-л. энергичном, интенсивном, сильно проявляющемся действии» («Залез я в чужой сад и ну *полсовать* яблоки», «Смотри, после клевера рожь-то как *полсует*», «Дождь дюже большой был, речка как *полсует*, не перейдешь») (СРНГ 29: 132); в этом случае предположение об ошибочном чтении формы *пулцуют* излишне, ср. возникновение усилительной смычки между сонорным и фрикативным в формах вроде *хвальчь* ‘фальшь’ (Добровольский: 951), *раньче*, *поменьче* (СРНГ 23: 205; 34: 105), аналогичное изменению [лс] → [лц].

Источники и литература

Аникин РЭС – *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 1–. М., 2007–.

Бурнашев – *Бурнашев В.П.* Опыт терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного. Т. I–II. СПб., 1843–1844.

Даль$_3$ – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд. / под ред. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Т. I–IV. СПб.; М., 1903–1909.

Добровольский – *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Дополнение к Опыту – Дополнение к Опыту областного великорусского словаря. СПб., 1858.

Журавлёв 1995–2022 – *Журавлев А.Ф.* Лексикографические фантомы. **1**. СРНГ, *А–З* // Dialectologia slavica. Сборник к 85-летию Самуила Борисовича Бернштейна. [Исследования по славянской диалектологии. 4.] М., 1995. С. 183–193; **2**. СРНГ, *И–К* // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. I. М., 1998. С. 93–104; **3**. СРНГ, *Л–М* // Слово во времени и пространстве (К 60-летию профессора В.М. Мокиенко). СПб., 2000. С. 265–282; **4**. СРНГ, *Н–О* // Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 265–281; **5**. СРНГ, *О–П* // Аванесовский сборник. К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Р.И. Аванесова. М., 2002. С. 382–389; **6**. Словарь русских народных говоров, *П* // Известия Уральского государственного университета. 20. Гуманитарные науки. Вып. 4. История, филология, искусствоведение. Екатеринбург, 2001. С. 172–178; **7**. СРНГ, *П* // Исследования по славянской диалектологии. 8. Восточнославянская диалектология, лингвогеография и славянский контекст. М., 2002. С. 120–131; **8**. СРНГ, *П* // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. III. Диалектология. М., 2014. С. 168–187; **9**. СРНГ, *Р* // Palaeoslavica. XX / 2012. No. 1. P. 261–276; **10**. СРНГ, *Б–Р* (дополнение к предыдущему) // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. XII. Диалектология. М., 2017. С. 159–175; **11**. СРНГ, *С* // Palaeoslavica. XXVII / 2019. No. 1. P. 241–260; **12**. СРНГ, *С* // В печати: Palaeoslavica. 2022.

Иванова – *Иванова А.Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.

Коновалова – *Коновалова Н.И.* Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.

inslav

Куликовский – *Куликовский Г.*[*И*]. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Мельниченко – *Мельниченко Г.Г.* Краткий ярославский областной словарь, объединяющий материалы ранее составленных словарей (1820–1956 гг.). I. Введение и словарь. Ярославль, 1961.

Мокиенко, Никитина – *Мокиенко В.М.*, *Никитина Т.Г.* Большой словарь русского жаргона. СПб., 2001.

НКРЯ – Национальный корпус русского языка // https://ruscorpora.ru

Новгородский словарь – Новгородский областной словарь. Вып. 1–12, 13 (дополнительный). Новгород, 1992–1995; Великий Новгород, 2000.

Орловский словарь – Словарь орловских говоров. Вып. 1–. Орёл, 1989–.

Подвысоцкий – *Подвысоцкий А.О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. М., 2009.

Псковский словарь – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Изд-во Ленингр./СПб. ун-та, 1967–.

Расторгуев – *Расторгуев П.А.* Словарь народных говоров Западной Брянщины (Материалы для истории словарного состава говоров). Минск, 1973.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1, 2. М.; Л., 1965–1966; Вып. 3–. Л. (СПб.), 1968–.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1964–1973.

Фразеологический словарь Сибири – Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

ФС РЛЯ – Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII–XX в. Т. 1–2. Новосибирск, 1991.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–. М., 1974–.

Ярославский словарь – Ярославский областной словарь. Вып. 1–10 [номера выпусков указаны в предисловиях к ним]. Ярославль, 1981–1991.

Hladká 2000 – *Hladká Zd.* Přenesená pojmenování rostlin v českých dialektech. K sémantickému tvoření lexikálních jednotek v nářečích. Brno, 2000.

SP – Słownik prasłowiański. T. I–. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–.

inslav

Н. Н. Запольская
(МГУ имени М.В. Ломоносова, Институт славяноведения РАН, Москва)

Теоретическая квадриада Н.И. Толстого «Язык – словесность – культура – самосознание»

Дискуссионное поле славянской филологии второй половины прошлого века, сформированное между такими научными событиями, как IV Международный съезд славистов (Москва, 1958 г.) и XI Международный съезд славистов (Братислава, 1993 г.), определяли взаимосвязанные вопросы общеславянского масштаба:

– вопрос о разработке истории церковнославянского языка как изначально общего славянского литературного языка, функционировавшего у части южных славян и у восточных славян вплоть до XVIII в.;
– вопрос о разработке истории церковнославянской литературы как изначально общей славянской литературы, функционировавшей у части южных славян и у восточных славян вплоть до XVIII в.;
– вопрос о типах языковых ситуаций в славянском мире IX–XVIII вв.;
– вопрос о славянских культурных ареалах IX–XVIII вв.

Масштаб вопросов обнаруживал и масштаб ученых, рассматривавших славянский литературно-языковой материал не только в рамках «национальных» славянских филологий, но и в контексте создававшейся ими «наднациональной» славянской филологии. В разное время и в разных научных пространствах эти общеславянские вопросы обсуждали такие выдающиеся ученые, как Й. Курц, Б. Гавранек, А. Достал, Й. Хамм, В. Киас, В.В. Виноградов, Т. Голдблатт, Р. Пиккио, Д.С. Лихачев, А. Наумов, Р. Марти, Д. Ворт, А. Исаченко, Г. Хютль-Фольтер, Г. Кейперт, Б.А. Успенский, В.М. Живов. Общеславянский масштаб видения обсуждаемых вопросов определял всю научную деятельность и Никиты Ильича Толстого.

В докладе, прочитанном на VIII Международном конгрессе МАПРЯЛ в Регенсбурге в августе 1994 г.[1], Н.И. Толстой представил обобщающую теоретическую формулу, которую применял в течение сорока лет в своих славистических исследованиях. Квадриада **язык – словесность – культура – самосознание** включала соотнесенные между собой парадигмы стратов[2], смысловое наполнение

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.10

[1] Тезисы доклада были опубликованы в сборнике «Русский язык и литература в современном диалоге культур». Регенсбург. Германия, 22–26 августа 1994 г. С. 3–4. Доклад лег в основу статьи «Язык – словесность – культура – самосознание», опубликованной в «Избранных трудах» Н.И. Толстого: *Толстой Н.И.* Славянская литературно-языковая ситуация. Избранные труды. 1998. Т. 2. С. 10–21.

[2] В докладе квадриада рассматривалась Н.И. Толстым применительно к «русскому языковому, этническому и культурному ареалу»: **язык**: литературный язык / просторечие / диалект / арго / идиолект – **словесность**: художественная литература / народно-городская литература / общенародный фольклор / социальный фольклор

inslav

которых зависело от исследуемого исторического периода и демонстрировало изменения каждого компонента в зависимости от трех других компонентов. Сравнительно-типологическое исследование квадриады проводилось Н.И. Толстым и «по горизонтали», т. е. посредством сравнения компонентов квадриады друг с другом, и «по вертикали», в иерархической последовательности, что позволяло рассматривать *язык* как форму *словесности*, *словесность* – как форму *культуры*, а *самосознание* – как объединяющий стержень компонентов культуры. Эту формулу Н.И. Толстой применял и к истории общего славянского литературного языка, и к истории общей славянской литературы, функционировавших у части южных славян и у восточных славян до эпохи перехода от конфессиональной культуры к культуре секулярной: **древнеславянский литературный язык – древнеславянская литература – христианская культура – славянское этническое самосознание.**

В рамках «национальных» филологий старославянский → церковнославянский язык рассматривался и продолжает рассматриваться прежде всего как объяснительная модель фактов отдельных славянских языков. Представление о старославянском → церковнославянском языке как общем славянском литературном языке, который являлся средством выражения смыслов христианской культуры, был языком «нормативным» и подчинялся «законам развития, свойственным всем литературным языкам», возникло благодаря теоретическим положениям Пражского лингвистического кружка (Тезисы 1967: 26–27, 32–34). В соответствии с этими теоретическими положениями в контексте «наднациональной филологии» ученые, в числе которых был и Н.И. Толстой, избирали предметом изучения именно общий славянский литературный язык[3]. Для обозначения этого литературного языка Н.И. Толстой использовал термин «**древнеславянский литературный язык**», который обозначал все периоды функционирования этого языка, не указывал лишь на церковную сферу употребления, в отличие от термина «церковнославянский язык», и был своеобразной репликой на название, которое использовали в средневековье сами носители этого языка, – «словенский /

/литературное или фольклорное творчество индивида – **культура**: элитарная культура / городская низовая культура / традиционная народная культура / традиционная профессиональная культура / культура идиолектная – **самосознание**: государственное / общеплеменное / общенародное (среднеплеменное) / частноплеменное / индивидуальное.

[3] Основные теоретические положения, касающиеся создания истории древнеславянского литературного языка, были сформулированы Н.И. Толстым в статьях 60-х гг.: К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян (Толстой 1963/1998); Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI – XVII вв.) (Толстой 1961/1998). Здесь и далее ссылка на статьи Н.И. Толстого дается в двойном хронологическом коде, указывающем на год первой публикации и на год публикации в «Избранных трудах», по которым осуществляется цитирование.

inslav

славенский язык» (Толстой 1961/1998: 66, 54). Необходимость создания истории общего славянского литературного языка («старославянского → среднецерковнославянского → церковнославянского») декларировалась уже в 1929 г. в «Тезисах» Пражского лингвистического кружка, представленных I Международному съезду славистов: «Очень важной и до сих пор оставленной без внимания задачей славистики является задача научной разработки истории церковнославянского языка вплоть до нового времени» (Тезисы 1967: 33). В дальнейшем задача построения истории общего славянского литературного языка была аргументирована и в дискуссиях IV Международного съезда славистов, что, в свою очередь, мотивировало Н.И. Толстого высказать идею создания истории древнеславянского литературного языка как *истории норм* в различные эпохи: необходимо «определить нормы древнеславянского литературного языка, вернее, инварианты норм, для каждой эпохи… построить при ряде синхронных срезов серию моделей… и установить преемственность моделей» (Толстой 1961/1998: 74, 79, 88). Необходимость определить нормы для разных исторических периодов обусловила в свою очередь необходимость разработки периодизации истории древнеславянского литературного языка. Предложенная Н.И. Толстым периодизация была призвана учитывать центростремительные и центробежные нормализаторские тенденции, выражавшие установки на культурный универсализм или изоляционизм:

I период: IX–X, отчасти XI вв. – ранний древнеславянский литературный язык (старославянский);

II период: XII–XVI вв. – средний древнеславянский литературный язык (церковнославянский):

а) XII–XIII вв. – децентрализация

б) XIV–XV вв. – централизация

в) XV–XVI вв. – децентрализация

III период: XVII–XVIII вв. – поздний древнеславянский литературный язык (церковнославянский):

а) XVII в. – децентрализация

б) XVIII в. – централизация (Толстой 1961/1998: 88–89).

При установлении норм древнеславянского литературного языка, по мнению Н.И. Толстого, требовалось соблюдать несколько важных условий, которые стали ориентиром для исследователей славянских литературных языков:

– для всех периодов функционирования древнеславянского литературного языка рассматривать локальные нормы как проявление определенной «свободы норм» (Толстой 1961/1998: 73–74);

– для всех периодов функционирования древнеславянского литературного языка применять анализ языковых элементов не только по их происхождению, но и по выполняемым ими функциям: «Ответ на вопрос “откуда?” далеко не всегда дает возможность разрешения вопроса, “как” используется тот или иной элемент (или ряд элементов) и в каком соотношении он (или они) находятся к элементам внутри системы (или просто оказываются вне ее)» (Толстой 1961/1998: 86);

inslav

– для конца периода функционирования среднего древнеславянского литературного языка и для периода функционирования позднего древнеславянского литературного языка различать, автономно изучать и сравнивать два способа нормализации: текстологический – «более древний, который по терминологии того времени можно назвать “исправлением книжным”, который заключался в филологической обработке древних текстов, преимущественно канонического содержания» («нашел свое яркое выражение в деятельности Острожского кружка, увенчавшейся изданием знаменитой Острожской Библии»), и грамматический – заключавшийся «в создании грамматик… и фиксации словарного состава в лексиконах» (образцом явилась грамматика Мелетия Смотрицкого) (Толстой 1963/1998: 134, 136).

Сложность определения норм древнеславянского литературного языка объясняется тем, что в текстах эти нормы «не выговорены», т. е., прежде чем изучать, их надо «вычитать» из текстов. По утверждению Н.И. Толстого, несмотря на эту объективную сложность, «для историка литературного языка основным и необходимым ориентиром является литературная норма… вопрос о трудностях ее установления для древних периодов не опровергает этой необходимости» (Толстой 1961/1998: 82). Соответственно, в дальнейшем внимание исследователей было направлено на построение моделей, задающих «потенциальные позиции норм» в разных изводах церковнославянского языка. Представляется, что к «потенциальным позициям норм» следует относить позиции, в которых в тот или иной исторический период наблюдались нарушения соответствия между значением и формой, т. е. позиции избыточности (синонимии) и позиции недостаточности (омонимии). В позициях синонимии носители языка выбирали либо дифференциацию, либо унификацию, либо свободную вариативность языковых элементов; в позициях омонимии либо принимали ее, либо снимали ее, используя языковые элементы других стратов. В зависимости от конкретных исторических условий, нормализаторский выбор был мотивирован установками на «правильность», на «понятность» или на «архаизацию» литературного языка. Кроме общих норм, могли устанавливаться особые нормы, демонстрирующие идеосемантическую и идеофункциональную спецификацию отдельных языковых элементов (Запольская 2008: 199–224).

Вопросы о степени нормированности древнеславянского литературного языка и границах его функционирования соотносились с вопросом о текстах, составлявших **древнеславянскую литературу**. Так, в сферу обсуждения входили вопросы о корпусе текстов и организующих этот корпус принципах, о формальных (жанровых) и функциональных параметрах текстов, о характере соотнесенности текстов в корпусе. Рассматривая эти вопросы, Н.И. Толстой выделил три диагностических признака древнеславянской литературы: «целостность», мотивированную ориентацией текстов на религиозную доктрину; «устойчивость», выражавшуюся в том, что тексты, «которые появлялись в течение восьми столетий (начиная со времени Кирилла и Мефодия)… не исчезали из состава литературы»; «системность», позволяющую рассматривать тексты в иерархической упорядоченности по жанровому принципу (Толстой 1988/1998: 203, 205).

inslav

Предложенная Н.И. Толстым иерархия текстов имела разные типы горизонтальных границ, демонстрирующих разные функциональные отношения между текстами: а) граница: «литература // деловая и бытовая письменность», б) квазиграница: «почти неразрывный симбиоз» общей литературы («древнеславянской литературы») и локальных литератур, «этнически окрашенных» и/или имеющих территориально ограниченное употребление («древнерусской», «древнесербской»…). Идея иерархической упорядоченности текстов получила в работах Н.И. Толстого выражение в разных схемах, представлявших как систему всех письменных текстов, так и систему текстов только литературных, относящихся к древнеславянской и/или какой-либо локальной славянской литературе. Различаясь последовательностью неверхних жанровых ярусов и отнесенностью конкретных жанров к общей или локальной литературе, схемы принципиально совпадали верхними ярусами, которые занимали богослужебные тексты. Ориентируясь на работы А. Наумова (Наумов 1995), Н.И. Толстой определял именно богослужебные тексты как «ось, стержень, вокруг которого организуются другие, не богослужебные тексты, вплоть до светских жанров различного типа» (Толстой 1995/1998: 42):

> а) «древние южно- и восточнославянские литературы»: «*фигура с рядом иерархически подчиненных ярусов*, отражающих различные жанры, в которой за каноническими (евангелие, псалтырь и др.) и литургическими текстами следует литература аскетическая, проповедническая (“слова” и т. п.), агиографическая, повествовательная (повести, “романы” и т. п.), апокрифическая, историческая (хронографы, летописи), паломническая (“хождения” и т. п.), художественно-поэтическая, публицистическая и др.» (Толстой 1961/1998: 70);
>
> б) «надэтническая древнеславянская литература и этнически достаточно окрашенная литература» – «*лестница* или *пирамида*»: «1. Конфессионально-литургическая литература; 2. Конфессионально-гимнографическая литература; 3. Агиографическая литература; 4. Конфессионально-учительная литература и патристика; 5. Панегирическая литература; 6. Конфессионально-юридическая литература»; 7. Апокрифическая литература; 8. Историческая литература; 11. Природоведческая литература и философско-филологическая литература; 12. Светско-юридическая литература»; // «13. Деловая письменность; 14. Бытовая письменность». Первые семь ступеней (ярусов) относились преимущественно к надэтнической древнеславянской литературе (Толстой 1989/1998: 96–97);
>
> в) «древнесербская литература»: «*пирамида* или *равнобедренный треугольник*»: 1. Конфессионально-литургическая литература; 2. Конфессионально-гимнографическая литература; 3. Агиографическая литература; 4. Панегирическая литература; 5. Конфессионально-учительная литература и патристика; 6. Конфессионально-юридическая литература; 7. Апокрифическая литература; 8. Историческая литература. 9. Повествовательная литература; 10. Паломническая литература; 11. Натуралистическая и философско-филологическая литература; 12. Светско-юридическая литература»; // «13. Деловая письменность; 14. Бытовая письменность» (Толстой 1988/1998: 206). «Тексты десятой и одиннадцатой рубрики... были тематически связаны с первыми шестью группами» (там же: 209).

inslav

При анализе конкретного текстового материала предполагалось определенное индексирование: указание места возникновения текста, времени возникновения текста, характера текста (оригинальный или переводной текст), в каких условиях и с какой целью функционировал текст (Толстой 1988/1998: 207). Представляется, что в научной перспективе именно функциональный статус текстов, на который обращал особое внимание Н.И. Толстой, а не их жанровая характеристика, может стать более точным упорядочивающим принципом построения схемы, выражающей иерархию текстов пространства Slavia Orthodoxa.

Изоморфность компонентов квадриады предполагала соотнесенность характеристик литературы и языка: иерархия текстов, организованная «по принципу от более абстрактного содержания к конкретному, от отвлеченного, духовного к осязаемому и земному, от конфессионального к светскому» (Толстой 1989/1998: 96), отражалась, по мнению Н.И. Толстого, в разной степени нормативности литературного языка, поскольку «тексты верхнего яруса оказываются более консервативными и более четко нормированными, дающими меньшее число отклонений от устанавливаемой для каждой эпохи модели, а в текстах нижнего яруса строгость нормы оказывается более свободной, более подверженной влиянию народно-разговорного субстрата» (Толстой 1961/1998: 70). Такое представление об иерархии текстов и норм повлекло за собой различение общей («древнеславянской») литературы и локальных («древнерусской», «древнесербской»…) литератур и, соответственно, различение общего («древнеславянского») и локальных («древнерусского», «древнесербского»…) литературных языков. При этом отношения между древнеславянским и славянскими литературными языками в работах разного времени по-разному определялись Н.И. Толстым:

– «*ядро и периферия*»: «между упомянутыми “языками” (древнеславянским и восточно- и южнославянскими) в среднедревнеславянский период слагались отношения… ядра и периферийно расположенных вокруг него сфер, где действовали и центробежные, и центростремительные силы» (Толстой 1961/1998: 75–76);

– «*гомогенное двуязычие или диглоссия*»: «древнеславянский литературный язык в XII–XIV вв. обслуживал те жанры, которые относились к единой древнеславянской литературе; конкретный славянский язык, как правило, остальные жанры. Возникала ситуация своеобразного двуязычия или диглоссии, однако двуязычия или диглоссии неярко выраженных, так как эти языки были родственны, близкородственны, очень близки к друг к другу и обращены навстречу друг другу…» (Толстой 1989/1998: 98);

– «*гомогенное двуязычие ~ один дифференцированный язык*»: «гомогенность этого двуязычия (церковнославянско-русского, церковнославянско-сербского, церковнославянско-болгарского) была столь значительной и стойкой, что современники раннего периода его бытования, равно как и представители более поздней эпохи и даже некоторые ученые наших дней, считали и считают, что в древней Руси или, скажем, в древней Сербии были не два языка, а один язык, стилистически дифференцированный и варьирующийся по жанрам, по языковым функциям» (Толстой 1988/1998: 55).

inslav

Идея Н.И. Толстого, согласно которой древнеславянский литературный язык в сознании самих носителей воспринимался как один функционально дифференцированный литературный язык, мотивировала идею нормативно и функционально разных вариантов этого языка: в текстах, в которых продуцирование преобладало над репродуцированием, например в русских летописях, «церковнославянский и древнерусский смешивались, создавалась средняя, переходная, *гибридная форма книжного языка*» (Толстой 1988/1998: 55). Опираясь на работы Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова, Н.И. Толстой типологически сопоставлял механизм порождения текстов на гибридном древнеславянском литературном языке с механизмом порождения текстов на гибридном санскрите: если буддийский гибридный санскрит явился «результатом переработки среднеиндийского текста на основании существовавших в то время представлений о соответствиях между санскритом и среднеиндийским, и эти представления служили базой для воссоздания санскритских форм на основе среднеиндийских» (Иванов и Топоров 1960: 27), то «в гибридном древнеславянском на основе модели восточнославянских языков “восстанавливались” церковнославянские формы в духе представлений того времени о древнеславянском языке» (Толстой 1963/1998: 107). Идея Н.И. Толстого о «классическом» и «гибридном» вариантах древнеславянского литературного языка получила дальнейшее развитие в концепции регистров русской письменности В.М. Живова, согласно которой книжный язык разделялся на два регистра – стандартный и гибридный. При этом гибридный регистр книжного языка был представлен в концепции В.М. Живова как результат действия «механизма пересчета» некнижных элементов в книжные: «Механизм пересчета создает возможность для особой языковой установки пишущих, когда их целью оказывается не максимальное сближение языка новых сочинений с языком корпуса основных текстов, а условное тождество этих языков по ряду формальных показателей» (Живов 2017: 235).

Для Н.И. Толстого был характерен и общеславянский масштаб решения проблемы **языковых ситуаций** в славянском языковом пространстве. В 70–80-х гг. ведущие слависты были вовлечены в дискуссию о приложимости концепции диглоссии Ч. Фергусона к языковой ситуации Древней Руси: попытки осмыслить соотношение церковнославянского языка как литературного языка и русского языка как языка разговорного посредством параметров диглоссии, а не двуязычия предпринимали А.В. Исаченко (Исаченко 1974), Г. Хютль-Фольтер (Хютль-Фольтер 1978) и наиболее обстоятельно Б.А. Успенский (Успенский 1983). В отличие от коллег, Н.И. Толстой обращал исследовательское внимание не столько на отношения между церковнославянским языком как литературным языком и отдельными славянскими языками как разговорными, сколько на языковые параметры собственно литературного языка (литературных языков): «…между упомянутыми “языками” (древнеславянским и восточно- и южнославянскими) в среднедревнеславянский период слагались отношения не двуязычия (*двуязычие было скорее в плане литературного и разговорного языка*), а ядра и периферийно расположенных вокруг него

inslav

сфер» (Толстой 1961/1998: 75–76); «…*литературно-языковую ситуацию* (в греко-славянском мире. – *Н.З.*) можно назвать гомогенным двуязычием или гомогенной диглоссией, хотя, если делать различие между двуязычием и диглоссией, которое принято в наше время рядом авторитетных славистов, надо будет признать, что в разное время на разных территориях ситуация склонялась то ближе к двуязычию, то ближе к диглоссии, но, по сути дела, ни того, ни другого в чистом виде не было» (Толстой 1989/1998: 98). В принятой Н.И. Толстым оппозиции терминологических формул **гомогенное двуязычие // гетерогенное двуязычие** актуализировался не функциональный, а генетический языковой параметр, что позволяло использовать эти формулы как удобный конструкт, различавший славянские культурные ареалы.

Рассмотрение истории славянских литературных языков и истории славянских литератур в координатах **истории культурных ареалов**[4] стало ведущим научным направлением в 70–90-е гг. прошлого века. В работах Н.И. Толстого создание Кириллом и Мефодием старославянского языка как общего славянского богослужебного языка и положенное ими начало славянской книжности рассматривались как формирование собственно славянского культурного ареала – «третьего культурного макроареала в Европе, долженствовавшего соседствовать с романо-германским ареалом, где господствовала латынь, и греко-византийским, также далеко не моноэтническим, где преобладал греческий язык» (Толстой 1995/1998: 33). Диагностическими признаками этого макроареала, с точки зрения Толстого, были три параметра: этнический параметр – славянство, конфессиональный параметр – христианство («славянское христианство») и литературно-языковой параметр – общеславянский (старославянский) литературный язык и общеславянская литература (Толстой 1993/1998: 48). Охарактеризовав параметры исходного славянского культурного ареала, Толстой не предложил для его обозначения специального термина, это сделали его коллеги: Р. Марти предложил термин «Slavia cyrillo-methodiana» (Марти 1989: 19), а В.М. Живов – термин «Slavia Christiana» (Живов 2017: 139).

Разделение церквей в 1054 г. привело к дискредитация исходной идеи славянского христианского единства и постепенному формированию с XII века двух автономных культурных ареалов – греко-славянского и латино-славянского, определенных Толстым терминологическими формулами **Slavia Orthodoxa** и **Slavia Latina** (Толстой 1961/1998; Толстой 1990/1998; Толстой 1995/1998):

[4] Идея рассмотрения истории языка и литературы в свете истории культурно-языковых ареалов представлена в работах Н.И. Толстого: «К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян» (Толстой 1961/1998); «Несколько размышлений о славянских литературных языках, литературно-языковых ситуациях и концепциях» (Толстой 1990/1998); «Slavia Orthodoxa и Slavia Latina – общее и различное в литературно-языковой ситуации (опыт предварительной оценки)» (Толстой 1995/1998).

inslav

«Литературно-языковая ситуация после 1054 г., т. е. после довольно четкого разграничения (но не отрыва друг от друга) двух миров – Slavia Orthodoxa и Slavia Latina, в разных славянских землях стала строиться по-разному. В XIII–XIV вв. в ареале Slavia Latina установилось литературно-языковое гетерогенное двуязычие – латино-чешское, латино-польское, в то время как в мире Slavia Orthodoxa такое двуязычие в ту же эпоху было гомогенным – церковнославянско-русским, церковнославянско-сербским, церковнославянско-болгарским» (Толстой 1988/1998: 55). Таким образом, диагностическими признаками культурного пространства Slavia Orthodoxa являлись непрерываемая традиция функционирования древнеславянского (церковнославянского) языка как изначально общего славянского литературного языка, представленного локальными разновидностями («изводами»), и, соответственно, непрерывная традиция функционирования древнеславянской литературы как как изначально общей славянской литературы, также представленной локальными разновидностями («изводами») (Толстой 1995/1998: 36, 40). В свою очередь, диагностическими признаками пространства Slavia Latina были латынь, как общеевропейский литературный язык, и общеевропейская латинская литература, а в более позднее время, как знак Реформации, еще и литературные славянские языки, возникшие на народной основе, и, соответственно, литература на этих языках (Толстой 1995/1998). Параллельно изменению языковых и литературных параметров происходило изменение и параметров славянского самосознания: общеславянское межплеменное самосознание сменилось самосознанием отдельных славянских народностей, входивших в разные культурные ареалы (Толстой 1988/1998: 58, 63). В дальнейшей культурно-языковой истории славян, начавшейся сменой конфессиональной культуры секулярной, приведшей к формированию национальных славянских литературных языков и национальных славянских литератур, проявились разные языковые тенденции – тенденция к дивергенции в бывшем греко-славянском ареале и тенденция к конвергенции в бывшем латино-славянском ареале (Толстой 1990/1998: 27–29).

Представленные в работах Н.И. Толстого терминологические формулы являлись его репликами в многолетней научной дискуссии, посвященной природе культурной общности Slavia Orthodoxa и корректности терминов Slavia Orthodoxa и Slavia Romana | Latina | Catholica (Пиккио 2003: 3–82, 102–121). Точкой отсчета дискуссии явились термины Slavia Orthodoxa и Slavia Romana, введенные в научный оборот Р. Пиккио[5]: понятие и термин Slavia Orthodoxa относились «к духовной общности славян, находившихся в сфере влияния константинопольской церкви», тогда как понятие и термин Slavia Romana относились к «культурной общности, характеризовавшейся особыми этноязыковыми признаками и находившейся на постоянном пересечении сфер идеологического влияния Святой римской церкви и Священной

[5] При этом Р. Пиккио в своих теоретических поисках прошел сложный терминологический путь: «Я неоднократно говорил и писал о Slavia Catholica и Slavia Latina до того, как избрал термин Slavia Romana» (Пиккио 2003: 118).

inslav

Римской империи», т. е. два славянских культурных ареала этими «терминами подразделялись в зависимости от их принадлежности к “православной” или “римской” сферам влияния» (Пиккио 2003: 3, 54). В итоге в научном славистическом обиходе утвердились два варианта терминологических формул – Slavia Orthodoxa // Slavia Romana и Slavia Orthodoxa // Slavia Latina, которые актуализировали тем самым либо культурную, либо языковую составляющую.

Общеславянский масштаб проблем, решением которых занимался Н.И. Толстой, остается актуальным и для современной славистики, поскольку все еще не стала общим научным достоянием идея необходимости «наднационального обозрения» истории церковнославянского языка и истории церковнославянской книжности.

Источники и литература

Живов 2017 – *Живов В.М.* История языка русской письменности. М., 2017. Т. I.

Запольская 2008 – *Запольская Н.Н.* Грамматика и субграмматика славянских литературных языков (XVI–XVIII вв.): теория и история норм // Славянское языкознание. XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008 г. Доклады российской делегации. М., 2008. С. 199–224.

Иванов и Топоров 1960 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Санскрит. М., 1960.

Исаченко 1974 – *Issatschenko A.* Vorgeschichte und Entstehung der modernen russischen Literatursprache // Zeitchrift für slavische Philologie 37 (1974), Hf. 2. S. 235–274.

Марти 1989 – *Marti R.* “Slavia orthodoxa” als literar-und sprachkritischer Begriff // Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia. Vol. I. Studies on the Slavo-Byzantine and West European Middle Ages. In memoriam Ivan Dujcev. Sofia, 1989. P. 193–200.

Наумов 1995 – *Наумов А.* Средневековая литература и богослужение // Ricerche slavistiche. 1995. Vol. XLII. P. 49–59.

Тезисы 1967 – Тезисы Пражского лингвистического кружка // Пражский лингвистический кружок. М., 1967. С. 17–41.

Пиккио 2003 – *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: литература и язык. М., 2003. С. 3–82.

Успенский 1983 – *Успенский Б.А.* Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983. (IX Международный съезд славистов. Доклады.)

Хютль-Фольтер 1978 – *Хютль-Фольтер Г.* Диглоссия в древней Руси // Wiener slavistische Jahrbuch 24 (1978). S. 108–123.

Толстой 1961/1998 – *Толстой Н.И.* К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 52–66. (То же: Толстой 1998. С. 66–89).

Толстой 1963/1998 – *Толстой Н.И.* Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI – XVII в.) // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963. С. 230–272. (То же: Толстой 1998. С. 102–147).

Толстой 1988/1998 – *Толстой Н.И.* Отношение древнесербского книжного языка к древнеславянскому языку // Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. М, 1988. С. 164–173. (То же: Толстой 1998. С. 200–211).

inslav

Толстой 1989/1998 – *Толстой Н.И.* Древнеславянский литературный язык в XII–XIV вв. (его функции и специфика) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. (То же: Толстой 1998. С. 90–101).

Толстой 1990/1998 – *Толстой Н.И.* Несколько размышлений о славянских литературных языках, литературно-языковых ситуациях и концепциях // Славянские и балканские культуры XVIII–XIX веков. М., 1990. С. 29–36. (То же: Толстой 1998. С. 22–29).

Толстой 1993/1998 – *Толстой Н.И.* Кирилло-мефодиевская традиция у славян // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. 2: Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998. С. 43–48. [В основе статьи доклад «Роль великоморавской традиции в славянской культуре», прочитанный на пленарном заседании XI Международного съезда славистов в Братиславе 31 августа 1993 г.]

Толстой 1994/1998 – *Толстой Н.И.* Язык – словесность – культура – самосознание // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. 2: Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998. Т. 2 С. 10–21.

Толстой 1995/1998 – *Толстой Н.И.* Slavia Orthodoxa и Slavia Latina – общее и различное в литературно-языковой ситуации (опыт предварительной оценки) // Ricerche slavistiche. 1995. Vol. XLII. P. 89–102. (То же: Толстой 1998. Т. 2. С. 30–42).

Толстой 1998 – *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 2: Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.

inslav

С. И. Иорданиди
(Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Москва)

К истории постпозитивных и препозитивных артиклей в славянских языках*

I. Предварительные замечания

Постпозитивный артикль *-т* (далее *Пп-т*), восходящий к указательному местоимению **тъ*[1], функционирует в болгарском и македонском языках и диалектах, а также в южноморавских, резьянских (Benacchio 1987; Determinatezza 1995) и др. славянских говорах в разных вариантах. Присутствие постпозитивного члена в южноморавском наречии отмечается А.М. Селищевым (Селищев 1931: 53). В русском диалектном языке *Пп-т* встречается в широком ареале – в севернорусских, среднерусских и даже южнорусских говорах (ДАРЯ).

В некоторых славянских языках и говорах используется препозитивный артикль. А.М. Селищев, изучив связные тексты полабских славян XVII–XVIII вв., заключает, что иногда сочетания имени с предшествующими *tǫ*, *to*, *tü* являются не чем иным, как сочетаниями с артиклем (Селищев 1941: 442). Материалы народных сербских песен приводят Т. Маретича к мысли о соответствии препозитивных указательных местоимений члену других артиклевых языков (Maretić 1889: 467). Употребление указательных местоимений *ten*, *ta*, *to* в значении, схожем с членным, отмечается некоторыми исследователями чешского языка (Zubatý 1917: 12). Б.А. Серебренников также отмечает возникновение артиклевой функции у указательного местоимения в городских говорах чешского языка (Серебренников 1946: 126). Атрибутивные *ten*, *ta*, *to* в чешском разговорном языке являются предметом исследования статьи В. Матезиуса, в которой решается вопрос

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.11

* В публикация частично использован текст статьи из труднодоступного издания, но с сокращениями и актуальными дополнениями (Иорданиди 2013: 21–36).

[1] Развитие от указательного местоимения к артиклю для языков, имеющих категорию артикля, является «универсальным ходом диахронического развития» (Николаева 1985: 103). Процесс возникновения артикля полно и четко изложен в диссертации Б.А. Серебренникова (Серебренников 1946), который подчеркивает, что сепарация одного из местоимений, характеризующегося ослабленным дейксисом, ведет к образованию артикля. Очевидно, что положение о славянских корнях болгарского артикля можно принять как аксиому, и лишь его дальнейшее распространение и закрепление логично связывать с общим «субстратным» влиянием. Местоименное происхождение *Пп-т* подтверждается данными родопских говоров с тройным членом, производным от местоимений с компонентами *-т-*, *-н-*, *-с-* (*о́твори врата́та*, *врата́на*, *врата́са*) (Толстой 1973: 56). Аналогичные формы, но с компонентами *-т-*, *-в-*, *-н-*, присущи македонскому языку и его говорам. Эти компоненты к значению определенности присовокупляют указание на положение предмета или лица по отношению к говорящему (нейтральная, книжная форма *-от*, *-та*, *-то*; близкая форма *-ов*, *-ва*, *-во*; далекая форма *-он*, *-на*, *-но*).

inslav

о том, приобретают ли эти местоимения в ряде случаев значение определенного члена (Mathesius 1947: 185–189). Заметки о члене находим в академической грамматике польского языка, составители которой полагают, что в разговорном польском языке местоимения *ten*, *on* употребляются в значении западноевропейского артикля (Gramatyka 1923: 118). В последнее время обращено внимание на препозитивное *тъ* (*тотъ*) в функции, близкой к артиклевой, в среднерусских деловых документах XIV–XV вв. (Скрипка 2022).

Исключительное внимание исследователей к проблематике артикля в языках и диалектах славянского ареала объясняется не только важностью категорий определенности – неопределенности (далее КО, КН) в системе каждого языка и определенных артиклей как неотъемлемой части КО, но и спорностью решений о плане содержания исследуемых явлений в славянских языках.

Цель этой публикации заключается не столько в том, чтобы представить широкой лингвистической общественности результаты своей работы, сколько в том, чтобы привлечь внимание исследователей к универсальной категории КО с ее фундаментальностью и неисчерпаемостью проблематики, дискуссионностью ряда выдвинутых теорий и конкретных решений. Само собой разумеется, что определенность в плане выражения нельзя понимать только как наличие в языке самого общепризнанного способа ее существования – определенного артикля. Расширение источниковой базы – новые словари и электронные ресурсы, появление новых идей и направлений в современной грамматической теории инициируют новые интерпретации названной категории. Насущной задачей представляется описание различных формальных способов выражения определенности – на лексическом, морфологическом, словообразовательном, акцентологическом уровнях (варьирование порядка слов, варьирование флексий, использование различных аффиксов, интонации), а также тех средств, которые являются объектом исследования в паралингвистике. Перспективным кажется описание КО с позиций прагматики, до сих пор почти не реализованное. Другое направление исследования КО и способов ее выражения может быть связано с проблемой членения внеязыковой действительности, типологией языковых картин мира (см. работы А. Вежбицкой, Н.Д. Арутюновой, Г.А. Золотовой, Т.В. Цивьян, В.Г. Гака, Т.М. Николаевой, Е.В. Падучевой и др., в которых исследуется в том числе семантика КО/КН и ряд сополагаемых проблем). И все же обстоятельное описание функционирования реальных и потенциальных определенных артиклей в разных славянских языках в разные периоды их истории является значимым этапом на пути создания общей концепции славянской КО[2].

[2] Применение идей современных референциальных теорий, несомненно, может существенно помочь в решении этих непростых задач (см., например, исследование Е.В. Падучевой «Высказывание и его соотнесенность с действительностью: Референциальные аспекты семантики местоимений» (1985).

inslav

II. Коротко о сущности категории артикля

Теория артикля подробно разработана в трудах К. Бругманна, Е. Бенвениста, О. Бехагеля, А. Мейе, П. Кристоферсена, Г. Пауля, Р. Грассери, О. Еспресена, Б.А. Серебренникова, О.И. Москальской и мн. др. Из-за лимита места нет возможности показать все разнообразие выводов и обобщений, которые представлены в работах упомянутых исследователей. При всем разбросе мнений относительно происхождения и функций определенного артикля (индивидуализации, уникализации, конкретизации, детерминации, предельности и т. п.), можно заключить, что инвариантная функция этой категории выкристаллизовывается в процессе переноса абстрактного понятия в конкретное в определенном контексте. Здесь уместно сослаться на Г. Гийома (Guillaume 1919: 91), который развил теорию об имени в потенции (nom en puissance) и имени в действии (nom en effet). Знаком перехода потенциального имени в действующее становится определенный артикль – при наличии «базиса понимания» (Christophersen 1939: 73) у участников коммуникации. Можно предположить, что изначально определенный артикль возник как средство маркирования определенности; выполнение им функций показателя грамматических категорий (рода, числа) – вторично, хотя во многих традиционных грамматиках первостепенное значение придается грамматическим функциям артикля.

Важную роль в исследованиях, аналогичных заявленной проблематике, играет четкое разграничение функций частицы, местоимения и артикля. Наиболее плодотворный подход к указательным словам связан с теорией актуализации Ш. Балли. При всем различии этой категории слов все они являются актуализаторами, а «функция актуализации заключается в переводе языка в речь». Актуализаторы связывают «виртуальные понятия с соответствующими им в действительности предметами и процессами, чтобы превратить виртуальное понятие в актуальное» (Балли 1955: 91).

III. Схема-шкала Н.И. Толстого

Исследовательские поиски привели Н.И. Толстого (Толстой 1962: 125–126) к созданию эталонной схемы-шкалы артиклевых значений, построенной на данных болгарского литературного языка, с помощью которой можно решать вопрос о наличии или отсутствии артикля в славянских языках. При этом генерализующая функция сигнализирует о членном (артиклевом) значении исследуемой категории (*човекът е цар на зверове*). В схеме-шкале как в метасистеме зафиксированы семантические типы артикля болгарского литературного языка – славянского языка с самой развитой категорией определенного артикля. Предполагается, что с ее помощью можно решать вопрос о наличии или отсутствии артикля в западно- и восточноболгарских, македонских, родопских, словенских, севернорусских и др. славянских диалектах.

inslav

Член (артикль)	Возможность подстановки указательного местоимения
а) эмфатический	+
б) анафорический	+
в) дейктической определенности	+
г) ситуативной определенности	+
д) генерализующий	–
е) константной определенности	–
ж) посессивной определенности	–

Для разрешения основного вопроса – разграничения функций (значений) указательного местоимения и артикля – на основе схемы-шкалы следует использовать прием подстановки на месте конструкций с артиклем или «артиклем» конструкций с соответствующим указательным местоимением. В тех случаях, когда основная информация (инвариант информации) будет сохранена, значения члена Н.И. Толстой называет не чисто артиклевыми, а демонстративно-детерминативными, в тех же случаях, когда основная информация будет нарушена после такой подстановки, значение члена признается чисто артиклевым, а в языке или диалекте, манифестирующем подобный материал, констатируется наличие категории артикля. Генерализующая функция, таким образом, – красная черта на шкале соответствий, способная выделить предмет из ряда ему подобных в разных позициях в предложении. Как справедливо отмечает Б.А. Серебренников (Серебренников 1946: 335–336), «сам артикль ничего не обобщает». И далее: «Он превращается фактически в сопроводителя имени существительного, употребляемого в его абстрактном значении». Такой прием дает надежный критерий установления за генерализующей функцией фактора, разрешающего вопрос о существовании артикля в конкретной языковой системе.

IV. Постпозитивное *-т* в русском диалектном языке

Мы полагаем возможным сосредоточиться только на истории *Пп-т* в пределах великорусского ареала, а также генезисе и функционировании болгарского артикля и сопоставлении этих двух категорий[3]. Проблемы препозитивного

[3] Кажется уместным привести здесь важное замечание Н.И. Толстого, касающееся генезиса болгарского артикля: «…категория членной формы в болгарском языке, так же как и категория артикля в западноевропейских языках, генетически не связана с категорией полных и кратких форм прилагательных в старославянском языке (или в западноевропейских языках), и следует считать возможным их совместное рассмотрение лишь в сопоставительном плане» (Толстой 1957: 54). В этой связи нельзя не принять во внимание выводы Б.А. Серебренникова о «циклах артиклей» в истории развития артиклевой категории в языках. Так, местоимения *и*, *я*, *е*, входящие в состав прилагательных полной формы в славянских языках, представляли собой некогда определенный артикль, и противопоставление полных и кратких форм прилагательных шло по линии определенности – неопределенности. Появление в болгарском, македонском

inslav

артикля в славянских языках и диалектах затрагиваются в данной публикации лишь как сопутствующие.

Активное обсуждение плана содержания *Пп-т* в русских говорах продолжается уже длительное время. Сторонники артиклевого или артиклеподобного значения этой категории в современной диалектологии оказались в меньшинстве, с то время как большая часть исследователей (В.К. Чичагов; И.Б. Кузьмина, Е.В. Немченко; В.И. Трубинский и др.) полагают возможным говорить лишь о выделительно-усилительном (иногда – анафорическом) значении компонента *-то* (*-от*, *-та*, *-ту*, *те* и под.). Знаменательно, что П.С. Кузнецов в «Исторической грамматике русского языка» (Кузнецов 1959: 167–168) утверждает, что *Пп-т* в значительном количестве употребляется во многих древнерусских памятниках как вполне развитая категория определенного члена. Однако эта категория «не достигла своего завершения и не привела к образованию подлинного члена, как в болгарском языке». Придерживается этой точки зрения и А.И. Соболевский. В своих «Лекциях по истории русского языка» (Соболевский 2004: 227–229) он пишет: «Вероятно, немногим известно, что в русском языке был или даже есть член… Это указательное местоимение *-тъ*, которое в качестве члена употребляется также в новоболгарском языке. Первоначально член вполне правильно изменялся по родам и числам… Это правильное употребление члена в Московской Руси сохранялось еще в XVII в.». А.А. Шахматов отмечает, что в диалектах русского языка действительно «развивалась грамматическая категория члена и притом постпозитивного» (Шахматов 1941: 499). Э. Сепир (1934: 81) определяет *-т* в севернорусских говорах как «суффиксальный» артикль. В недавних интересных работах Р.Ф. Касаткиной (2010: 10) исследуемая категория называется «артиклеобразной постпозитивной частицей». Р.Ф. Касаткина солидаризируется с теми учеными, которые относят *Пп-т* к числу черт, объединяющих севернорусские говоры с языками, составляющими северный языковой союз. В более ранней работе *Пп-т* севернорусских говоров определяется как «псевдоартикль» (Касаткина 2007: 101). Очевидно, что проблема функционального плана *Пп-т* в русских говорах все еще требует пристального внимания исследователей.

Отказывая *Пп-т* в членном значении, ученые ставят во главу угла три определяющих, по их мнению, момента – связь *-т* с различными частями речи (а не только с существительными), потерю склоняемых форм и присутствие не только в тематической, но и в рематической группе. Однако анализ связной диалектной речи свидетельствует об отсутствии *Пп-т* в реме[4].

Первой основной задачей данной статьи является описание функционирования *Пп-т* в пределах севернорусской диалектной территории с применением схемы-шкалы Н.И. Толстого. Рассматривая элемент *-т* как актуализатор имени,

языках, некоторых русских, сербских и др. говорах постпозитивного *-т* является фактом функционирования нового артиклевого цикла (Серебренников 1946).

[4] Как справедливо отмечает Ю.С. Маслов (1987: 185), «употребление определенного артикля характерно для темы».

inslav

мы рассмотрели его план содержания в языке Аввакума (уроженца села Григорова бывшей Нижегородской губернии, а граница между диалектами севера и юга в XVII в. проходила южнее Москвы), былин и других материалов севернорусских говоров на уровне предложения и даже более широкого контекста.

4.1. Язык сочинений Аввакума отражает общую тенденцию «широкого ввода в литературу народного разговорного языка» (Виноградов 1938: 36), характерную для демократических стилей литературного языка XVII в. И хотя традиции конфессиональной литературы не могли не оказать влияния на язык и стиль Аввакума, никто до него так широко не использовал живой разговорной речи, создавая языковой феномен, рассчитанный на «слышателя»[5].

Пп-т, зафиксированное в большинстве сочинений Аввакума, характеризуется многообразием падежных форм, довольно высокой частотностью и, если можно так выразиться, дискретной регулярностью. Эта категория в лингвистической литературе получает различную интерпретацию в смысле «артикль – не артикль». Так, Вл. Иванов (1898), М. Халанский (1901), Л. Милетич (1901), Л.А. Булаховский (1937), П.Я. Черных (1944), Г. Виссеманн (1938) полагают, что исследуемая категория имеет членное (артиклевое) значение. Другая интерпретация этой категории – как выделительной или указательной частицы – содержится в работах А.М. Селищева (1939), В.К. Чичагова (1939), В.И. Кодухова (1954), И.Я. Элсберга (1967) и др.

Итак, руководствуясь схемой-шкалой Н.И. Толстого, приводим соответствующий материал в сокращенном виде (здесь и далее использованы материалы из списка «Литература и источники»: Аввакум 1934 и Аввакум 1963; Гильфердинг 1948; Рыбников 1910).

Эмфатическое значение обнаруживается в кругу слов, определенность которых заложена в их лексической семантике: это личные имена и географические названия[6].

> **Из Аввакума**: *перво бы Никона* ***того***, *собаку*, *рассекли бы начетверо*; *не хотят отстать от Антиоха* ***того*** *Египетского*; *а все то у Христа-****тово*** *света наделано для человеков*; *пускай бы по Москве-****той*** *так ходил*; *прочти-тко книги-****те*** *Макковейские в Библие* ***той***; *во Псалтырях-****тех*** *толковых есть всячина*.
>
> **Из былин**[7]: *выходит тут Дунай-****тот*** *сын Иванович*; *да подернул Дюк-****от*** *по пуговкам*, *да подернул Дюк-****от*** *по петелькам*; *тут стал Владимир-****от*** *захаживать*, *а Настасью-****ту*** *Никуличну засвистывать*.

---

[5] В языке русских памятников, отражающих гибридный язык, А.А. Зализняк выделяет *книжный компонент* и *некнижный компонент*; такое деление текста оказывается очень удобным при его исследовании (Зализняк 2008: 86).

[6] Примеры даны в упрощенной орфографии. Цитаты из памятников не атрибутируются номерами листов. Внимание сосредоточено на географической «привязке» материалов.

[7] Необходимость изучения и лингвистического анализа языка былин была убедительно аргументирована А.П. Евгеньевой (1944: 163), доказавшей несостоятельность

inslav

Анафорическое значение. Среди западноевропейских лингвистов широко известна теория примарности анафорического типа артикля, характеризующегося фактором предупомянутости.

> **Из Аввакума**: *такожъ и русаки бедныя, пускай глупы, ради, мучителя дождались, полками в огнь дерзают за Христа Сына Божия Света. А в огне* ***том*** *здесь небольшое время потерпеть; ко всякому удару молитву говорил… как били, так не болно было с молитвою* ***тою.***
>
> **Из былин**: *да съехались оны ужо копьями – только копья* ***ты*** *в кольцах попригнулися; я не погубитель твой, погубитель-****отъ*** *твой батюшка.*

Дейктическое значение. Артикль дейктической определенности появляется в случаях, когда при имени имеется определение, способное выделить предмет или лицо из ряда подобных.

> **Из Аввакума**: *ругали меня в соборной* ***той*** *церкви; да ему даром дали пестрыя* ***те*** *ризы.*
>
> **Из былин**: *кунью шубу-****ту*** *одела на одно плечо; да надел он шубу-****ту*** *купеческу; подносили к ним калачиков-****тых*** *пшенных.*

Артикль **ситуативной** определенности. В этом случае определенность лица или предмета проистекает из ситуации визуальной или воображаемой.

> **Из Аввакума**: *я, вышед из воды, смеюсь, а люди* ***те*** *охают, платье мое по кустам развешивая; спаси бог за квас, егда напоил мя жаждуща, егда аз с кобелями* ***теми*** *грызся.*
>
> **Из былин**: *на камешке подпись подписана: а в дорожку-****ту*** *ехать – богату быть; пошли они в высоки новы терема, брали доску-****ту*** *шахматну; ты рюмочку-****ту*** *выпей зелена вина.*

Артикль **генерализующего** значения, сингулярный и плюральный, выступает при именах, обозначающих целые классы предметов, лиц, понятий.

> **Из Аввакума**: *страсти-****те*** *однаки во всехъ насъ; воистинну и на свободе люди-****те*** *в нынешнее время равны с погребенными; да совесть-****та****, гордынная блядь, мучитъ человека доброва; мною или тобою Церковь-****та*** *стояла и впредь будет стоять; не обмишулится праведникъ-****отъ****, уж как пуститъ слово-****то*** *свое о Христе на собаку на никонианина; чюдо, как господь безумныхъ* ***техъ*** *учит.*
>
> **Из былин**: *и уж как шелк-****тот*** *не рвется, булат-****тот*** *не гнется; безумной-****от*** *как хвастает молодой женой, а умной-****от*** *как хвастает старой*

господствовавшего в науке до 1940-х гг. мнения об «архаичности, традиционности, наддиалектности» языка былин. Можно сослаться также на исследование В.Я. Проппа (1954: 377), где автор убедительно показывает, что «язык былин, исполняемых, например, на Печере, – это местное наречие русского языка». Если относительно значения *Пп-т* в языке Аввакума и севернорусских говоров бытуют разные мнения, то эта категория в языке былин получает почти исключительно единодушную оценку: считается, что компонент *-т* выступает в препозиции и постпозиции в артиклевом или близком к нему значении (Иорданиди 1973: 30).

inslav

матушкой; *постойте за церквы-**ты** за божии*; *на ознобной то чужой дальней стороне мосты-**те** въ избахъ суковатые*, *люди-**те** живутъ зубоватые.*

Артикль **константной** определенности употребляется при именах, служащих названием исторического факта, ставшего для народа общеизвестным.

Из Аввакума: *я ево высмотрил*, *дияволова сына*, *до мору **тово** еще*; *не отступай ты старова-**тово** благочестия.*

Из былин: *съезди-тко в землю-**ту** Подольскую*; *а высокия-**ты** горы Сорочинскии*; *и заносили в пещеры-**ты** во Киевски*; *и отправили в землю-**ту** Литовскую.*

Артикль **посессивной** определенности выступает при именах вместо притяжательных местоимений.

Из Аввакума: *стало в те поры кости-**те** щемить и жилы-**те** тянуть*; *про кирпичью тому ногами **теми** стукает, что коченьем.*

Из былин: *налетала птичка малешенька*, *сердцемъ-**тымъ** зла*; *на головушку-**ту** шапочку он шил да соболиную*; *скакал Васильюшко*, *поскакивал*, *на все стороны языком-**тым** помахивал*; *а конь под богатырем как лютой зверь*, *скоки-**ты** он скаче по целой версты*, *следы-**ты** как добрый конь выметывает.*

Даже при беглом взгляде на материалы языка Аввакума, если иметь в виду сплошные тексты его сочинений, можно сделать вывод о том, что в них не обнаруживается тенденции к универсализации *Пп-т*; можно говорить о нетвердости нормы, об известной ограниченности его употребления, но не об отсутствии членного или близкого к нему значения в контекстах, подобных приведенным. Что касается *Пп-т* в языке былин, то его членное значение очевидно. Подтверждением тому можно считать исследование Л. Васильева, специально посвященное исследуемой категории в былинах (Васильев 1903: 4); М.П. Штокмар также полагает, что компонент **-т** имеет значение, близкое к значению постпозитивного артикля, и понятие «наполнительных частиц» народно-поэтической речи как средств, «подтягивающих до дактиля структуру клаузулы того или иного элемента, следует подвергнуть серьезным ограничениям» (Штокмар 1952: 285)[8].

4.1.1. Конструкции с *-т*, зафиксированные в русском историческом материале

Здесь и далее приняты следующие сокращения. **С** – существительное, **Сп** – субстантивированное прилагательное, **Пк**, **По**, **Пп** – прилагательное качественное, относительное, притяжательное; **Мо**, **Му**, **Мп** – местоимение определительное, указательное, притяжательное; **Чп**, **Чк** – числительное порядковое, количественное.

[8] Кроме постпозитивного *-т*, в былинах часто употребляется препозитивное *-т*, на что в свое время обратили внимание А.И. Соболевский (2004: 229) и Л.А. Богородицкий (1935: 116), определив значение этой категории как членное. Эта проблема еще ждет своих исследователей.

inslav

С+т, **Сп+т** (*крест-**той***, *царя-**тово***, *еретики-**те***, *поход-**той***, *жену-**ту***, *дорожкы-**ты***, *старик **тотъ***, *служивые-**те***, *печеные-**те***); **С+т+Пк**, **С+т+По**, **С+Пп** (*царя **тово** беднова*, *собаке **той** лихой*, *союз **той** злой*, *силу **ту** великую*, *человек-**от** худой*, *клещи-**ты** железныи*, *голь-**та** кабацкая*, *в книгах **тех** письменных*, *отъ венца **того** тернова*, *молитву-**ту** дьявольскую*, *раба-**того** Христова*, *тела-**того** Христова*, *церковь-**ту** Миколину*, *землю **ту** литовскую*).
С+т+Мп, **С+т+Му**, **С+т+Мо** (*вздохи-**те** их*, *въ омуту-**томъ** своемъ*, *изъ монастыря-**тово** вашева*, *глаза **те** свои гораздо растопырь*, *во главизну **ту** сию*, *за отступление **то** сие*, *купца **та** всево разорил*, *рожу **ту** всю закрыла*, *мучила зиму **ту** всю*); **Пк+т+С**, **По+т+С**, **Пп+т+С** (*тайные **ти** шиши*, *болшому **тому** волку*, *отъ лукавых-**техъ** духовъ*, *старова-**тово** благочестия*, *пестрыя **те** ризы*, *за большой **-от** стол*, *долгий-**от** век*, *в соборной **той** церкви*, *письменнымъ-**темъ** книгамъ*, *изустное-**то** враканье*, *Климантовы-**те** книги*, *от никонова-**тово** напоения*, *премладая **та** княгиня*, *молодой-**от** гудошничок*, *колокольный-**от** звон*, *каменную **ту** орду*, *Дюкова **та** матушка*, *чуриловъ-**отъ** есть батюшка*); **Мо+т+С** (*самого **того** Господа*, *всехъ-**техъ** страстей*, *вси-**ты** терема да пошатались*, *всякой-**от** дурак*); **Чп+т+С**: *первому **тому** извещению*, *первой-**той** глупости*, *первоё-**то** место подли меня*, *во второё-**тъ** раз*; *третью-**ту** головушку*); **Пк+т+С** (*великия жены-**те***); **Мп+С+т** (*твои треухи **те***; *в твоем брюхе **том***).

4.2. Диалектные данные взяты архивных материалов Большого Северного тома, материалов ДАРЯ, хранящихся в ИРЯ РАН, Атласа ДАРЯ (3: 2004), многочисленных работ диалектологов об употребительности той или иной формы с компонентом *-т* в определенных диалектных ареалах с оценкой плана содержания интересующей нас категории[9]. По нашим наблюдениям, в работах «старых» исследователей конца XIX в. и вплоть до 20-х – 50-х гг. *Пп-т* в ряде случаев квалифицируется как член. Или «если не вполне член, то во всяком случае очень близко подходит к нему», – как писал Ф. Миклошич (1886: 439) в своей «Сравнительной морфологии славянских языков». Е.Ф. Будде (1892: 102) утверждает, что «член в великорусском языке живет, и если не в полной силе, то все-таки с достаточной энергией». Другие сторонники такой интерпретации *Пп-т*: Н.П. Гринкова (1925: 239): *дом-**от***, *хлеб-**от***, *жолты-**те** окошки*, *сыну-**ту***, *пареньки-**те*** (в Ярославской

[9] Как отмечают составители ДАРЯ (2000: 26) в разделе «Постпозитивные частицы, восходящие к местоимению **тъ*, при именах», «…словоформы с постпозитивными частицами приводятся, как правило, вне контекста. Поэтому по имеющимся материалам нельзя составить представление о синтаксической роли этих частиц, – имеют ли они только усилительно-выделительную функцию (как постпозитивная частица в литературном языке) или же они могут выступать в функции постпозитивного члена со свойственным им значением определенности)». Тем не менее в трудах диалектологов, хотя и с оговорками, «проскальзывает» мысль о том, что «в некоторых северо-восточных и восточных русских диалектах развитие сочетаний с частицей *тъ* пошло в том же направлении – от частицы к артиклю (как в болгарском языке. – *С.И.*)» (Букринская и др. 1994).

inslav

губернии); В.А. Малаховский (1947: 177–181), исследовавший куйбышевские говоры, также квалифицирует *Пп-т* как член – *избу-**ту**, селу-**ту**, доч'-**ту**, отцы-**ти***. П.Я. Черных (1944: 84), прослеживая изменения в употреблении *Пп-т* в григоровском говоре, произошедшие со времен Аввакума, констатирует утрату многих падежных форм, повторение с обоими элементами словосочетания (с определением и определяемым – *не хватает хлеба-**та** своего-**то**, по нашэму-**ту** закону-**ту**, двое-**ти** мнуки-**ти** у меня*) и приписывает *Пп-т* членное значение. Такие наблюдения весьма многочисленны, и у нас нет возможности привести исчерпывающий материал. Чрезвычайно важно для нас высказывание Н.С. Трубецкого (1987) о том, что «в некоторых великорусских диалектах… понятие определенности передается аффиксами», которые «суффигированы». Аналогичной позиции придерживается Э. Сепир (1934: 81), подчеркивающий, что в севернорусских говорах функционирует «суффигированный артикль *-т*».

Другая точка зрения на план содержания *Пп-т* как на выделительную или указательную частицу также имеет своих многочисленных интерпретаторов. Так, В. Даль (1956: 408) относит *-т* к придаточным усилительным частицам, которые «усиливают» слово. Р.И. Аванесов (1949: 212) полагает, что *Пп-т* является разновидностью частицы *-т*. А. Грандилевский (1907: 75), исследуя говор на родине М. Ломоносова, подчеркивает, что речь крестьян «переполнена приставками и частицами… несущими весьма серьезную службу». По данной проблематике обнаружено множество работ, о которых нет возможности даже упомянуть.

Диалектные материалы, приведенные в упрощенной записи, свидетельствуют о том, что в севернорусских диалектах *Пп-т* имеет значение, близкое к артиклевому:

а) **эмфатическое значение**: *давно ли ушли с Ленинграда-**та**; Нюша-**та** не знаю где; мы с Сибири-**то** двадцать дён ехали; В Новгороди-**ты** драка за отрубям; Соня-**та** фсе на простоквашу нажымала.*

б) **анафорическое значение**: *пцела ожалит жалом и сама пропадёт, жало-**то** ф теле оставляёт; выстроили каменну* (церковь), *каменну-**ту** купец строил; должон скор приехать нямецкий генерал, а генерала-**та** споимали; живу с двумя дочерям, одна **та** выходила два раза; брат-та узнал жонкин голос, а жонка **та** с тех пор ни ф сябе.*

в) **значение дейктической определенности**: *наша-**та** деревушка давнёшна; хозяйства-**ты** у нас небольшие; больно студено, ветер-**от** сиверной; ты табак-**от** старый фсё куришь; мы не у большова болота-**то** живём.*

г) **значение ситуативной определенности**: *ты вымыла ли посуду-**ту**; изба-**та** сафсем розвалилась; овёс-**от** косить бы давно надо; капуста-**та** выросла хорошая; корову-**ту** доить некому.*

д) **генерализующее значение**: *девишник-**от** канун свадьбы бывает; сахар-**от** кладоваем коды есть; беда-**та** не одна не приходит; деньги-**те** в руках не задержаца; по лединам грибы-**те** растут; не любют дома сидеть девки-**те** молодые; лес-**от** крепче, не то, что люди; иропланы-**ть** летают.*

inslav

е) **значение посессивной определенности**: *у меня волосы-**те** выленели*; *руки-**те** грязные у Вани*; *дак башку-**ту** чуть не сломил*; *руки-**ти** ломит*; *ногу-**ту** достай*; *не три носа-**та***; *запри глазыньки-**ти***.

ж) **значение константной определенности**: *война-**та** тут*; *в войну-**ту** я дома был*; *в больницы лежала после немца-**та***; *клафку родила вот в революцию-**ту***.

Имеется целый ряд случаев, когда значение *Пп-т* не поддается однозначному толкованию вследствие наличия условий, допускающих различную его интерпретацию.

4.2.1. Конструкции, зафиксированные в диалектном материале

С+т (*кастрюлю-**ту***, *сено-**то***, *девушки-**те***, *самовар-**от***, *горшок-**от***); **Мп+т+с**, **Му+т+С** (*мой **то** тятя*, *в нашай **то** дяревни*, *мой-**то** старик*, *свои-**те** офцы*, *свою-**ту** работу*, *где его-**то** сукно*, *тую **ту** погоду*, *такая-**та** путь*); **Чп+т+с** (*первыи-**ти** слова*, *первый-**ты** сын*, *фторое-**то** окно*), **Чк+т+С** (*шесть **то** часоф*, *адна **та** жена*); **М+т** (*мы-**то***, *она-**та***, *оны-**то***, *я-то*, *ево-**то***, *нам-**от***, *сама-**то***) и др.

Таким образом, исследуемая категория выступает как артиклевая или артиклеобразная постпозитивная частица. Не являясь в большинстве случаев показателем формально-языковой категории, она является средством, выполняющим функции выделения слова-сообщения, и может оформлять не только существительное, но и его окружение (прилагательные, местоимения, числительные), которые, в свою очередь, выступают как семантические актуализаторы имени[10].

Показателем высокой грамматической активности постпозитивного *-т*, как и других указательных местоимений и частиц в языках разного типа, является их употребление с другими частями речи. В нашем случае *-т* в разных вариантах выполняет функцию актуализатора, сочетаясь со словами, обозначающими действие, время, обстоятельства и способы действия. Таковы случаи употребления *Пп-т* при наречиях и глаголах: ***отсуда-то** вёрст пятнадцать*; ***откуль-то** привезли*; ***топерь-от** батька-то скоро будет*; *сять **скрашку-ту***; ***наперяду-то** надо*; ***раньше то** измерили жерди то*; *чё вам **рассказать то***; *садись **обедать то***; ***налей-ка то** молока*; ***болит то** бок*; *неохота **работать то***; *надо их **потеснить то***. Можно предположить, что многоплановость компонента *-т*, в известной мере даже универсальность (местоимение, член, частица, языковая прокладка[11], компонент в составе союзного оборота *то… дак*), т. е. полифункциональность, разрушали оформлявшуюся систему артикля в истории русского языка. Нелишним

---

[10] Кажется нелишним следующий пассаж: «Парадоксальными образом, на фоне нового разговорного по происхождению неграмматикализованного препозитивного артикля *этот*, прежний, остающийся народно-разговорным грамматикализованный постпозитивный артикль *-от*, *-та*, *-то*, оказывается за пределами эгоцентрического дейксиса и не имеет шансов проникнуть в литературную речь» (Демидов 2011).

[11] А сусетка *то* Парамоновна *то* ягоды *то* красные *то* пихтерём носит; Нынче *то* на большой дороге *то* ручей *то* у бойни *то* у Павла дома не текет сей гот (Трубинский 1970: 57).

inslav

будет отметить, что, сочетаясь с не-именами, *-то* выполняет, по существу, ту же функцию: она употребляется со словами уже известными, называющими факты, известные говорящим из предшествующих событий, ситуативные или же общеизвестные.

V. Болгарский артикль в его истории и современном состоянии

Вопрос о происхождении артикля в болгарском языке вызывал ожесточенные споры на протяжении прошлого столетия. Если не углубляться в дебри аргументов ученых, стоящих на разных позициях, то можно выделить два направления в решении этого вопроса. Сторонники «субстратного» происхождения и развития артикля в болгарском языке (Ф. Миклошич, В. Ягич, А.М. Селищев, С.Б. Бернштейн и др.) противостоят сторонникам «славянской» его природы (Л. Милетич, В. Погорелов, Й. Курц, И. Гълъбов, Б. Цонев и др.). Последние, исходя из очевидной общности одного источника для обеих категорий (болгарского артикля и *Пп-т* в русских памятниках и диалектах) – общеславянского местоимения **tъ*, – приходят к заключению о славянских корнях *Пп-т* в болгарском[12]. Местоименное происхождение *Пп-т* подтверждается данными родопских говоров с тройным членом, восходящим к местоимениям с компонентами *-т-*, *-н-*, *-с-* (*о́твори вратáта*, *вратáна*, *вратáса* – Толстой 1973: 56). Аналогичные формы, но с компонетами *-т-*, *-н-*, *-в-* фиксируются в македонском языке и его говорах: *вода-ва*, *сърце-во*, *гора-на*, *поле-но.* По этому поводу Л. Милетич пишет следующее: «…болгарский тройной член… представляет особенность, единственную в своем роде – уникум среди родственных славянских и неславянских языков» (Милетич 1933: 4). Перечисленные компоненты к значению определенности присовокупляют указание на положение предмета в пространстве по отношению к говорящему[13].

Для изучения природы и характера обсуждаемой категории важно предварительно представить исчерпывающе все «славянские» аргументы, а также выявить и обсудить аргументы «балканские». Этот «болезненный» вопрос невозможно, конечно же, анализировать в рамках предложенной публикации.

Ограничимся кратким изложением некоторых вопросов этой дискуссионой проблемы. С.Б. Бернштейн последовательно отстаивал ту точку зрения, что балканизмы болгарского языка «не могут изучаться в плане сравнительной грамматики славянских языков», поскольку они «возникли под влиянием общего для них древнего субстрата» (Бернштейн 2005: 13). Эта точка зрения в отношении исследуемой

---

[12] По этому поводу И. Гълъбов пишет следующее: «…в своем механизме болгарский член был построен прежде, чем вступил в контакт с остальными языками Балканского полуострова, которые имеют артикль» (Гълъбов 1962: 53).

[13] В трынском наречии наблюдается удвоенная форма члена при существительных – *туту* (*песентуту*, *вечертуту*) (Божков 1964). В разложском говоре под ударением отмечается член *-о*, а в безударном положении *-у*: *свето*, *плето*, *попу*, *двору*, *волу* и под. (Алексиев 1931: 111).

inslav

категории представляется нам достаточно полемичной в части, касающейся члена-артикля. Изучение балканизмов предполагает сугубо индивидуальный подход к каждому из них, «взамен поисков общего “единого фокуса радиации” для всех или для большинства балканизмов и, даже более того, требует иногда выделения внутри отдельно взятого балканизма разных его сторон, восходящих, возможно, к разным источникам», – справедливо указывает Ю.С. Маслов (Маслов 1987)[14]. Вместе с тем возникает правомерный вопрос о сравнительной хронологии постопозитивных артиклей в балканских языках и болгарском. В весьма доказательном исследовании этого вопроса, проведенном Р.Г. Пиотровским, показано, что постпозитивный артикль появился сначала в болгарском и балканороманских языках (X–XI вв.) и лишь на три века позднее – в албанском языке (Пиотровский 1959: 18)[15]. В албанском и румынском, в отличие от болгарского, кроме постпозитивного, есть еще и препозитивные артикли. Таким образом, есть существенные типологические различия между албанской и румынской категориями артикля, с одной стороны, и болгарской категорией артикля, с другой.

Что касается многолетних споров по поводу времени возникновения болгарского артикля, то наиболее обоснованной точкой зрения на эту проблематику представляется точка зрения К. Мирчева, относящего начало рассматриваемого процесса к рубежу X–XI вв. (на основе предпринятого им фонетико-морфологического анализа членных форм) (Мирчев 1953)[16]. Ценные наблюдения о формах с *Пп-т* в Изборнике 1073 г., подтверждающие установленные К. Мирчевым хронологические рамки возникновения *т*-форм, содержатся в исследовании (Баранкова, Пичхадзе 1990: 464)[17].

---

[14] По мнению Ю.С. Маслова, «эта черта (постпозиция артикля. – *С.И.*) отсутствует в новогреческом, имеющем препозитивный артикль, и по своим генетическим корням могла бы с достаточным основанием считаться славянской» (Маслов 2017: 81).

[15] Й. Линдстедт, финский языковед, в 2000 г. разработал такое понятие, как «индекс балканизации». Индекс позволяет определять долевую часть общебалканских черт в языках БЯС. По расчетам исследователя, наивысший индекс балканизации принадлежит македонскому языку (12,0) (Lindstedt 2000). Но статистические данные Й. Линдстедта по ряду причин не принимаются, в основном, болгарскими исследователями, производящими свои расчеты на других основаниях.

[16] Нельзя не отметить фундаментальную работу известного болгариста И. Куцарова (2007), в которой собран и прокомментирован огромный материал, касающийся сущности определенного артикля в болгарском и его значений.

[17] Чрезвычайно ценный материал по функционированию *Пп-т* в древних памятниках дает Изборник 1073 г. – рукопись древнерусского языка, отражающая многие языковые особенности древнейших болгарских рукописей. Среди них большим количеством примеров представлены интересующие нас формы, в основном в соответствии с греческими формами с артиклем: *страсть* ***та***, *таины* ***ты***, *вештъ* ***ту***, *бесѣдамъ* ***тѣмъ***, *разоумъ* ***тъ***, *пророчьства* ***того***, *врѣда* ***того***, *оукоръ* ***тъ***, *животъ* ***тъ***, *мѣста* ***того***, *имя* ***то***, *камыкъ* ***тъ*** и др. Авторы отмечают: «Употребление постпозитивного члена и особенности в склонении личных имен на **-ии**, **-иꙗ** объединяют прото-

inslav

Различные концепции статуса и функций болгарского определенного артикля подробно рассмотрены в фундаментальной монографии болгарского исследователя И. Куцарова (Куцаров 2007). Работы, регламентирующие правила употребления постпозитивного *-т*, настолько многочисленны и разнообразны, что нет смысла на этом останавливаться в настоящей публикации. Отметим только, что спецификой болгарского артикля в настоящее время является его вариативность и «парадоксальная свобода», которая иногда не поддается объяснениям. Т.В. Цивьян констатирует: «Ориентированность на модель мира, очевидно, и является наиболее сильным организующим началом, подчиняющим своей логике и семантике распределение артиклей в тексте» (Цивьян 1990: 149)[18].

Резюмируя, подчеркнем, что к развитию и становлению болгарского определенного артикля, генетически связанного с праславянским указательным местоимением ***tъ***, привело употребление указательных местоимений в постпозиции в древнеболгарском, влияние греческого языка и постпозитивных артиклей субстрата.

VI. Сходства и различия *Пп-т* в болгарском и русском языках

Ряд сходных черт *Пп-т* в болгарском и севернорусских говорах: генетическое и материальное тождество, положение в постпозиции, наличие всех семантических типов, отраженных в схеме-шкале Н.И. Толстого, сходство конструкций, в которых он употребляется, свидетельствуют о несомненной близости двух рассматриваемых категорий.

Но есть и типологические различия – это, например, наличие в болгарском неопределенного артикля (*еди́н*), который является «факультативным»[19]. Этим, однако, не исчерпывается выражение неопределенности в системе болгарского языка. Распространено мнение, что нулевые формы (т. е. общая форма имени) также несут в себе значение неопределенности (Станков 1984). При обсуждении данного

граф ИСв-73 с памятниками, переведенными в Болгарии в X в. (Толковые пророки, XIII Слов Григория Богослова, Шестоднев Иоанна экзарха), а также с Супрасльским сборником» (Баранкова, Пичхадзе 1990: 465). Й. Курц в своей обстоятельной монографии, посвященной *Пп-т* в славянских языках, приходит к заключению о том, что в старославянском языке категория члена не развита, и указательные местоимения в постпозиции сохраняют свое указательное значение (Kurz 1937–1938: 172).

[18] Ю. Стоянова так пишет об артикле в речи младшего и среднего поколения (школьников и студентов) в Болгарии: «употребляется… налево и направо, без каких-либо указаний на то, к чему он относится» (Стоянова 2000: 105).

[19] По поводу этого сюжета Ю.С. Маслов замечает следующее: «…в болгарском языке нет случаев, в которых неопределенный член был бы абсолютно необходим, в которых неупотребление его воспринималось бы как ошибка. Он всегда остается более или менее факультативным, – в этом его важное отличие от неопределенного артикля западноевропейских языков, строго необходимого в некоторых случаях» (Маслов 1956: 95). В другом месте исследователь указывает на то, что неопределенность может быть специально подчеркнута употреблением «своего рода неопределенного артикля *еди́н*» (Маслов 2017: 93).

inslav

сюжета Е.Ю. Иванова констатирует: «Именно общая форма имени в болгарском наиболее отчетливо противостоит определенной как обращенная не к денотативному, а к сигнификативному аспекту семантики слова. Так, именно в общей форме обычно… выступает существительное в предикативном употреблении: *Стоян е* ***ученик***» (Иванова 2006: 86)[20]. Что касается русского языка, то здесь о возможной функции *один* в значении неопределенного члена упоминается лишь вскользь. В отличие от русского языка, в болгарском возможна постановка определенного артикля в именной группе предиката: *Аз съм соколът*, *що ме ти хвана*, *но се превръщам*; *аз съ наистина момче* ‘Я – [тот самый] сокол, которого ты поймала, но я превращаюсь; на самом деле я – мальчик’ (Маслов 1981: 157)[21]. Определенный артикль также выступает в предикативной именной группе, оформляя суперлативы и лексемы единичности и исключительности: *Танго е единственият танец*, *при който си позволявам да разговарям* [Танго – единственный танец, при котором я позволяю себе разговаривать] (Иванова 2015: 94).

И, наконец, следует сказать о двух типах болгарского определенного артикля – полном и кратком (только для имен мужского рода): мужской род (*-ът*, *-ят*, *-а*, *-я*), женский род (*-та*), средний род (*-то*); множественное число (*-та*, *-те*).

Проведенная нами статистическая обработка материалов позволила вывести коэффициент частотности *Пп-т*: он равен 0,021 в языке Аввакума против 0,41 в болгарском языке. Довольно низкий удельный вес членных форм в языке Аввакума (в 19 раз ниже, чем в болгарском) связан с употреблением члена почти исключительно в народно-разговорном пласте гибридного языка автора (церковнославянский чередуется с «природным» языком). В былинах, записанных А.Ф. Гильфердингом, коэффициент членных форм равен 0,071, т. е. более чем в три раза выше, чем в языке Аввакума. Приведенные цифры вполне объяснимы: артикль в болгарском языке – облигаторная категория, часто связанная с его механическим употреблением (Иорданиди 1978: 184).

* * *

Итак, наличие сходств между болгарским артиклем и членом в русском диалектном языке дает возможность восстановить процесс семантической эволюции указательного местоимения **tъ*, происходивший в обоих языках независимо друг от друга и приведший к образованию новой грамматической категории – определенного артикля. Закреплению болгарского артикля способствовало, несомненно, влияние языков балканского языкового союза. Подчеркнем, что *Пп-т* в языке Аввакума

[20] Неопределенный артикль *еди́н* обычно не употребляется в реме именной группы таксономических предложений. Но иногда появляется в реме биноминативных предложений, для создания высказываний со значением уподобления или классификации: *Всеки край е* ***едно*** *ново начало* (Иванова 2006: 89).

[21] Согласно Е.Ю. Ивановой, именная часть в данном случае является «определенно-референтной» (Иванова 2015: 90).

inslav

выступает в функции, приближающейся по своему значению к артиклю. Именно так можно квалифицировать эту категорию для северных русских говоров XVII в. Но, претерпев известные изменения морфологического (потеря склонения) и функционального плана, связанного с внутренними устремлениями системы языка, *Пп-т* начинает широко употребляться в нейтральной форме с различными частями речи, включая глаголы и наречные слова, и остается в амплуа анафоро-эмфатической частицы на большей части русской диалектной территории (за исключением некоторых северо-восточных говоров, как об этом уже говорилось выше).

Источники и литература

Аванесов 1949 – Аванесов *Р.И.* Очерки русской диалектологии. М., 1949. Ч. 1.

Аввакум 1934 – Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. М., 1934.

Аввакум 1963 – Робинсон *А.Н.* Жизнеописания протопопа Аввакума и Епифания. М., 1963.

Алексиев 1931 – *Алексиев Н.* Разложкият говор // Македонски преглед. София, 1931. Т. 6. Кн. 3.

Балли 1955 – *Балли Ш.* Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 1955.

Баранкова, Пичхадзе 1990 – *Баранкова Г.С., Пичхадзе А.А.* О некоторых языковых особенностях протографа Изборника Святослава 1073 г. // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1990. Т. 49. № 5. С. 459–466.

Бернштейн 2005 – *Бернштейн С.Б.* Сравнительная грамматика славянских языков. М., 2005.

Богородицкий 1935 – *Богородицкий Л.А.* Общий курс русской грамматики. М.; Л., 1935.

Божков 1964 – *Божков Р.* Двойната членна форма в трънския говор // Известия на Института за български език. София, 1964. Кн. 11. С. 423–426.

Будде 1892 – *Будде Е.Ф.* К диалектологии великорусских наречий. Варшава, 1892.

Букринская и др. 1994 – *Букринская И.А.*, *Голубева Н.Л.*, *Кармакова О.Е.*, *Николаев С.Л.* и др. Язык русской деревни. Школьный диалектологический атлас. М., 1994.

Булаховский 1937 – *Булаховский Л.А.* Исторический комментарий к литературному русскому языку. Харьков; Киев, 1937.

Васильев 1903 – *Васильев Л.Л.* Язык беломорских былин // Известия ОРЯС. СПб., 1903. Т. 7. Кн. 4. С. 9–42.

Виноградов 1938 – *Виноградов В.В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв. М., 1938.

Гильфердинг 1948 – Онежские былины, записанные А. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1948. Т. 1–3.

Грандилевский 1907 – Историческая справка о крестьянском говоре на родине М.В. Ломоносова // Сборник ОРЯС. СПб., 1907. Т. 73. Кн. 1. С. 65–75.

Гринкова 1925 – *Гринкова Н.П.* Очерки по русской диалектологии // Известия русского языка и словесности. Петроград, 1925. Т. XXX. С. 226–267.

Гълъбов 1962 – *Гълъбов И.* Прблемътъ за члена в български и в румънски език. София, 1962.

Даль 1956 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 4. С. 408.

ДАРЯ 2000 – Диалектологический атлас русского языка. М., 2000. Вып. 3. Ч. 2.

Демидов 2011 – *Демидов Д.Г.* Артиклевая и анафорическая функция русского указательного местоимения в историко-типологическом аспекте // Вестник СПбГУ. Сер. 9. Вып. 2. СПб., 2011. С. 104–110.

inslav

Евгеньева 1944 – *Евгеньева А.П.* Язык былин в записях XVII в. // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1944. Т. III. Вып. 4. С. 163–170.

Зализняк 2008 – *Зализняк А.А.* Древнерусские энклитики. М., 2008.

Иванов 1898 – *Иванов Вл.* Об употреблении члена в сочинениях протопопа Аввакума // Русский филологический вестник. Варшава, 1898. Т. XXXIX.

Иванова 2006 – *Иванова Е.Ю.* Артиклевая маркированность предикативной именной группы в болгарском предложении: грамматика и семантика // Славяноведение. 2006. № 1. С. 86–91.

Иванова 2015 – *Иванова Е.Ю.* Артиклевая система болгарского языка в работах Ю.С. Маслова и в современных концепциях // Вестник СПбГУ. 2015. Сер. 9. Вып. 3. С. 84–97.

Изборник Святослава 1073 – Изборник Святослава 1073 г. (ГИМ, Син. 1043).

Иорданиди 1973 – *Иорданиди С.И.* Основа выделения определенного артикля и семантика постпозитивного *-т* в языке былин. Тбилиси, 1973.

Иорданиди 1978 – *Иорданиди С.И.* Из наблюдений над употреблением постпозитивного *-т* в русском языке XVII в. (на материале языка Аввакума) // Исследования по исторической морфологии русского языка / отв. ред. Р.И. Аванесов. М., 1978. С. 168–184.

Иорданиди 2013 – *Иорданиди С.И.* Был ли артикль в истории русского языка? // Travaux de slavistique Université d'Aix. Marseille, 2013. P. 21–36.

Касаткина 2007 – *Касаткина Р.Ф.* Псевдоартикль и предартикль в севернорусских говорах // Slavica Helsingensia. Debrecen, 2007. V. 32. P. 101–110.

Касаткина 2010 – *Касаткина Р.Ф.* Специфика севернорусского наречия – субстратная или генетическая? // Вопросы языкознания. 2010. № 5. С. 3–10.

Кодухов 1954 – *Кодухов В.И.* К вопросу о «постпозитивном члене» в русском языке // Ученые зап. ЛГПИ. Кафедра русского языка. Л., 1954. Т. 92.

Кузнецов 1959 – *Кузнецов П.С.* Историческая грамматика русского языка. М., 1959.

Куцаров 2007 – *Куцаров И.* Теоретична граматика. Пловдив, 2007.

Малаховский 1947 – *Малаховский В.А.* Итоги II диалектологической экспедиции (1940 г.) // Ученые записки Куйбыш. гос. пед. института. 1947. Т. 8. С. 177–181.

Маслов 1956 – *Маслов Ю.С.* Очерк болгарской грамматики. М., 1956.

Маслов 1981 – *Маслов Ю.С.* Грамматика болгарского языка. М., 1981.

Маслов 1987 – *Маслов Ю.С.* Введение в языкознание. М., 1987.

Маслов 2017 – *Маслов Ю.С.* Болгарский язык // Языки мира. Славянские языки. СПб., 2017. С. 76–114.

Миклошич 1886 – *Миклошич Ф.* Сравнительная морфология славянских языков. М., 1886. Т. 3.

Милетич 1901 – *Милетич Л.* Членът в българския и в руския език // Сборник за народни умотворения, наука и книжина. София, 1901. Кн. 18.

Милетич 1933 – *Милетич Л.* Към историята на тройния член в българския език // Български прегледъ. София, 1933. Т. 2. Кн. 1.

Мирчев 1953 – *Мирчев К.* Кога възниква членната форма в българския език // Български език. София, 1953. Кн. 3. С. 45–50.

Николаева 1985 – *Николаева Т.М.* Функции частиц в высказывании (на материале славянских языков). М., 1985.

Падучева 1985 – *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотнесенность с действительностью: Референциальные аспекты семантики местоимений. М., 1985.

Пиотровский 1959 – *Пиотровский Р.Г.* О сравнительной хронологии постпозиции определенного артикля в так называемых балканских языках // Вопросы славянского языкознания. М., 1959. Вып. 4. С. 8–20.

Пропп 1954 – *Пропп В.Я.* Язык былин как средство художественной изобразительности // Уч. зап. Ленингр. гос. университета. 1954. Т. 20. № 173. С. 375–403.

inslav

Рыбников 1910 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. М., 1910. Т. 1–3.

Селищев 1939 – *Селищев А.М.* О языке современной деревни. Труды МИИФЛ., 1939, Т. V. 316 с.

Селищев 1931 – *Селищев А.М.* Говоры области Скопья // Македонски преглед. София, 1931. Т. 7. Кн. 1. С. 33–82.

Селищев 1941 – *Селищев А.М.* Славянское языкознание. Западно-славянские языки. М., 1941. Т. 1.

Сепир 1934 – *Сепир Э.* Язык. М., 1934.

Серебренников 1946 – *Серебренников Б.А.* Общие вопросы теорий артикля и семантика употреблений артикля в древнегреческом языке. Канд. дисс. М., 1946.

Скрипка 2022 – *Скрипка В.К.* Функционирование местоимения *тъ* (*тотъ*) в деловой письменности XIV–XV вв. // Litera. 2022. № 6. С. 56–65.

Соболевский 2004 – *Соболевский А.И.* Лекции по истории русского языка // Соболевский А.И. Труды по истории русского языка. М., 2004. Т. 1. С. 1–286.

Станков 1984 – *Станков В.* За категорията неопределеност на имената в българския език // Български език. 1984. Кн. 3. С. 195–205.

Стоянова 2000 – *Стоянова Ю.* Върху онтогенезата на категорията «определеност» в съвременния български книжовен език // Едно поколение български езиковеди. София, 2000. С. 99–107.

Толстой 1957 – *Толстой Н.И.* Значение кратких и полных форм прилагательных в старославянском языке (на материале евангельских кодексов) // Вопросы славянского языкознания. М., 1957. Вып. 2. С. 43–122.

Толстой 1962 – *Толстой Н.И.* Опыт типологической характеристики славянского члена-артикля // Всесоюзная конференция по славянской филологии. Тезисы докладов. Л., 1962. С. 125–126.

Толстой 1973 – *Толстой Н.И.* Из наблюдений над членом-артиклем и указательным местоимением в южнославянских диалектах // Симпозиум по грамматической типологии современных славянских языков. Предварительные материалы. М., 1973. С. 56–57.

Трубецкой 1987 – *Трубецкой Н.С.* Отношение между *определяемым*, *определением* и *определенностью* // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 37–43.

Трубинский 1970 – *Трубинский В.И.* Об участии постпозитивной частицы **то** в построении сложного предложения (по материалам пинежских говоров) // Севернорусские говоры. Л., 1970. Вып. 1. С. 48–66.

Халанский 1901 – *Халанский М.Г.* О члене в русском языке // Известия Отделения русского языка и словесности ОРЯС. 1901. Т. VI. Кн. 3. С. 127–169.

Цивьян 1990 – *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Черных 1944 – *Черных П.Я.* Говор села Григорова Лысковского района Горьковской области // Учен. зап. Ярославского пед. института. 1944. Т. 6. С. 77–92.

Чичагов 1939 – *Чичагов В.Н.* Членные формы в русском и болгарском языке. Канд. дисс. М., 1939.

Шахматов 1941 – *Шахматов А.А.* Синтаксис русского языка. Л., 1941.

Штокмар 1952 – *Штокмар М.П.* Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.

Элсберг 1967 – *Элсберг И.Я.* Значение и употребление постпозитивных указательных местоимений *тъ* (*тотъ*) в русском литературном языке XII–XVII вв. // Ученые зап. Латв. госуд. унив. Вопросы грамматики и стилистики. Рига, 1967. Т. 83. С. 33–47.

inslav

Benacchio, Renzi 1987 – *Benacchio R.*, *Renzi L.* Clitici slavi e romani. Padova, 1987.

Christophersen 1939 – *Christophersen P.* The Articls. A study of Theory and Use in English. London, 1939.

Determinatezza 1995 – Determinatezza e indeterminatzza nelle lingve slave // Atti del Convegno svoltosi a Firenze 26–28 ottobre. Padova, 1995.

Gramatyka 1923 – Gramatyka języka polskiego. Krakow, 1923.

Guillaume 1919 – *Guillaume G.* Le problème de l'article et sa solution dans la langue française. Paris, 1919.

Kurz 1937–1938 – *Kurz J.* K otázce členu v jazycích slovanských ze zvláštním zřetelem k staroslověnštině // Byzantinoslavica. Praha, 1937–1938. T. 7–8. S. 212–340; 172–228.

Lindstedt 2000 – *Lindstedt J.* Linguistic Balkanization: contact-induced change by mutual Reinforcement // D.G. Gilbers et al. (eds.) Languges in Contact (Studies and General Linguistics, vol. 28). Amsterdam, 2000. P. 231–246.

Maretić 1889 – *Maretić T.* Gramatika i slavistika hrvatskoga ili srpskoga književnog jezika. Zagreb, 1889.

Mathesius 1947 – *Mathesius V.* Přívlastkové *ten*, *ta*, *to* v hovorové češtině. // Čeština a obecný jazykozpyt. Praha, 1947.

Zubatý 1917 – *Zubatý J.* Ten // Naše řeč. Praha, 1917. 1. S. 12–14.

Wissemann 1938 – *Wissermann H.* Die Syntax der nominalen Determination im Großrussischen. Berlin, 1938.

inslav

В. Б. Колосова
(Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург)

Русские диалектные названия кипрея узколистного (*Epilobium angustifolium* L.): этнолингвистика и лингвогеография*

Введение. Статья посвящена анализу русских диалектных названий растения кипрей узколистный, известного также как иван-чай и копорский чай. Он принадлежит к семейству кипрейных (Onagraceae) и в ботанической номенклатуре разных лет именуется *Chamaenerion angustifolium* (L.) Scop., *Chamerion angustifolium* (L.) Holub и *Epilobium angustifolium* L., а также еще рядом синонимов. Это многолетнее травянистое растение до 150 см высотой, с толстым ползучим корневищем и кистью цветов лилового оттенка, растущее во всем Северном полушарии.

В последнее время иван-чай интенсивно продвигается в качестве отечественного аналога черного чая. При этом он позиционируется как исконно российский напиток, нередко со ссылками на многовековую историю потребления и стилизованные фольклорные тексты, хотя в действительности растение в этой функции начало использоваться сравнительно недавно, причем сначала как фальсификат дорогостоящего китайского чая, а затем и как его суррогат (Надсон 1918; Садовский, Соколов 2017). Кипрей интенсивно исследовался с точки зрения биохимических свойств, а также возможного медицинского применения (Hiermann et al. 1986; Vitalone, Allkanjari 2018; Даньшин, Корсун 2011). Несколько русских диалектных фитонимов кипрея рассматривались в этимологическом аспекте (Меркулова 1967: 128–131). Однако комплексное изучение народных названий этого растения с выявлением признаков номинации и мотивационных моделей проводилось только на материале ряда финно-угорских языков (Бродский 2018).

Метод. Поиск фитонимов производился методом сплошной выборки из СРНГ и ряда региональных диалектных словарей по ключевым словам *кипрей*, *иван-чай*, *копорка* и приведенным выше латинским названиям. Затем каждый найденный фитоним (как из заголовочной части словарной статьи, так и из иллюстраций) заносился в таблицу Excel с указанием следующих данных: лексема, определение в источнике, латинское название в источнике (при наличии), словарная иллюстрация (при наличии), географическая помета, источник, функция, мотивация. Для более равномерного распределения информации с точки зрения лингвогеографии в тех случаях, когда это позволяли данные, сочетание «фитоним + денотат» считалось за единицу анализа при фиксации в отдельной

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.12

* Статья написана в рамках плановой темы ИЛИ РАН «Русская диалектная лексикография и лингвогеография».

inslav

губернии / области или уезде / районе. Если один и тот же фитоним был зафиксирован в нескольких районах одной области, эти данные заносились в отдельные строки. Если же фитоним имеет географическую помету в виде конкретного населенного пункта, в таблицу заносились данные с точностью до района. Две и более фиксаций в одном и том же районе принимались за одну единицу анализа, а дублирующие друг друга строки (в разных статьях одного словаря или в разных словарях) удалялись. В итоге было заполнено 392 строки.

Ограничения метода и критика источников. Поскольку диалектные словари не являются полными (за немногими исключениями), они не дают представления о распространенности литературного названия растения, что искажает картину географического распределения фитонимов. Выразительный ряд названий представлен в словаре В.И. Даля, при этом ни одно из них не имеет географической пометы. В одном из словарей лексема *петушки* с определением ‘иван-чай’ сопровождается иллюстрацией: «Листочки его – как у крапивы, да не жгутся. А цветочки – желтые с фиолетовым бывают, а то и просто белые» (Кандалакш. Мурман.) (СРГКСО 4: 494). Очевидно, что речь идет о марьяннике дубравном *Melampyrum nemorosum* L., известном как иван-да-марья. Часть лексем отнесена к фитонимам по ошибке. Яркими примерами являются *игеман* (СРНГ 12: 61) и *игрица* (БТСДК: 196). Оба слова взяты из словаря Миртова, из раздела дополнений, где они находятся сразу за лексемой *иван-трава* и были механически отнесены составителями к названиям кипрея (Миртов 1929: 383).

В статье диалектные названия сгруппированы по признакам, которые послужили основой номинации, – в тех случаях, когда их удалось определить. Начнем с признаков, относящихся к внешнему виду растения.

Цвет. Этот признак отразился в наименованиях *аленький цветок* (Остр. Пск.) (ПОС 1: 58), *алые цветы* (Лешук. Арх.) (АОС 1: 11), довольно длинный ряд образований с корнем *красн-*: *краснобыльник* (Кадн. Волог., Волог., Сев.-Двин.) (СРНГ 15: 180), *красноголовик* (Вил. Арх., Никол. Волог., Волог., Подосин. Киров., Вят.) (СГРС 6: 137; СРНГ 15: 181; ОСВГ 5: 117) и под., а также *розовая форма* (Плесец. Арх.) (СРГКСО 6: 686), *розовый цвет* (Любыт. Новг.), *розовый чай* (Солец. Новг.) (НОС 2010: 1261, 1267), *розоцветка* (Вилк. Одесск.) (СРГО 2: 148). Интересно, что в фитонимах отражено гораздо меньше оттенков, чем в словарных иллюстрациях, где кипрей может быть назван *али́ловым* (Сол. Перм.) (СПГ 1: 9), розовым (Устюж. Волог.) (СГРС 1: 26), (Онеж. Арх.) (АОС 11: 159), (Юрлин. КПАО) (СРГКПАО 2006: 340–341), (В.-Кет., Бакч. Том.) (Арьянова 2010–2011: 83, 215), сиреневым (Кишерт. Перм.) (СРГЮП 1: 384), (Том. Том.) (Арьянова 2010–2011: 131), малиновым или ярким малиновым (Сафон., Духовщ. Смол.) (ССГ 10: 35), (Крапив. Кемер.) (Арьянова 2010–2011: 84), желтым (Новосиб.) (СРНГ 39: 327–328), красным (Медв. Карел.), розовым (Плес. Арх.) (СРГКСО 6: 175, 686), (Гряз. Волог.) (СГРС 4: 297), голубеньким (Сол. Перм.) (СПГ 1: 444), сиреневым (Н.-Тавд.

inslav

Тюмен.) (СРГСУД: 56), алым (В.-Тоем. Арх.) (АОС 1: 301), (Остр. Пск.) (ПОС 1: 58), (Вытег. Волог.) (СГРС 3: 103), красноватым (Том. Том.) (СССГ: 370), красно-розовым (Челяб.) (Коновалова 2000: 95), синеватым (Яшк. Кемер.) и синим (Том., Чаин. Том.) (Арьянова 2010–2011: 118, 131).

Интересны следующие цитаты: «Вот с белыми-то цветочками – то мужская, а с розовыми – женская» (Ильин. Перм.) (СПГ 1: 180); «Конёвник [полынь-чернобыльник] – коричневая дудка, иван-чай у нас белым цветёт»; «У него листья такие своеобразные, и наверху у него метёлочки, беленьким цветёт» (Том. Том.) (Арьянова 2010–2011: 67, 131). Не вполне ясно, идет ли речь только о кипрее узколистном, который изредка может иметь и белые цветки, или же о таволге, которая в ряде районов вторичного заселения также может именоваться иван-чаем.

Предположительно к этой группе можно отнести фитонимы *дятельник* (Ряз.), *петушковы яблоки* (Арх.) (Анненков 1878: 132, 133) и *пятушок* (Медв. Карел.) (СРГКСО 5: 384) – если допустить, что цвет лепестков сравнивается с цветом оперения соответствующих птиц.

Размер. Фитоним *коневник* (вар. *конёвник*) отражает, судя по всему, большой размер растения: «Или по высоте назвали, или кони любили, не знаю» (Зырян. Том.) (МДС 1: 162), хотя возможна и другая мотивация: «В сено его заготавливают, а скотина никакая его не ест, только лошадям. Потому что он грубый, жевать его трудно. Вот поэтому конёвник» (Том. Том.) (Арьянова 1: 119). Эти названия (всего 12 фиксаций) отмечены исключительно в восточной части страны – Томской и Кемеровской областях, Красноярском крае, Среднем Приобье (Анненков 1878: 132; Арьянова 2010–2011: 190; Богословская 2000: 79; МДС 1: 162; МССГ 1: 219; СРГЦРКК 2: 213; СРНГ 14: 250). В Среднем Приобье также зафиксированы фитонимы *конник*, *конняк*, *коньяк*, *коняк* (Арьянова 1: 119).

Общий внешний вид. Эмоциональная оценка растения отражена в фитонимах *красуля* (Смол. Смол.) (ССГ 5: 102), *красульник* (Тарн., Верх. Волог.) (СВГ 3: 122), (Пест. Новг.) (НОС 2010: 453), *дивья краса* (Междуреч. Волог.) (СГРС 4: 155), *красулька* (Иркут.) (СРНГ 15: 201). Отчасти такую оценку подтверждают словарные иллюстрации: «У гормяги красивые красные цветы» (Бел. Волог.) (СГРС 3: 106); «Чай-иванушко растет, баские цветы» (Череп. Волог.) (СРГКСО 6: 752), «Трава до метру, цветочки у ней такие красно-розовые, миленькие такие» (Челяб.) (Коновалова 2000: 95), а также ряд болгарских и македонских рефлексов прасл. **kyrgъ* со значениями ‘нарядный’, ‘красивый’, ‘пригожий’, ‘миловидный’, ‘опрятный’, ‘прекрасный’, ‘красавица’ (ЭССЯ 13: 267), хотя возможны и противоположные оценки: «Бутыла росьсьвела, иш сколь цветоцьки-то не баски» (Вил. Арх.) (АОС 1: 260).

С одной стороны, такая этимология позволяет отнести к названиям «красивого» растения и русские диалектные *кипер* (Анненков 1858: 40; Даль б.м.), *кипреина* (Красновишер. Перм.) (Акчим 2: 43), *кипрей*(*ник*) и *кипрёйник* (практически повсеместно; для экономии места отметим лишь области: Волгогр., Волог., Вят, Иркут.,

inslav

Камч., Кемер., Костром., Краснояр., Нижег., Новг., Перм., Свердл., Твер., Читин.) (Анненков 1858: 40, 1878: 132; Арьянова 2010–2011: 84, 131, 190; Даль 2: 271; ДСНО 2: 50; Коновалова 2000: 95; НОС 2010: 1192; СВГ 3: 57; СГРС 5: 140; СГРСБС 3: 121, 5: 224, 19: 388, 20: 175; Селигер 3: 13; СДГВО 2011: 160; СЦСРЯ 2: 172; СПГ 1: 9; СРГЦРКК 2: 213; СРГЮП 1: 384; СРНГ 18: 201, 25: 166, 34: 191), а также *кипрень* (Кишерт. Перм.) (СРГЮП 1: 384), *киприя* (Хвойн. Новг.) (НОС 2010: 383), *кипряж* (Верхотур. Свердл.) (СРГСУ 2: 25), *купрей* (Аскульск. Куйбыш.) (СРНГ 16: 104; тж. Анненков 1878: 132 и Даль 2: 160 (б.м.)) и *кыпрель* (Солотч. Ряз.) (СРНГ 16: 202). С другой – прилагательное **kuprъ*(*jь*) является производным от глагола **kupěti* (ЭССЯ 13: 267). В.А. Меркулова приводит мнение Ф. Славского, согласно которому название «возникло из-за опушенных семянок, высыпающихся (“кипящих”) из семенной коробки» (Меркулова 1967: 128). Сама же она выдвигает версию о дополнительном значении ‘пахнуть’ у глагола *кипеть* (там же). Первое мнение может быть (с разной степенью достоверности) поддержано такими лексемами, как *пуховник* (Приаргун.), *пущник* (Нижег.), *шелковица* (Петерб.), *щелкунец* (б.м.) (Анненков 1878: 133).

Локус. В данной группе названий прежде всего отметим ряд *копорка* (Елов. Перм.) (СПГ 1: 414), *копорская трава* (Даль 2: 109), *копорский чай* (Стар. Новг.) (НОС 2010: 392), (Перм.) (Анненков 1858: 40), мотивированный производством поддельного чая, который подмешивался к китайскому, в с. Копорье Санкт-Петербургской губернии (хотя фальсификаты производились и в других регионах, в фитонимии это не отразилось). Поскольку кипрей растет практически везде, в говорах разных географических зон отмечены разные биогеоценозы: *лесной скрыпий* (Вят.), *степник* (Арх.) (Анненков 1878: 133). С опорой на данные этимологии можно утверждать, что такой локус произрастания, как болотистые, топкие места, мотивировал названия *багула*, *богула* (Вельск., Верхнетоем. Арх., Арх.) (АОС 1: 28), *баговник* (Устюж. Волог.) (СГРС 1: 26), восходящие к прасл. **bagnъ* и родственные более известному *багульник* (ЭССЯ 1: 127). Можно с осторожностью отнести к этой же группе *бабольник*: «Бабольник, как бурьян, по мокрым местам растёт» (Бел. Волог.) (СГРС 1: 23), а также *балник* (Костром.) (Анненков 1878: 132) и *бутыла* (АОС 1: 260). Все эти фитонимы относятся к региону Русского Севера. Способность кипрея первым заселять пожарища и пустыри отражена в лексическом ряде *пустодом* (Нерехт. Костром.) (СРНГ 33: 146), *огнёвник* (Кирил. Волог.) (СВГ 6: 21), *пожарник* (Большесельск., Данил. Яросл.) (ЯОС 8: 41), *сполох* (Медв. Карел.) (СРГКСО 6: 264). Последние три фитонима, впрочем, могут быть одновременно мотивированы и цветом, так как яркие скопления иван-чая резко выделяются в пейзаже и хорошо видны издалека: «Ето называется сполох, цветет красным, много, как пожар» (Медв. Карел.) (СРГКСО 6: 264).

Липкость цветков мотивировала названия *смолка трава* (б.м.) (Анненков 1878: 133), *смолюха*: «Смолюха трава, липкая, красная, а по-городскому иван-чаем зовут» (Медв. Карел.) (СРГКСО 6: 175).

inslav

Можно предположить, что **время** цветения (или сбора) растения отражено в фитонимах *богородицына трава* (Олон.) (Анненков 1878: 132), *иванов кипрейник* (Перм.) (Анненков 1858: 40), *ивановская трава* (Олон., Усть-Цилем. Коми) (Анненков 1878: 132; ФСРГНП), *иван-трава* (Аксайск., Зерноград. Рост.) (БТСДК: 194), (Дон.) (Номикосов 1884: 172), (Большесосн. Перм.) (ФСПГ: 373), (Олон.) (Анненков 1878: 132), (Урюп. Волгогр.) (СДГВО 2011: 214), *иван-цветник* (Очерск. Перм.) (СПГ 1: 337), *троичок* (Арх., Курск., Нижег., Олон.) (СРНГ 45: 117).

Об имени ***Иван*** именно как составной части относящихся к кипрею фитонимов достоверно известно немногое. Как пишет В.А. Меркулова, «по А. Соболевскому, имя *Иван* распространяется в России с XIV в. и приобретает большую популярность. Значительное число растений получает названия, связанные с этим именем: *иван-да-марья*; укр. *иван-зилля* ‘синий зверобой’, *иванок* ‘зверобой’, *иванчик* ‘подмаренник’… *иван-трава* ‘Epilobium angustifolium’ (дон. Мирт., 383). Растение было названо *чаем* потому, что его обычно заваривают вместо чая [ср. *дикий чай* ‘Epilobium angustifolium’ (яросл. Якуш., 44)], но почему оно было названо *ивановым чаем*, сказать трудно. М. Фасмер считает, что растение назвали так потому, что из него готовили русский чай, но он же не исключает возможности связи с топонимом *Иван-город*. Несмотря на то, что само название возникло в русском языке довольно поздно, структура его очень архаична. Возможно, что первоначально слово имело форму **ивань-чай*, с позднейшим отвердением *н*» (Меркулова 1967: 130).

Рассмотрим сначала фитонимы с компонентом *Иван* и производными от него. Даже среди названий только одного интересующего нас растения – кипрея узколистного – их намного больше, чем привела В.А. Меркулова для рандомного ряда растений, что говорит о действительно большой популярности подобных названий и (немного меньшей) вышеупомянутой модели: *ванька* (Кирил. Волог.) (СРГКСО 1: 161), *ванька болотный* (Верхнекет. Том.) (ФСРГС: 22), *ванька-ванюшник* (Богучанск. Краснояр.) (СГРСБС 5: 224), *ванька-встанька* (Воскр. Нижег.) (ДСНО 2: 50), *ванька-танька* (Прионеж. КАССР) (СРГКСО 1: 161), *ванька-чай* (Вельск. Арх.) (АОС 1: 301), (Буйск., Чухл. Костром.) (Ганцовская 2013: 43), (Богдан., Бутк., Турин. Свердл.) (СРГСУД: 56), (Чердын. Перм.) (СРГСПК 1: 187), *ванькин чай* (Балахн., Чкал. Нижег.) (ДСНО 2: 50), (Верхнетоем., Вельск. Арх.) (АОС 1: 301), (Гряз. Волог.) (СГРС 2: 19), *ванюшка* (Коверн. Нижег.) (ДСНО 2: 50), (Онеж. Арх.) (АОС 1: 301), (Харов., Шексн. Волог.) (СВГ 11: 169, СРГКСО 1: 161), *ванюшко-иванушко* (Городец. Нижег.) (ДСНО 2: 50), *иван корень* (Кишерт., Большесосн. Перм.) (СРГЮП 1: 384), *иван кочкин* (Асинов. Том.) (СРНГ 12: 54), *иван-голова* (Большесоснов. Перм.) (СРГЮП 1: 339), *иванов кипрейник* (Перм.) (Анненков 1858: 40), *ивановская трава* (Олон.) (Анненков 1878: 132), (Усть-Цилем. Коми) (ФСРГНП), *иванов-чай* (б.м.) (Анненков 1858: 40), *иван-трава* (Олон.) (Анненков 1878: 132), (Большесоснов. Перм.) (ФСПГ: 373), (Дон.) (Номикосов 1884: 172), (Зерноград. Рост.) (БТСДК: 194), (Урюп. Волгогр.) (СДГВО 2011: 214), *иван-травник* (Амур.) (ФСРГС: 85), *иванушка/о* (Междуреч., Шексн., Гряз. Волог.) (СГРС 4: 297), *иван-цветник* (Очерск. Перм.) (СПГ 1: 337), *иваньская*

inslav

трава (Усть-Цилем. Коми) (ФСРГНП) и, наконец, *иван-чай*, имеющий 37 фиксаций как в европейской части России, так и на Урале и в Сибири.

Звук. Кипрей – одно из немногих растений, в названиях которого отражен признак звука. Данная мотивация эксплицитно выражена в словарной иллюстрации: «А как станиш яго у руках терть, ён скрипить» (Сафон. Смол.) (ССГ 10: 35). Модель достаточно вариативна: *скрипень* (Калуж., Ряз.), *скрыпень* (Пск., Смол., Тамб.) (Анненков 1878: 133), *скрипник* (Глинк., Дорогоб., Духовщ., Ельн., Ершич., Починк. Смол.) (ССГ 10: 35), *скрыпняк* (Андреап., Пеновск., Тороп. Твер.) (Селигер 7: 99) и целый ряд других вариантов (всего 20 лексем, 44 строки). К ней же предположительно можно отнести (скорее всего, искаженные) *храповник* (Костром., Кадыйск. Костром.) (Ганцовская 2018 (2): 188), *хрепяльник* (б.м.), *хрипняк* (Осташк. Твер.), *хрыпняк* (Петерб.) (Анненков 1878: 133), а также *скрипт* (Калуж.) и *спрыг* (Олон.) (Анненков 1878: 133).

Заимствования. В ряде северо-западных районов отмечен довольно длинный ряд заимствований из прибалтийско-финских языков. Как считает С.А. Мызников, основываясь на кар. *horma*, люд. *horm*, *hormhein*, вепс. *hormgit* и на широкой географии фиксации (Мызников 2003: 75), первоначально был заимствован вариант *горма* (Вытегор. Волог., Беломор., Кондоп., Медв., Прионеж., Пудож., Сегеж. Карел., Лодейноп., Подпорож., Тихв. Ленингр., Кандалакш. Мурман., Лодейноп., Олон., Петрозав., Повен. Олон., Поморье) (Куликовский 1898: 16; Меркурьев 1979: 35; СРГКСО 1: 372; Мосеев 2005: 54; Мызников 2003: 74; Мызников 2010: 76). Остальные варианты (видимо, результаты искажения вследствие неясной внутренней формы) зафиксированы не более чем в трех районах каждый, обычно же в одном: *борма трава* (Повен. Олон.) (Анненков 1878: 398), *горда* (Вытегор. Волог.) (СГРС 3: 103), *гормага* (Подпорож. Ленингр.) (Мызников 2003: 74), *гормяга* (Бел. Волог.) (СГРС 3: 76), *горша* (Олон.) (Куликовский 1898: 16), *горшага* (Подпорож. Ленингр.) (СРГКСО 1: 377), *лорша* (Олон.) (СРНГ 17: 149), *ромжа*(*к*) (Вытегор. Волог., Пудож. Карел., Подпорож. Ленингр.) (Мызников 2003: 113), *форма* (Онеж., Плесец. Арх., Харов. Волог., Каргоп. Олон.) (Куликовский 1898: 127; СРГКСО 6: 686; СРНГ 49: 142), *ховра* (Онеж. Арх.) (Мызников 2010: 462).

Другие растения. Среди названий кипрея велика доля таких, которые отсылают к другим растениям: *василёк* (Дон.) (СРНГ 4: 64), *василис*(*т*)*ник* (Котл. Арх.) (АОС 1: 310), *девятильник* (В-Уст. Волог.) (СГРС 4: 136), *дикая конопля* (б.м.), *дикая фиалка* (Смол.), *полевой шалфей* (Моск.), *полевые васильки* (Казан.), *пырей* (Костром.), *ревенка* (Калуж.), *смолка трава* (б.м.), *плакун* (Арх., Курск., Нижег., Олон., Перм.) (Анненков 1878: 132, 133), *куриная слепота* (Вожег. Волог.) (СВГ 10: 49), *осинник*, *папорник* (Осташк., Андреап. Твер.) (Селигер 4: 256, 323), *сирень* (Кондоп. Карел.) (СРГКСО 6: 96). Список довольно велик, и не всегда возможно определить признаки, по которым сравнивается та или иная пара растений, если это

inslav

не указано эксплицитно в словарной иллюстрации: «Смолюха трава, липкая, красная, а по-городскому иван-чаем зовут» (Медв. Карел.) (СРГКСО 6: 175). В случае фитонимов *василёк*, *дикая фиалка*, *полевой шалфей*, *полевые васильки*, *сирень* можно предположить перенос названия по признаку цвета. Название *дикая конопля* позволяет высказать предположение, что в прошлом волокна кипрея могли использовать для изготовления пряжи (ср. луж. *hórski leńč* (Анненков 1878: 132)).

Пожалуй, сомнений не вызывает только группа названий, являющихся переносом по форме листьев: *верба-трава* (б.м., с пометой «с пол.»), *ива трава*, *ивовая трава* (б.м.) (Анненков 1878: 132), *пача* (при *пача* ‘ива’) (Усть-Цилем. Коми) (СРГНП 2: 17). Та же модель наблюдается и в ряде других языков: укр. *ницалоза* (Черниг.): «вероятно, вследствие того, что эта трава наз. ивовой травой», чеш. *wrbowka*, луж. *wjeŕbka*, нем. *Französische Weide*, англ. *french willow*, *persian willow*, *willow herb* (Анненков 1878: 133), укр. диал. *вербівка* (Кобів 2004: 171), болг. диал. *върбовка*, чеш. *vrbka*, хорв. *vrbovka* (Ахтаров 1939: 158), пол. *wierzbówka*, чеш. диал. *vrbice*, *vrbina*, словац. *vŕbka* (Machek 1954: 150). Этот ряд позволяет выдвинуть осторожное предположение, что название *иван-чай* могло сформироваться на основе фитонима типа *ива трава* через промежуточную форму *ива-чай*.

Вероятно, очередные листья с очень короткими черешками послужили сравнением общей формы кипрея с елью: *ёлка* / *ёлки*, *ёлочка* / *ёлочки*, *елушка*, *елушник*. Все фитонимы зафиксированы исключительно в Архангельской области – Пинежском, Приморском, Коношском и Лешуковском (Анненков 1878: 132; АОС 13: 47, 100, 105, 107, 108). Прямая, ровная форма наряду с большими размерами стала основанием для названий *копыл трава* (Приаргун., Вост.-Сиб.) (Анненков 1878: 132), *копылок* (Зелен. Урал.) (Малеча 2: 236), *плётка* (Лодейноп. Ленингр.) (СРГКСО 4: 543).

Употребление в качестве напитка. Как уже упоминалось, кипрей узколистный не первый век служит сырьем для изготовления напитка, заменяющего китайский чай, – сначала как фальсификат, затем, в годы Гражданской и Отечественной войны, перестройки – как суррогат, наконец – в наши дни – как разновидность травяного чая, что и отразилось в фитонимии: *чайное дерево* (Пинеж. Арх.) (АОС 11: 63), *чай-иванушко* (Череп. Волог.) (СРГКСО 6: 752), *чай-иван* (Твер.) (Анненков 1878: 132), *чай-ваня* (Юрлин. КПАО) (СРГКПАО 2006: 340), *чайник* (СРГСУД: 561) (Турин. Свердл.), *чай кипрей*, *иван-чай* (СРСГЮТО 2: 356) (Голышм. Тюмен.), *полевой чай* (Ср. Приобье) (Арьянова 1: 119), *кофеёк* (Славк. Пск.) (ПОС 16: 28).

Фураж. Данное применение растения отразилось не столько в фитонимах, сколько в словарных иллюстрациях: «Ледвянник Марья [свинья] хрумает, цветёт красно-розовым на вырубках» (Пеновск. Твер.) (Селигер 3: 194); *хлебна трава*: «Мать скотину поила вместо хлеба, оберет листья да поит; корова любит, молока больше» (Медв. КАССР) (СРНГ 50: 191); «Пойду насбираю красульнику корове» (Тарн. Волог.) (СВГ 3: 122); «Вязаницу молочника поросёнку принесла» (Сокол. Волог.) (СВГ 4 1987: 92); «Скрипняк – это иван-чай, поросята едят

inslav

хорошо» (Тороп. Твер.) (Селигер 7: 99); «Коровушки больше любят богулу, кислинку, горму» (Пудож. Карел.) (СРГКСО 1: 372); «А красноголовку эту собирали для овец, коров» (Онеж. Арх.) (СРГКСО 3: 12); «К вечеру приготовь свиной травы» (Зуев. Киров.) (ОСВГ 10: 42); «Йоўки, они йетки, козы хорошо йедят, она мяконька»; «Илушником йешшо (называют), он молокогонной, говорят, козы особенно любят» (Пинеж. Арх.) (АОС 13: 47, 108). На основании вышеперечисленных данных к этой группе можно отнести и фитонимы *хлебница* (Царскосел. Петерб.), *молочай* (Перм.) (Анненков 1878: 133), *молочник* (Пудож. Олон.) (Куликовский 1898: 56), *молоковник* (Махн. Свердл.) (СРНГ 18: 236). Интересно, что отмечены и противоположные данные: «…коровы скрыпняк не едят, а в подстилку он идёт» (Пеновск. Твер.) (Селигер 7: 99).

В **пищу** человеку кипрей шел гораздо реже, в основном как «пища голода» или детская еда, причем данные отмечены только в Вологодской, Новгородской, Архангельской областях и Карелии (СРГКСО 1: 372; НОС 2010: 383; Мызников 2010: 76; АОС 13: 100, 105), и в фитонимике это использование не отразилось. Исключение представляет лишь информация с Камчатки: «У нас есть в поле кипрей растет. И вот у ее в исподе есть мозга. Из этой из мозги сколько делали пищи!» (СРНГ 18: 201). Возможно, это рефлексы употребления иван-чая жителями Камчатки в пищу, вместо чая, для изготовления уксуса и выгонки вина (Крашенинников 1775 (1): 200).

Использование кипрея **в медицине** незначительно: *горланка*; «Горланка-то – трава такая, она вьётся вся, её от горла пьют» (Ильинск. Перм.) (СПГ 2: 180); *золотушная трава;* «Золотушная трава, пьют от золотухи; у кого глаза болят – гноятся, моют их отваром этой травы, листья и корни парят в молоке и прикладывают при грудных болезнях» (Тобол.); «Золотушная трава растет на полях, высокая, запаривают в воде и пьют или умываются, цветы желтые» (Новосиб.) (СРНГ 39: 327, 328); *надсадная трава*; «Вот мы заваривам надсадну траву, ковда надсадишься» (Куед. Перм.; тж. Сол. Перм.); *правильная трава*; «Правильная трава голубеньким цветёт. Чуть сорвёшь, она почернеёт. От надсады пьют» (Сол. Перм.) (СПГ 1: 444). Возможно, к области народной медицины можно отнести и названия *дрема* (Пск.), *дремуха* (Осташк. Твер.) (Анненков 1878: 132) – за счет успокаивающих свойств настоя иван-чая – а также *маточник* (Влад.) (там же).

В названии *любиш* (Петерб.) (Анненков 1878: 132), возможно, отражено магическое использование растения: «Трава есть, ворожат ей девки в Рождество, чай-ваня – вот такой высокой» (Юрлин. КПАО) (СРГКПАО 2006: 340).

Как в случае с любым растением, для иван-чая зафиксирован ряд неинформативных названий, а также названий с неясной этимологией и(ли) мотивацией: *бурьян* (Калуж.), *виноход* (Нижег.), *еровник*, *яровник* (Казан.), *мельничник*, *ненадычка* (Олон.), *рак* (Ворон.), *спрыг* (Олон.), *хмызок* (Орл.) (Анненков 1878: 132, 133), *водяга* (Краснобор. Арх.) (АОС 5: 10), *гобега* (Лодейноп. Ленингр.) (СРГКСО 1: 348), *ледвянник* (Пеновск. Твер.) (Селигер 3: 194), *полевые клопы* (Стар. Новг.) (НОС 2010: 392),

inslav

самоварчики (Кич-Городец. Волог.) (СВГ 9: 89), *сапожник* (Арх.) (Анненков 1878: 133), (Череп. Новг.) (СРНГ 36: 128), *сорочьи глаза* (Перм.) (Анненков 1858: 40), *ушканник* (Илим. Иркут.) (СРНГ 49: 13). Обращает на себя внимание тот факт, что все эти фитонимы, за одним исключением, единичны, и при этом немалая их часть была записана только в XIX веке. Это выводит нас на тему диахронного изменения фитонимов. Несмотря на небольшое количество данных и их малую глубину, общая тенденция очевидна: «Разацветка на поли растёть, па-вашаму иван-чай. (Вилк. Одесск.) (СРГО 2: 148); «Дивья краса сейчас не так зовётся, а раньше мы её всё так звали» (Междуреч. Волог.) (СГРС 4: 155); «Иван-чай траву ещё мы красноголовиком звали» (Вил. Арх.); «Красноголовник от поносу у телят надо, а в книге писано – иван-чай» (Верхнетоем. Арх.) (СГРС 6: 137); «Иван-чай, мы его называли кипрей» (Казач.-Ленск. Иркут.) (СГРСБС 18: 251); «Во-во, иван-чай, а у нас говорели кипрей» (Красночикойск. Читин.) (СГРСБС 19: 388); «Кипрей тожо слыхала, а все большо иван-чай говорят» (Асбест. Свердл.) (Коновалова 2000: 95); «Это по-книжному кипрей, а мы Иван-чай зовём» (Крапив. Кемер.) (Арьянова 2010–2011: 84); «Иван-чай – это тоже самое, что и конёвник» (Яйск. Кемер.) (Арьянова 2010–2011: 190); «...коневник, по-ранешному, сиреневый. Теперь-то я забыла, как его зовут» (Том. Том.) (Арьянова 1: 119); «Смолюха трава, липкая, красная, а по-городскому иван-чаем зовут» (Медв. Карел.) (СРГКСО 6: 175).

Заключение. Сравнительный анализ всего доступного корпуса названий одного растения и относящейся к нему этнографической информации позволяет выявить мотивации, которые в противном случае остались бы неясными. Это особенно справедливо в отношении растений, которые не отличаются широким использованием в быту, магии и медицине и не упоминаются в фольклорных текстах. Возможно, именно по этой причине диалектные названия кипрея легко поддаются замене на литературные – так, названия, включающие компонент *Иван* и его варианты, насчитывают 95 единиц анализа. Очевидно, из-за влияния литературного *иван-чай* высока также и доля названий, включающих компонент *чай* (80; необходимо сказать, что из этого не обязательно следует использование растения для изготовления травяного чая на практике). Из аутентичных фитонимов лидируют мотивированные звуком (48; такое большое число, среди прочего, можно объяснить хорошо изученными диалектами Смоленской и Тверской областей, где подобные фитонимы записаны в целом ряде районов), пушистыми семянками (44; в основном за счет этимологических данных), цветом (30; бóльшая часть приходится на европейскую часть России), местом произрастания (29), размером (22) и формой (15). В северо-западном регионе велика доля финно-угорских заимствований (36). Любые статистические наблюдения, тем не менее, искажаются отсутствием фиксации литературных названий в дифференциальных диалектных словарях и существенными различиями в изученности диалектов тех или иных областей.

В целом при анализе собственно фитонимов и словарных иллюстраций к ним возникают довольно сильно различающиеся образы: использование

inslav

растения, описанное информантами, зачастую никак не отражается в заголовке словарной статьи. Дополнительные данные о мотивации неясных названий и уточнение лингвогеографической информации следует искать в словарях диалектных фитонимов инославянских языков и этноботанической литературе о различных славянских культурах.

Источники и литература

Акчим – Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области: (Акчимский словарь). В 6-ти вып. Пермь, 1984–2011.

Анненков 1858 – *Анненков Н.И.* Простонародные названия русских растений. М., 1858.

Анненков 1878 – *Анненков Н.И.* Ботанический словарь. СПб., 1878.

АОС – Архангельский областной словарь. Вып. 1–. М., 1980–.

Арьянова – *Арьянова В.Г.* Словарь фитонимов Среднего Приобья. В 3-х тт. Томск, 2006–2008.

Арьянова 2010–2011 – *Арьянова В.Г.* Словарь названий частей растений: говоры Среднего Приобья. Томск, 2010–2011.

Ахтаров 1939 – *Ахтаров Б.* Материали за български ботаничен речник. София, 1939.

Богословская 2000 – *Богословская З.М.* Словарь вариантной лексики сибирского говора. Т. 1–. Томск, 2000–.

Бродский 2018 – *Бродский И.В.* Финно-пермские фитонимические портреты. Кипрей узколистный (иван-чай). Epilobium angustifolium // Севернорусские говоры. 2018. Вып. 17. С. 13–29.

БТСДК – Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Ганцовская 2013 – *Ганцовская Н.С.* Словарь говоров костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. СПб., 2013.

Ганцовская 2018 – *Ганцовская Н.С.* Костромские говоры: учеб. комплекс. В 2-х тт. Кострома, 2018.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. В 4-х тт. М.; СПб., 1880–1882.

Даньшин, Корсун 2011 – *Даньшин Е.А., Корсун Е.В.* Иван-чай в общетерапевтической практике // Практическая фитотерапия. 2011. №1. С. 22–28.

ДСНО – Диалектный словарь Нижегородской области. Вып. 1–. Нижний Новгород, 2013–.

Кобів 2004 – *Кобів Ю.* Словник українських наукових і народних назв судинних рослин. Київ, 2004.

Коновалова 2000 – *Коновалова Н.И.* Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.

Крашенинников – *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки. В 2-х тт. СПб., 1755.

Куликовский 1898 – *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Малеча – *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. В 4-х тт. Оренбург, 2002.

МДС – Мотивационный диалектный словарь. В 2-х тт. Томск, 1982.

Меркулова 1967 – *Меркулова В.А.* Очерки по русской народной номенклатуре растений (Травы, грибы, ягоды). М., 1967.

Меркурьев 1979 – *Меркурьев И.С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.

Миртов 1929 – *Миртов А.В.* Донской словарь: материалы к изучению лексики донских казаков. Ростов-на-Дону, 1929.

Мосеев 2005 – *Мосеев* И.И. Поморьска говоря. Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005.

inslav

МССГ – Мотивационный словарь сибирского говора. В 2-х тт. Томск, 2009–2010.

Мызников 2003 – *Мызников С.А.* Русские говоры Обонежья. Ареально-этимологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения. СПб., 2003.

Мызников 2010 – *Мызников С.А.* Русские говоры Беломорья. Материалы для словаря. СПб., 2010.

Надсон 1918 – *Надсон Г.А.* О замене китайского чая другими растениями. Пг., 1918.

Номикосов 1884 – *Номикосов С.* Статистическое описание области войска Донского. Новочеркасск, 1884.

НОС – Новгородский областной словарь. СПб., 2010.

ОСВГ – Областной словарь вятских говоров: Учебное пособие по русской диалектологии. Вып. 1–. Киров, 1996–.

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Л./СПб., 1967–.

Садовский, Соколов 2017 – *Садовский А.С., Соколов И.А.* Иван-чай: От мифов к реалиям // Кофе и чай в России: Деловой журнал. 2017. № 6 (141). С. 20–23.

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вып. 1–. Вологда, 1983–.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Т. 1–. Екатеринбург, 2001–.

СГРСБС – Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири. Т. 1–. Иркутск, 2008–.

СДГВО 2011 – Словарь донских говоров Волгоградской области. Волгоград, 2011.

Селигер – Селигер. Материалы по русской диалектологии. Словарь. Вып. 1–. Тверь, 2003–.

СПГ– Словарь пермских говоров. В 2-х тт. Пермь, 2000–2002.

СРГКПАО – Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.

СРГКСО – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. В 6-ти тт. СПб., 1994–2004.

СРГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры. В 2-х тт. СПб., 2003–2005.

СРГО – Словарь русских говоров Одесщины. В 2-х тт. Одесса, 2000–2001.

СРГСПК – Словарь русских говоров севера Пермского края. Вып. 1–. Пермь, 2011–.

СРГСУ – Словарь говоров Среднего Урала. В 7-ми тт. Свердловск, 1964–1988.

СРГСУД – Словарь говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.

СРГЦРКК – Словарь русских говоров центральных районов Красноярского края. В 5-ти тт. Красноярск, 2005–2011.

СРГЮП – Словарь русских говоров Южного Прикамья. В 3-х вып. Пермь, 2010–2012.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

СРСГЮТО – Словарь русских старожильческих говоров юга Тюменской области. В 2-х тт. Тюмень, 2014.

ССГ – Словарь смоленских говоров. Вып. 1–. Смоленск, 1974–.

СССГ – Словарь синонимов сибирского говора. Томск, 2016.

СЦСРЯ – Словарь церковно-славянского и русского языка. В 4-х тт. СПб., 1847.

ФСПГ – Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.

ФСРГНП – Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры. В 2-х тт. СПб., 2008.

ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. Вып. 1–. М., 1974–.

ЯОС – Ярославский областной словарь. Т. 1–. Ярославль, 1981–.

Hiermann et al. 1986 – *Hiermann A., Juan H., Sametz W.* Influence of Epilobium extracts on prostaglandin biosynthesis and carrageenin induced oedema of the rat paw // Journal of Ethnopharmacology. 1986. Vol. 17. P. 161–169.

Machek 1954 – *Machek V.* Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.

Vitalone, Allkanjari 2018 – *Vitalone A., Allkanjari O.* Epilobium spp: pharmacology and phytochemistry // Phytotherapy Research. 2018. Vol. 32. P. 1229–1240.

inslav

А. Г. Кравецкий
(Институт русского языка РАН, Москва)

«Корпорация специальных ученых…»: синодальные типографии и славистические исследования (вторая половина XIX – начало XX в.)

Говоря об институциях, вокруг которых во второй половине XIX – начале XX в. группировались российские слависты, мы называем университеты и духовные академии, Археографическую комиссию и другие научные сообщества, музеи и библиотеки. Но в этой связи никогда не упоминаются синодальные типографии. Если их и вспоминают, то исключительно в связи с изданием памятников, поскольку в этих типографиях имелись шрифты и техническая возможность печатать сложные тексты на церковнославянском и греческом языках.

Между тем характер деятельности давал сотрудникам синодальных типографий совершенно уникальные исторические, источниковедческие и лингвистические знания. По словам современника, сотрудники этих типографий представляли собой «корпорацию специальных ученых» (Бессонов 1859: 165). Издание и постоянное исправление текстов Священного Писания и богослужебных книг требовало серьезных познаний в области славистики. При этом Московская синодальная типография обладала уникальным собранием рукописей и печатных книг, что создавало ее сотрудникам особо благоприятные условия для текстологических и исторических штудий. Кто из филологов-древников не знает рукописного собрания Московской синодальной типографии (РГАДА, ф. 381), где, среди прочего, хранится Саввина книга, минеи и триоди XI–XII вв. и многое другое? О квалификации сотрудников библиотеки свидетельствуют составленные ими тома описей, о чем мы немного скажем ниже.

Исследование научных результатов, полученных сотрудниками синодальных типографий, могло бы дать материал для книги. Подобную работу следовало бы начать с составления списка сотрудников, что само по себе уже обещает много неожиданностей. Но эта работа пока не сделана, и данная статья скорее ставит проблему, чем решает ее. В нее вошли очерки, посвященные всего лишь нескольким персонажам, заинтересовавшим меня в связи с занятиями историей исправления богослужебных книг. Когда при чтении типографских документов обнаруживаешь чрезвычайно содержательные и компетентные заметки, становится любопытно, кто это написал. И вдруг выясняется, что главный справщик типографии одновременно является родоначальником отечественной ассириологии, а её управляющий, т. е. директор, – советским академиком, чей учебник я с удовольствием читал в студенческие годы.

Очерки, которые помещены ниже, носят достаточно импрессионистский характер. В одних случаях я лишь упоминаю о научном вкладе главного героя, поскольку он общеизвестен. В других же мне приходится говорить о нем более подробно.

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.13

inslav

Старший справщик Московской синодальной типографии Михаил Васильевич Никольский (1848 – 2(15).07.1917)

Занимаясь историей книг церковной печати, невозможно пройти мимо главного справщика Московской синодальной типографии М.В. Никольского, впервые сформулировавшего лингвистическую программу, которой в той или иной степени следовали московские издания. Более ранние попытки изложения этих принципов неизвестны. В свое время мне приходилось публиковать его пространные записки, обосновывающие особенности московской практики церковного книгоиздания (Кравецкий 2010; 2013; 2015; Кравецкий и Плетнева 2001: 43–45). Однако кто такой М.В. Никольский, занимавший пост главного справщика с 1884 по 1894 г., было неясно, пока не вышел биографический справочник цензоров Российской империи (Цензоры 2013: 270). Этот справочник позволил отождествить М.В. Никольского со знаменитым востоковедом, основоположником ассириологии, шумерологии и урартоведения в России, организатором экспедиций в Армению, исследователем и публикатором урартских надписей, популяризатором изучения Древнего Востока[1]. Особенностью биографии М.В. Никольского было то, что его востоковедческие исследования никогда не были связаны с его основной службой. В статье советского времени, посвященной наследию М.В. Никольского, об этом говорится так:

> В условиях царского самодержавия прогрессивно настроенный ученый М.В. Никольский не только не смог получить кафедры ни в одном из университетов, но еще подвергался систематической травле со стороны реакционных кругов. Крупнейший русский ученый, пользовавшийся мировой известностью, был вынужден служить корректором, а затем цензором… (Липин 1954: 318).

Ученый, работающий корректором, действительно вызывает сочувствие, однако старший справщик синодальной типографии – это не корректор, а достаточно крупный чиновник, от которого зависит редактирование и корректура богослужебных книг. Эта «вынужденная служба корректором» присутствует во всех известных нам биографиях М.В. Никольского, написанных в советское время, но служба в Синодальной типографии не упоминается нигде. Человек как бы раздваивается, и старший справщик М.В. Никольский начинает жить отдельно от востоковеда М.В. Никольского.

Управляющий Московской синодальной типографией Александр Сергеевич Орлов (1871–1947)

Еще более экзотической была работа в Московской синодальной типографии будущего академика А.С. Орлова, исследователя «Домостроя» и автора классического учебника по древнерусской литературе. Во всех его биографиях сообщается о работе в Московской синодальной типографии в качестве библиотекаря, а о работе управляющим умалчивается. В статье, посвященной 75-летию Орлова, В.П. Адрианова-Перетц писала:

[1] О нем см.: (Козырева 2013; Тураев 1915; Липин 1954).

inslav

> Готовясь к магистерскому экзамену, Александр Сергеевич одновременно работал в качестве библиотекаря в знаменитой Московской синодальной типографской библиотеке – сокровищнице древнерусских рукописных и старопечатных книг – над систематическим описанием рукописных «сборников», что дало ему возможность с первых же шагов его научной деятельности глубоко ознакомиться с неизданным литературным материалом XI–XVII вв. и стать исключительным знатоком техники древнерусской книжности (Адрианова-Перетц 1946: 51).

Это утверждение повторяют и позднейшие биографы (Рождественская 1990: 4; Буланин 2014: 410). А.С. Орлов действительно работал библиотекарем Московской синодальной типографии, а потом возглавил и саму типографию (по всей видимости, это произошло в 1910 г.), став ее управляющим и получив чин статского советника. Этот высокий чиновничий пост он занимал вплоть до революции. В настоящее время у нас нет материала для того, чтобы охарактеризовать его деятельность на этой должности. Отметим лишь два сюжета, которые могут представлять определенный интерес.

Уникальное собрание библиотеки типографии требовало от ее управляющего постоянной готовности защищать ее от различных проектов реорганизации. А.С. Орлов не стал исключением. Среди рукописных материалов типографии сохранилась вот такая его записка:

> В Петербурге состоялось совещание о централизации библиотек в ознаменование 300-летия дома Романовых. 8 января в типографии был Бобровников Н.А., чин[овник] Сов[ета] мин[истерства] нар[одного] просвещения, и сказал, что от Ак[адемии] наук в совещании присутствуют Вернадский и Радлов, а также А.И. Соболевский и что А.И. Соболевский весьма стоит за централизацию. От Синода же в совещании участвовал Георгиевский и еще кто-то. Синодальные представители высказали, что они ничего не имеют против того, чтобы передать этому централизованному учреждению Типографскую библиотеку.
>
> Управляющий М[осковской] с[инодальной] т[ипографи]ею сказал г-ну Бобровникову, что т[ипографска]я библиотека есть обязательная часть Т[ипограф]ии, неотъемлемая, что она служит гл[авным] об[разом] потребностям книжной справы, что даже Синод обращается в М[осковскую] т[ипографи]ю за справками в ее библиотеке для своих потребностей, что без библиотеки ни одной книги печатать нельзя, что Т[ипографская] б[иблиотек]а составлялась все время применительно к потребностям Т[ипограф]ии, что она в порядке (особое здание, описания и т. д.), поэтому Т[ипографску]ю б[иблиотек]у нельзя отделять от Т[ипограф]ии и брать ее в Санкт-Петербург[2].

[2] Записка А.С. Орлова по вопросу о передаче Синодальной типографской библиотеки в центральный музей в связи с централизацией библиотек в ознаменование 33-летия дома Романовых. Черновик. 1913 // РГАДА. Ф. 1623 (А.А. Покровский). Оп. 1. № 124.

inslav

Таким образом А.С. Орлов защищал целостность книжного собрания Типографской библиотеки. Ему, как и его предшественникам (см., в частности, раздел этой статьи, посвященный П.А. Бессонову), мы обязаны сохранностью этого уникального рукописного собрания.

Другой документ показывает, что в качестве управляющего типографией А.С. Орлов прилагал усилия к тому, чтобы типографские справщики могли на законных основаниях участвовать в работе Комиссии по исправлению богослужебных книг – крупнейшем церковно-филологическом проекте того времени[3]. Богослужебные книги исправлялись в Санкт-Петербурге (Петрограде), а набор, корректура и печатание осуществлялись в Москве. Московские справщики, которым был явно интересен этот проект, начали по своему усмотрению вносить в богослужебные книги дополнительную правку. Это вызывало недовольство Комиссии. В 1915 г. секретарь Комиссии К.Я. Здравомыслов обратился к А.С. Орлову с просьбой не вносить исправлений без согласования с Комиссией. А.С. Орлов наложил на это письмо вот такую резолюцию:

> Внимательно следя за результатами исправления Комиссии, нельзя достаточно надивиться высоте сего подвига. Обладая некоторою осведомленностью в издании перевода и оригинала, позволю с своей стороны рекомендовать опытных работников Б.Г. Гречева и А.А. Покровского, рекомендацию которых могу подтвердить более авторитетным, чем мое, свидетельством. Что же касается господина справщика А.Н. Соловьева, то он, по-видимому, лично и неотменно засвидетельствовал уже свое участие в сих работах и оного назначение, и дело, изложенное в этом письме, преимущественно касается его, тем более, что фактическое участие принадлежит именно ему. Посему прошу предложить о членстве всем трем лицам[4].

Желание управляющего Типографией включить своих сотрудников в этот проект вполне понятно. Традиционно именно Московская типография осуществляла первые издания новых и исправленных богослужебных текстов. С.Д. Войт – предшественник А.С. Орлова на посту управляющего типографией – безуспешно пытался сделать Москву центром, где будет готовиться новая редакция богослужебных книг (Балашов 2001: 209–219). Проект Войта не был реализован, и своей резолюцией Орлов пытался хоть в какой-то степени обеспечить участие московских справщиков в масштабном исправлении богослужебных книг.

Мы привели эти две резолюции для того, чтобы продемонстрировать, какого рода деятельностью занимался Орлов в качестве управляющего типографией. Понятно, что административная деятельность ни в коей мере не противоречила

---

[3] О ней см.: (Балашов 2001: 194–244; Кравецкий и Плетнева 2001: 74–124). В настоящее время готовится переиздание Постной и Цветной триодей в редакции Комиссии. В приложении к этому изданию будут напечатаны основные документы, характеризующие работу Комиссии.

[4] РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3 (1914). Д. 98. Л. 16.

inslav

научной. Еще будучи библиотекарем, он составил качественное описание рукописных сборников XIV–XIX вв., хранящихся в типографской библиотеке (Орлов 1896). Это описание было «безукоризненно точное со стороны палеографической и снабженное ценными библиографическими примечаниями» (Адрианова-Перетц 1946: 52). Типография напечатала и его двухтомное исследование Домостроя.

Неупоминание того, что Орлов был управляющим (фактически директором) Московской синодальной типографии, вполне понятно. А.С. Орлов вполне успешно вписался в советскую действительность, идя на определенные компромиссы (Буланин 2014: 411). В результате с ним произошло то же, что и с М.В. Никольским: управляющий Московской синодальной типографией статский советник А.С. Орлов оказывается никоим образом не связанным с заместителем директора Института мировой литературы, кавалером ордена Ленина академиком А.С. Орловым[5].

Старший советник Московской синодальной типографии
Петр Алексеевич Бессонов (1828 – 22.02.1898)

Фольклорист, историк литературы и издатель фольклорных памятников П.А. Бессонов в 1857–1864 гг. служил, как сказано в его некрологе, «старшим советником Московской синодальной типографии» (Бессонов 1898: 350). Из некролога эта информация вошла во все биографические очерки о нем, так что это общеизвестный факт. Правда, о том, чем конкретно Бессонов там занимался, у нас пока нет сведений. Единственное, что нам известно, – напечатанная им в 1859 г. пространная статья, посвященная истории Типографской библиотеки (Бессонов 1859). Бессонов считал, что использование древних рукописей при подготовке богослужебных книг обеспечивает непрерывность книжной традиции. Причиной появления статьи стали слухи о том, что Типографская библиотека будет разделена на части и распределена по разным хранилищам[6] (Бессонов 1859: 164–165).

На эту статью имеется резкий ответ, составленный А.Е. Викторовым (Викторов 1859), который подчеркивает, что рукописи из Типографской библиотеки неоднократно передавались в другие хранилища. Из статьи А.Е. Викторова понятно, с чем именно боролся Бессонов. Греческие и славянские рукописи Типографской библиотеки предполагалось передать в Патриаршую библиотеку, книги на латинском и греческом языке – в библиотеку Московской духовной академии, памятники государственного и политического содержания предполагалось отдать в хранилища соответствующих организаций. В типографии должны были остаться лишь необходимые для справок славянские богослужебные книги

[5] Автор должен признаться, что ему самому было очень трудно соединить этих двух столь непохожих персонажей. Но в противном случае придется предположить, что в начале XX в. в Московской синодальной типографии работали два полных тезки, к тому же близкие по возрасту.

[6] Эта информация содержится не в самой статье Бессонова, а в редакционном примечании к ней.

inslav

(Викторов 1859: 8–9). Нужно сказать, что проекты расформирования Типографской библиотеки возникали регулярно и администрации типографии приходилось отвечать авторам этих идей. Одним из типографских чиновников, защищавших целостность собрания, был, как мы видели выше, А.С. Орлов.

Авторы описания библиотеки Московской синодальной типографии

Научной продукцией типографии, имеющей уникальное собрание древних памятников, неизбежно станут описания этого собрания. Эти описания не утратили своего значения и активно используются и сегодня. Само собой разумеется, воспринимаются они в контексте истории российской славистики рубежа веков. Между тем подготовка этих описаний была частью деятельности Московской синодальной типографии и осуществлялась силами ее сотрудников. Как известно, описание рукописей редко прославляет того, кто сделал эту сложную и квалифицированную работу. За исключением А.В. Горского и К.И. Невоструева, имена авторов таких работ, как правило, не на слуху.

Из славистов, готовивших тома описания Типографской библиотеки, более или менее известно имя А.С. Орлова, поскольку кроме этой работы он много сделал и вне источниковедения. Иначе сложилась судьба Александра Александровича Покровского (1875–1954), который заведовал Типографской библиотекой с 1902 по 1917 г. В серии описаний библиотечного собрания он подготовил весьма содержательный том, посвященный календарям и святцам (Покровский 1911), а также издал описание хранящихся в библиотеке иностранных книг XVI в. (Покровский 1912). Наконец, А.А. Покровскому принадлежит чрезвычайно содержательная работа, посвященная пергаменным рукописям Типографской и Патриаршей библиотек. Судьба рукописного собрания рассматривается в связи с историей деятельности Московского печатного двора и книжной справой (Покровский 1916). Одновременно с заведыванием библиотекой Покровский был секретарем Славянской комиссии Московского археологического общества (1911–1922). После революции он работал в советских архивах[7]. Подготовленные А.А. Покровским статьи и описания используются по сей день, но сам он достаточно прочно забыт.

Валерий Александрович Погорелов (21.03.1872 – 1955) известен как публикатор памятников, автор работ, относящихся к различным разделам славистики. После революции он был университетским профессором в Братиславе[8]. Погорелов занимал должность библиотекаря типографии в 1896–1902 гг. За это время было напечатано три выпуска его описаний: сборники и лексиконы, псалтири, материалы и оригиналы «Ведомостей» (Погорелов II–IV), а также два тома издания петровских «Ведомостей» (Погорелов 1903).

---

[7] Биографическую справку об А.А. Покровском см.: РГАДА. Ф. 1623 (Покровский А.А.). Оп. 1. С. 5–7.

[8] О нем см.: (Славяноведение 1979: 273–274; Гарбульова 2001: 103–110; Гарбульова 2019: 65–66).

inslav

Список сотрудников Московской синодальной типографии, внесших вклад в славистику, можно было бы продолжить. Но в рамках одной статьи это невозможно, поэтому теперь мы обратимся к научной деятельности сотрудников Санкт-Петербургской синодальной типографии.

Главный справщик Санкт-Петербургской синодальной типографии Петр Андреевич Гильтебрандт (26.04.1840 – 29.11.1904)

П.А. Гильтебрандт относится к плеяде ученых второй половины XIX в., которые занялись славистической проблематикой, движимые идеями славянского единства. Окончив Московский университет, он стал сотрудником издаваемой И.А. Аксаковым газеты «День». «Как истинный москвич по многим убеждениям своим, – читаем мы в его некрологе, – П.А. скоро стал деятельным сотрудником “Дня” почти до самого его запрещения, и его сотрудничество “очень ценил И.С. Аксаков”» (Рудаков 1906: 358). В 1865 г. по совету И.С. Аксакова Гильтебрандт отправился на службу в Западный край, где был определен помощником архивариуса «Центрального архива древних актовых книг губерний Виленской, Ковенской, Гродненской и Минской» (Луппов 1910: 1). В Вильне он начал выявлять в собрании музея материалы, написанные кириллицей (Миловидов 1910: 14–15). Эта работа была частью общей программы русификации западных окраин (Западные окраины 2007: 207–258), что ни в коей мере не умаляет значимость этих работ для славистики. Гильтебрандтом был подготовлен первый том «Перечневой описи» церковнославянских рукописей и «русских пергаменов», находящихся в собрании Виленской библиотеки (Гильтебрандт 1871). Особенностью этого издания является то, что для текстов Священного Писания и богослужебных книг в описи приводятся фрагменты рукописей параллельно с соответствующими обиходными текстами.

На общественных началах, т. е. без финансирования и без административного оформления, П.А. Гильтебрандт совместно с учителем гимназии Миротворцевым и профессором Литовской духовной семинарии Ф.Г. Елеонским начал подготовку «Археографического сборника документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси». В 1867 г. вышло четыре тома этого сборника. Гильтебрандту принадлежит издание Туровского евангелия XI в. (Гильтебрандт 1869). Любопытно, что это издание носит отчасти популяризаторский характер: добавлен параллельный текст современного славянского Евангелия, а также даны варианты по Остромирову евангелию. «Настоящее издание Туровского евангелия, – пишет П.А. Гильтебрандт в предисловии, – может не без пользы быть употребляемо при преподавании истории русской словесности как в здешнем округе, так и в прочих. По нашему мнению, оно должно быть введено в программу, особенно в Виленском учебном округе, как древнейший и во многих отношениях замечательный памятник церковнославянской письменности в Северо-Западной Руси» (Гильтебрандт 1869: III).

В середине 1871 г. П.А. Гильтебрандт переехал в столицу (Чуриловский 1890в: 193). Здесь совместно с Е.П. Мельгуновым им был подготовлен Каталог библиотеки Императорского Русского географического общества (СПб., 1875),

inslav

составлены три тома «Памятников полемической литературы в Западной Руси», которые вошли в состав Русской исторической библиотеки (т. 4, 7 и 19). Также Гильтебрандтом была подготовлена серия публикаций, объединенных в цикл «Западнорусская старопечать». Это интересное и подробное описание ряда старопечатных изданий (Гильтебрандт 1870; 1874).

Кроме археографии П.А. Гильтебрандт занимался изданием фольклорных памятников. Первая его публикация – «Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае» (Гильтебрандт 1866). Сборник открывается значительной по объему вступительной статьей, в которой фольклористская проблематика излагается в связи с политикой России в этих областях. Статья неприятно поражает своим антисемитским характером. Сам сборник объединяет записи, сделанные разными лицами в середине XIX в. Как знаток Западной Руси, он был приглашен совместно с Н.И. Костомаровым редактировать «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским этнографическим обществом». Также он готовил к изданию былины, записанные Гильфердингом[9]. Как известно, это издания появилось уже после смерти собирателя. «Нам досталась честь, – пишет П.А. Гильтебрандт в предисловии к первому тому былин, – докончить печатание собрание былин Гильфердинга, равно как и принять участие в первой его половине» (Гильфердинг 1873: IV).

В 1884 г. по приглашению К.П. Победоносцева Гильтебрандт стал главным справщиком Санкт-Петербургской синодальной типографии[10]. Практически сразу после назначения на должность он предложил подготовить серию изданий принципиально нового типа[11]. В частности, планировался выпуск параллельных изданий текстов Священного Писания на церковнославянском, греческом, латинском и основных славянских языках. Таким образом Гильтебрандт рассчитывал продемонстрировать близость славянских культур и пробудить интерес к славянским языкам. Представить себе этот замысел можно по пасхальному Евангелию на славянских языках, опубликованному в Славянском календаре на 1891 год (Славянский календарь 1891). К числу осуществленных проектов П.А. Гильтебрандта относится издание Нового Завета на четырех языках (греческом, церковнославянском, латыни и русском), а также напечатанная в 1900 г. церковнославянская Библия,

---

[9] О том, что Гильфердинг уважал П.А. Гильтебрандта как ученого, свидетельствует то, что Гильфердинг был одним из славистов, рекомендовавших Гильтебранта выступить в качестве редактора «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» (Труды 1872: IX).

[10] Уведомление канцелярии о назначении П.А. Гильтебрандта справщиком // РГИА. Ф. 800. Оп. 1. № 170 (1884 г.); О назначении П.А. Гильтебрандта справщиком Петербургской типографии (1896–1903) // РГИА. Ф. 800. Оп. 1. № 249; Правильная палата Санкт-Петербургской синодальной типографии в 1890 // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 645. Л. 2.

[11] Подробнее об издательских проектах П.А. Гильтебрандта, как осуществленных, так и неосуществленных, см.: (Кравецкий 2013). Об осуществленном в рамках этой программы издании церковнославянско-чешского Нового Завета см.: (Вернер 2018).

inslav

текст которой был подвергнут заметной грамматической и орфографической нормализации. В конце XX в. именно эта версия полной Библии была оцифрована и вошла (с некоторыми исправлениями) во все электронные ресурсы, использующие церковнославянский библейский текст. В качестве учебной книги он подготовил издание славянского и греческого паримейника.

Существенным представляется также тот момент, что П.А. Гильтебрандт стремился рассказать обществу об особенностях новых изданий. Дело в том, что после никоновской справы, приведшей к расколу, церковные издания практически перестали предваряться пространными предисловиями, объясняющими, что в этом издании нового[12]. П.А. Гильтебрандт стремился установить правило, что одновременно с выходом в столичной Синодальной типографии новых изданий в «Церковных ведомостях» должны появляться содержательные рецензии, объясняющие концепцию этих изданий. В качестве автора этих рецензий выступал Н.Ф. Чуриловский, о котором пойдет речь далее. В планах Гильтебрандта также была подготовка истории Санкт-Петербургской типографии[13]. Интересным документом является составленный им пространный отчет «Правильная палата Санкт-Петербургской синодальной типографии в 1890 г.»[14], в котором подробно описаны вышедшие и готовящиеся издания, а также намечены направления дальнейшего развития. Если прежде читателю приходилось лишь догадываться, чем новая книга отличается от предыдущих, то теперь типография стремилась вербализовать свои действия и объяснить окружающему миру, чем именно она занимается.

Самым известным проектом П.А. Гильтебрандта являются его словари к Новому Завету и к Псалтыри. Это полные словари-симфонии, содержащие русские переводы-толкования, греческие и латинские параллели, а в некоторых случаях информацию энциклопедического характера. В 1988–1993 гг. эти словари были репринтно переизданы Г. Кайпертом. Гильтебрандт готовил словарь и к полному тексту Ветхого Завета, однако эту работу он завершить не успел.

Сохранилась посвященная ему бытовая зарисовка П.П. Мироносицкого, которую здесь уместно привести:

> «В своей жизненной обстановке и во всех своих привычках покойный П<етр> А<ндреевич> являл собою выразительный тип кабинетного ученого старого московского закала. Он был невольник науки и научной любознательности. К своим книгам, архивным документам и неиссякавшим на его письменном столе карточкам он тяготел как железо к магниту. Отвлечь его от работы стоило большого труда; провести без работы день, хотя бы это был великий праздник, ему было не под силу; лишь в последние годы жизни, когда ему

[12] Исключением из этого правила стали первые издания Елизаветинской библии.

[13] Правильная палата Санкт-Петербургской синодальной типографии в 1890 // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 645. Л. 34об.–36; Записка П.А. Гильтебрандта о подготовке сборника исторических документов по печатно-издательскому делу при Св. Синоде. 1887 // РГИА. Ф. 800. Оп. 1. № 683; Материалы по истории СПб синодальной типографии. 90-е годы XIX в. // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 644.

[14] РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 645.

inslav

стали изменять глаза и когда врачи все настойчивее указывали ему на необходимость полного отдыха, он чаще стал показываться в знакомых домах» (Мироносицкий 1905: 2213).

После смерти П.А. Гильтебрадта появилось два некролога. Наиболее пространный некролог, напечатанный в журнале «Исторический архив», принадлежит П.Н. Рудакову (Рудаков 1906). Одновременно (с подписью В. Р-в) этот же текст появился в «Журнале Министерства народного просвещения» (Р-в 1906) и (с мелкими изменениями и без подписи) в отчете Виленской библиотеки (Рудаков 1906а). Другой некролог, подписанный инициалами П.М., принадлежит, по всей видимости, П.П. Мироносицкому, педагогу, переводчику и автору ряда статей, посвященных литургической поэзии (Мироносицкий 1905). Оставшаяся после смерти П.А. Гильтебрандта библиотека была передана в училищный совет при Синоде. В 1910 г. вышло печатное описание этой библиотеки, куда вошел и небольшой биографический очерк П.А. Гильтебрандта (Луппов 1910: 1–3). Можно было бы ожидать, что память о нем будет сохраняться, однако этого не произошло. В известных нам энциклопедических и справочных изданиях статьи о нем нет. Его не упоминает ни справочник «Славяноведение в дореволюционной России», ни Православная энциклопедия, ни Большая Российская энциклопедия. Небольшой список его работ имеется в 8-томном библиографическом справочнике по русскому языкознанию (Авилова 1959: 77–78), краткую справку (в связи со словарем) приводит в своем Библиологическом словаре прот. А. Мень (Мень 2002: 258–259). Какие-то биографические сведения приводит в предисловии к переизданию словаря Нового Завета Г. Кайперт (Кайперт 1988: 16–19). В 2020 г. вышла небольшая статья, посвященная работам П.А. Гильтебрандта по истории Белоруссии (Хотеев 2020).

Вклад П.А. Гильтебрандта в славистику несомненен. Достаточно было бы только его словаря и издания былин, записанных Гильфердингом. Но книжные справщики Нового времени традиционно оказываются вне сферы интересов историков науки, и Гильтебрандт не стал исключением.

Николай Фавстович Чуриловский (1862 – 10.01.1939)

Поскольку биографического очерка о Н.Ф. Чуриловском не существует[15], мы попытаемся здесь восполнить этот пробел. В 1883 г. он по первому разряду окончил Ярославскую духовную семинарию[16] и был направлен в Санкт-Петер-

[15] Единственная биографическая заметка о нем помещена в дополнительных томах Брокгауза–Эфрона: Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. доп. 2А. СПб., 1907. С. 875.

[16] Его отцом был дьякон Фавст Михайлович Чуриловский (родился в 1835 г.), рукоположен в дьяконы в 1859, в 1860–1907 служил в селе Колокше Романов-Борисоглебского уезда. Мать Анна Павловна. Кроме Николая в семье было еще три дочери. См.: https://storage.yandexcloud.net/cadvmp/RT-YarIRO-Navigator-2/Documents/CL/84068.pdf (дата обращения: 26.08.2022).

inslav

бургскую духовную академию, которую окончил в 1888 г. Его соучеником по академии был будущий патриарх Тихон.

Археографические занятия Н.Ф. Чуриловского были, по всей видимости, первоначально связаны с интересами его непосредственного руководителя П.А. Гильтебрандта. В 1901 г. он участвовал в подготовке первого тома Сборника материалов по истории просвещения в России, посвященного Западному краю. В предисловии к тому указано, что Н.Ф. Чуриловский «занимался распределением актов в последовательном порядке, поверкою копий с подлинниками, корректурою и составлением указателя» (Сборник 1893: LX). Во втором томе ему полностью принадлежит подготовка блока архивных материалов (Сборник 1897: XCIII). В 1901 г. им было подготовлено описание рукописей, переданных в дар Археографической комиссии дворянином Ковенской губернии Д. Ходоровичем (Чуриловский 1901). Н.Ф. Чуриловский участвовал в подготовке издания Нового Завета в переводе В.А. Жуковского[17] (Новый Завет 1895), который вышел в Берлине в 1895 г. По его собственным словам, он наблюдал «за сходством печатного набора с подлинной рукописью поэта» (Чуриловский 1909а: 17).

С 8 мая 1889 г. Чуриловский работает в Санкт-Петербургской синодальной типографии заместителем П.М. Гильтенбранта[18]. В отличие от своего начальника, он не связывал свою деятельность с каким бы то ни было идеологическим или духовном течением. Никаких высказываний и деклараций, связанных с событиями социальной жизни, он не делал. Н.Ф. Чуриловскому принадлежат рецензии на новые типы изданий, выпускаемые типографией. В его рецензиях на греческий и славянский паримейники приводятся сведения об источниках (в том числе и рукописных), которыми пользовались редакторы этих книг, а сами редакторы названы по именам (Чуриловский 1890а; 1890б). Таким образом, церковные издания утрачивают анонимность. Позже он напечатал пространную и весьма содержательную рецензию на Новый Завет на четырех языках (Чуриловский 1909а), а также на Минею дополнительную (Чуриловский 1909б), в которой со ссылками на архивные дела приведены сведения о происхождении и редактировании служб, вошедших в эту богослужебную книгу. В связи с работой типографского справщика находится и его брошюра, посвященная частным исправлениям «гротовской» орфографии, идея которых появилась у него при работе над русским текстом библейских книг (Чуриловский 1912).

Но главным проектом, которому Н.Ф. Чуриловский отдал очень много времени и сил, стала работа в Комиссии по исправлению богослужебных книг, которую

---

[17] Достоверной информации о том, как осуществлялась подготовка этого издания, нет. В полном собрании сочинений В.А. Жуковского в качестве вероятного публикатора этого текста указан протоиерей Алексей Мальцев (Долгушин 2016: 514). Теперь мы с уверенностью можем говорить об участии в этой подготовке Н.Ф. Чуриловского.

[18] Правильная палата Санкт-Петербургской синодальной типографии в 1890 // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. № 645. Л. 2.

inslav

мы уже упоминали в разделе, посвященном А.С. Орлову. С весны 1907 г., когда Комиссия была создана, и на протяжении десяти лет ее существования Н.Ф. Чуриловский был одним из активнейших ее членов. Он наблюдал за тем, чтобы выработанные членами Комиссии принципы были последовательно реализованы в исправленных книгах. Мы не будем здесь останавливаться на деятельности Комиссии, поскольку она неплохо описана[19]. Укажем лишь на то, что в архивных материалах Комиссии имеется значительное количество заметок Н.Ф. Чуриловского, посвященных различным источниковедческим проблемам церковной книжности.

После революции какие-либо упоминания о Н.Ф. Чуриловском исчезают, и до недавнего времени исследователи истории книжной справы были уверены, что Н.Ф. Чуриловский или покинул Россию, или же погиб во время одной из «чисток» Петрограда от чуждого элемента. Однако выяснилось, что это не так. В Музее истории Института точной механики и оптики (ИТМО, Санкт-Петербург) удалось обнаружить анкету[20] его сына, профессора Владимира Николаевича Чуриловского (1898–1983), из которой следует, что в 1938 г. Н.Ф. Чуриловский был еще жив и находился в СССР. В этой анкете он назван типографским рабочим-корректором. А в относящейся к январю 1937 г. автобиографии В.Н. Чуриловский сообщает, что он «сын корректора, работавшего всю жизнь в типографиях, и в настоящее время, несмотря на преклонный возраст, продолжающего работать старшим корректором в Леннотгизе»[21]. Таким образом, выяснилось, что после революции Н.Ф. Чуриловский работал корректором и не афишировал свое прошлое старшего справщика Синодальной типографии. На основе имеющихся сведений появилась возможность найти его свидетельство о смерти. Выяснилось, что он скончался 10 января 1939 г. В качестве причины смерти указаны туберкулез и кардиосклероз.

Забытая институция

Если в работах, посвященных истории филологической мысли в России XVII в., нельзя обойтись без разговора о книжниках Московского печатного двора и других книжных центров, то в более позднее время синодальные типографии как будто перестают существовать. Происходящее там оказывается за пределами общественного внимания. Деятельность чудаков, исследующих и исправляющих богослужебные книги, теперь вызывает разве что иронию. Свидетельством этому является составленный В.О. Михневичем фельетонный словарь современников «Наши знакомые», в котором имеется заметка, посвященная П.А. Гильтебрандту:

> Его не следует смешивать с известным «славным рыцарем Гильтебрандтом», потому что П.А. Гильтебрандт и не «рыцарь», и не «славный», а просто чиновник,

[19] О ней см.: (Балашов 2001: 194–244; Кравецкий и Плетнева 2001: 74–124).

[20] Копия этого документа предоставлена нам Н.К. Мальцевой, директором научно-образовательного центра университета ИТМО, которой я выражаю свою глубокую признательность.

[21] https://museum.itmo.ru/images/person/39/avtobiogr.pdf (дата обращения 26.08.2022).

inslav

> занимающийся из-за семейных обстоятельств (– Жена, дети... Жалованьице маленькое... Дороговизна...) исторической литературой, как доходной статьей. Состоя членом некоторых «ученых» обществ, мастерски умеет примащиваться к их изданиям на счет казенных и общественных сумм, чем, главным образом, и снискивает пропитание. В последнее время занят изданием поистине египетского труда – именного и материального словаря к Священному Писанию, который, без сомнения, будет находкой для богословов и самому плохому из них доставит легкую возможность щеголять блестящей эрудицией (Михневич 1884: 55–56).

Эту заметку было бы можно воспринимать как курьез, но, как мы видели выше, общество действительно не замечало и не интересовалось деятельностью синодальных типографий. И эта статья – попытка привлечь к этой теме внимание.

Источники и литература

Архивы

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)

РГИА – Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)

Авилова 1959 – *Авилова Н.С.* Библиографический указатель литературы по русскому языкознанию с 1825 по 1880 год. Вып. 8: Алфавитный указатель к выпускам I–VII. М., 1959.

Адрианова-Перетц 1946 – *Адрианова-Перетц В.П.* Академик А.С. Орлов (к 75-летию со дня рождения) // Вестник Академии наук СССР. 1946. № 4. С. 51–55.

Балашов 2001 – *Балашов Н.В., протоиерей.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001.

Бессонов 1859 – *Бессонов П.А.* Типографская библиотека в Москве // Русская беседа. Т. 5. Кн. 17. 1859. С. 39–105.

Бессонов 1898 – П.А. Бессонов [Некролог] // Исторический вестник. 1898. Т. 72. № 4. С. 350–353.

Буланин 2014 – *Буланин Д.М.* А.С. Орлов и его лекции по древнерусской литературе // Орлов А.С. Древнерусская литература XI–XVII вв. СПб., 2014. С. 409–418.

Вернер 2018 – *Вернер И.В.* Чешская Библия в истории русской культуры и письменности и vice versa: чешско-церковнославянский Новый Завет Н.П. Апраксина 1892–1897 годы // Славяноведение. 2018. № 2. С. 94–109.

Викторов 1859 – *Викторов А.Е.* Библиотека и историческая деятельность Московской Синодальной Типографии. По поводу статьи П. Бессонова. «Типографская библиотека в Москве». (Отдельный оттиск из №№ 286–291 Московских ведомостей. 1859 г.). М., 1859.

Гарбульова 2001 – *Harbuľová Ľ.* Ruská emigrácia a Slovensko. Pôsobenie ruskej pooktóbrovej emigrácie na Slovensku v rokoch 1919–1939. Prešov, 2001.

Гарбульова 2019 – *Гарбульова Л.* Русские ученые в Словакии: интеракция словацкой и русской науки в 1920–1945 г. // Диалог со временем. № 68. М., 2019. С. 64–73.

Гильтебрандт 1866 – *Гильтебрандт П.А.* Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае. Вып. 1. Вильна, 1866.

Гильтебрандт 1869 – *Гильтебрандт П.А.* Туровское евангелие одиннадцатого века. Вильна, 1869.

Гильтебрандт 1870 – *Гильтебрандт П.А.* Несвижский катехизис 1562 года. Вильна, 1870. (Оттиск из Т. 7 «Археографического сборника»).

Гильтебрандт 1871 – *Гильтебрандт П.А.* Рукописное отделение Виленской публичной библиотеки. Вып. 1: Церковнославянские рукописи. Русские пергамены. Вильна, 1871.

inslav

Гильтебрандт 1874 – *Гильтебрандт П.А.* Материалы для западно-русской старопечати // Памятники русской старины в Западных губерниях империи, издаваемые … П.Н. Батюшковым. Вып. 6. СПб., 1874. С. 140–162.

Гильфердинг 1873 – *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины, записанные летом 1871 года. СПб., 1873.

Долгушин 2016 – *Долгушин Д.В.* Новый Завет в переводе В.А. Жуковского. Библия в круге чтения В.А.Жуковского 1840-х гг. // Жуковский В.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 11 (2-й полутом). М., 2016. С. 467–517.

Западные окраины 2007 – Западные окраины Российской империи / авт. кол.: Бережная Л.А, Будницкий О.В. и др. М., 2007.

Кайперт 1988 – *Keipert H.* Zur Geschichte der kirchenslavischen Bibelkonkordanzen // P.A. Gil'tebrandt. Ertäuterndes Handwörtenbuch zum Neum Testament. München, 1988. (Sagners Slavistische Sammlung; Bd. 14). P. 5–19.

Козырева 2013 – *Козырева Н.В.* Никольский М.В. // Большая Российская энциклопедия. Т. 23. М., 2013. С. 20–21.

Кравецкий 2010 – *Кравецкий А.Г.* Лингвистические и текстологические стандарты синодальных типографий // Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка 2006–2009. М., 2010. С. 470–502.

Кравецкий 2013 – *Кравецкий А.Г.* Петербургские полиглотты конца XIX века // Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка 2012–2013. М., 2013. С. 240–259.

Кравецкий 2015 – *Кравецкий А.Г.* Материалы дискуссии об употреблении прописных букв в книгах церковной печати (1876–1892) // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. Вып. 5: Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка. М., 2015. С. 127–163.

Кравецкий и Плетнева 2001 – *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX – начало XX в.). М., 2001.

Липин 1954 – *Липин Л.А.* М.В. Никольский – отец русской ассириологической науки // Ученые записки Ленинградского государственного университета им. А.А. Жданова. № 179. Серия востоковедческих наук. Вып. 4. С 317–328.

Луппов 1910 – *Луппов П.Н.* Систематический каталог книг П.А. Гильтебрандта, вошедший в состав Библиотеки Училищного совета при Св. Синоде. СПб., 1910.

Мень 2002 – *Мень А.В., протоиерей.* Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002.

Миловидов 1910 – *Миловидов А.И.* Рукописное отделение Виленской Публичной библиотеки, его история, состав и научное значение. Прил. к: Отчет Виленской публичной библиотеки и музея за 1909 г. Вильна, 1910. С. 1–54 (отдельная пагинация).

Мироносицкий 1905 – *П.М. <Мироносицкий П.П.>.* Петр Андреевич Гильтебрандт [Некролог] // Церковные Ведомости. 1905. № 50. С. 2212–2213.

Михневич 1884 – *Михневич В.О.* Наши знакомые. Фельетонный словарь современников. СПб., 1884.

Новый Завет 1895 – Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / пер. В.А. Жуковского. Берлин, 1895.

Орлов 1896 – *Орлов А.С.* Библиотека Московской Синодальной типографии. Рукописи. Вып. 1: Сборники. М., 1896.

Погорелов II–IV – *Погорелов В.А.* Библиотека Московской синодальной типографии. Описание. Ч. 1: Рукописи. Вып. 2: Сборники и лексиконы; Вып. 3: Псалтири; Вып. 4: Материалы и оригиналы «Ведомостей». М., 1899–1903.

Погорелов 1903 – *Погорелов В.А.* Ведомости времени Петра Великого. В память 200-летия 1-й русской газеты. Вып. 1–2. М., 1903.

Покровский 1911 – *Покровский А.А.* Библиотека Московской Синодальной типографии. Ч. 1: Рукописные книги. Вып. 5: Календари и святцы. С приложением статьи «Календари в России». М., 1911.

inslav

Покровский 1912 – *Покровский А.А.* Библиотека Московской Синодальной типографии. Иностранные книги XVI в. (1539–1570 гг.). М., 1912.

Покровский 1916 – *Покровский А.А.* Древнее псковско-новгородское письменное наследие: Обозрение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. М., 1916.

Рождественская 1990 – *Рождественская М.В.* Научная деятельность академика Александра Сергеевича Орлова (1871–1947). По архивным материалам // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 43. Л., 1990. С. 3–17.

Рудаков 1906 – *Рудаков В.Е.* Гильтебрандт П.А. [Некролог] // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1906. № 1. С. 357–362.

Рудаков 1906а – <*Рудаков В.Е.*> Гильтебрандт П.А. † 29 ноября 1905 г. [Некролог] // Отчет Виленской Публичной библиотеки и музея за 1905. Вильна, 1906. С. 40–47.

Р-в 1906. – *Р-в В.* <*Рудаков В.Е.*> П.А. Гильтебрандт [Некролог] // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. № 1. С. 39–45.

Сборник 1893 – Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из Архива Министерства народного просвещения. Т. 1: Учебные заведения в Западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа 1783–1803. СПб., 1893.

Сборник 1897 – Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из Архива Министерства народного просвещения. Т. 2: Учебные заведения в Западных губерниях 1802–1804. СПб., 1897.

Славяноведение 1979 – Славяноведение в дореволюционной России: биобиблиографический словарь. М., 1979.

Славянский календарь 1891 – Славянский календарь на 1891 год. Издание Санкт-Петербургского благотворительного братства. Петроград [sic!], 1891.

Труды 1872 – Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. Т. 1. СПб., 1872.

Тураев 1915 – *Тураев Б.А.* Ученые заслуги Михаила Васильевича Никольского. М., [1915].

Хотеев 2020 – *Хотеев А.С.* Петр Андреевич Гильтебрандт как сотрудник журнала «Древняя и новая Россия» // Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 243–247.

Цензоры 2013 – Цензоры Российской империи. Конец XVIII – начало XX века: биобиблиографический справочник. СПб., 2013.

Чуриловский 1890а – *Чуриловский Н.Ф.* Сообщения о новых книгах: Παροιμιάριον, τουτέστι τῶν παροιμιῶν συναγογὴ εἰς ὅλον τὸ ἔτος. Βίβλος πρώτη. Παροιμίαι τοῦ Τριῳδίου. С.-Петербург, Синодальная типография, 1890 г. // Прибавление к Церковным ведомостям. 1890. № 11. С. 375–376.

Чуриловский 1890б – *Чуриловский Н.Ф.* Сообщения о новых книгах: Паримийник, сиесть собрание паримий на все лето. Книга первая. Паримии Триоди Постныя. С.-Петербург, Синодальная типография, 1890 г. // Прибавление к Церковным ведомостям 1890. № 11. С. 377–378.

Чуриловский 1890в – *Чуриловский Н.Ф.* Петр Андреевич Гильтебрандт // Русский паломник. 1890. № 17. С. 193–195.

Чуриловский 1901 – *Чуриловский Н.Ф.* Описание документов собрания Ходоровича, принадлежащих Археографической комиссии Министерства народного просвещения. СПб., 1901.

Чуриловский 1909а – *Чуриловский Н.Ф.* О Новом Завете на четырех языках. СПб., 1909. (Оттиск из: Церковные ведомости. 1909. № 28).

Чуриловский 1909б – *Чуриловский Н.Ф.* Новая богослужебная книга: Миниа дополнительная // Прибавление к Церковным ведомостям. 1909. № 51–52. С. 2441–2447.

Чуриловский 1912 – *Чуриловский Н.Ф.* Поправки к русскому правописанию. СПб., 1912.

inslav

Л. В. Куркина
(Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Москва)

Этимологические заметки по лексике полесских говоров

Проведенные в 60-е гг. по инициативе Н.И. Толстого экспедиции в Полесье обогатили наши знания о восточнославянской лексике и пробудили интерес к лексике этого архаичного ареала. Активное исследование лексики Полесья привело к появлению диалектных словарей, многочисленных работ, посвященных изучению тематических групп словаря, созданию лингвистических атласов, исследованию лингвоэтнических связей этого ареала с южными славянами (Толстая 2017: 686–706). Лексика полесского ареала предстает как относительно самостоятельное, живое, развивающееся образование со своими диалектными различиями, со своими особенностями в фонетике и т. п. В многослойном составе полесских говоров сосуществуют явления, связывающие этот ареал со всеми славянскими языками, и узколокальные диалектизмы. Все эти явления имеют разную хронологическую глубину: одни из них своими корнями уходят в праславянское прошлое и нередко сохраняют архаичные черты, утраченные другими славянскими языками, другие, претерпев некоторые изменения в относительно позднее время, отражают динамику языковых процессов в уже сложившейся языковой системе. В комплексе проблем, ориентированных на всестороннее исследование лексики Полесья, особый интерес представляет архаичная часть словаря. Как показывают материалы ЭССЯ, лексико-словообразовательные и семантические архаизмы полесских говоров служат одним из основных ресурсов при восстановлении праславянских лексических диалектизмов (ср. статьи на **edera*, **ěpa*, **ętelь*, **obzerdъ* и др.). Полесские диалекты являются хранителями архаичной семантики. Семантические архаизмы помогают выявить скрытые стороны в эволюции слов с затемненной внутренней формой, восстановить недостающие звенья в развитии и семантическом преобразовании слова и таким образом на более глубоком уровне понять этимологические истоки славянского слова.

В обоснование и развитие этого положения мы обратимся к рассмотрению полесских слов *хорошíць*, *хоробýсціцца*, *клыйý* и на примере этих слов попытаемся показать значение полесского материала для решения собственно этимологических задач.

Полесск. *хорошíць*

К диалектизмам, объясняемым по-разному, относится ограниченное вост.-слав. ареалом прилаг. **xorošьjь*: ср. др.-русск. *хорошь* (с XIII в.), русск., укр. *хороший*, блр. производн. *харашыцца* ‘хвастать, чваниться’. В «Этимологическом словаре славянских языков» (= ЭССЯ) это прилагательное не включено в состав

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.14

inslav

праславянского словника и предположительно со знаком вопроса трактуется как раннее обратное производное от **xorošč̑ьnъ(jь)* (др.-русск. гидр. *Хорошно*) с производящей основой **xorostь* (?), ср. русск. диал. *хо́рость* ‘удобство, красота, приятность’, блр. полесск. *хорóствó* ‘красота, великолепие, прелесть’, *хôрô-ствó* ‘хороший, качественный мед’ (ЭССЯ 8: 79–80; Л-ка Полесья: 363). В статье на праслав. **xorošč̑ьnъ(jь)* упоминаются не только русск. *хороший*, но и белорусские глаголы *харóшыць*, *хорошíць*, *хорошы́ты* с общим значением ‘чистить, очищать’, к этому же гнезду отнесены праслав. диал. **xarъjь*, **xorъjь* (ЭССЯ 8: 21, 83). Отмечается, что по структуре и семантике эти образования соответствуют возможностям разветвленного гнезда с и.-е. основой **sker-* / **skor-* ‘скрести’, ‘чистить’. В затемненном виде следы исходного прилагательного с чередованием в корне **xor-* / **xar-* (ср. **gol-* / **gal-*), по данным ЭССЯ (8: 21, 83), сохранились в отдельных славянских языках: ср. болг. (Геров) *ха́рый* ‘испорченный’, чеш. *charý* ‘мрачный’, ‘ветхий’, диал. *charý* ‘потрепанный, скверный’ и чеш. диал. *chory* ‘темный, черный’, польск. *chory* ‘черный (о муке, хлебе)’, для последнего реконструкция **xorъjь* дается со знаком вопроса. В ряду удаленных друг от друга прилагательных с расплывчатой семантикой особого внимания заслуживают значения ‘потрепанный’, ‘ветхий’, ‘испорченный’. Именно они, как можно думать, сохраняют следы архаичного значения, которое продолжает жить в укр. *ха́рити* ‘чистить’, отсюда *харний* ‘чистый’ (Гринченко IV: 387), русск. волог. *хори́ть* ‘делать уборку, наводить порядок где-л.’ (СРНГ 51: 274) и яросл. *ха́рить* ‘чистить посуду’ (СРНГ 49: 323). Иную структуру имеет отмеченный в украинских буковинских говорах гл. *ха́ращити* в значении ‘кастрировать’ с производн. *ха́ращений* ‘кастрированный’ (Сл. буковин. говірок 610). Эти образования, как и гл. *хоростáти* ‘лущить, чистить зерно’, имеют в качестве производящей основу на *-ост* с удлинением вокализма в корне, ср. укр. *харнíсть*, *-ности* ‘чистота, опрятность’, производное от *ха́рний* ‘чистый, опрятный’, ср. *ха́рити* ‘чистить’ (Гринченко IV: 387).

Вывод об и.-е. истоках слова не вызывает сомнений, но остается неясным характер мотивационных отношений.

Именно белорусские диалектизмы с архаичной семантикой дают ключ к раскрытию внутренней формы прилаг. **xorošьjь*, употребляемого в современных языках в общем значении ‘вполне положительный по своим качествам, такой, как следует; приличный, достойный’. В ЭССЯ и других источниках обойдены вниманием, не стали предметом анализа упомянутые белорусские глаголы. Гл. **xorošiti* в значении ‘чистить’ широко представлен на территории Полесья: полесск. *хорошíць*, *хорошы́ты* ‘чистить (картофель)’, *нахорошы́ти* ‘начистить’ (Сл. Брэст.: 246, 144), *хорощы́ць* ‘чистить, потрошить (рыбу)’ (Тур. сл. 5: 254), *хорошúт*, *хорошíт* ‘чистить, лущить (кукурузу, фасоль и т. п.)’, *нахорошúт*, *нахорошúть*, *нахорóшуват*, *нахорóшувать* ‘отделять зерна от початка кукурузы, стручка гороха, лущить’ (Лисенко 1974: 225, 135). Этот глагол известен на белорусской территории и за пределами полесских говоров: ср. блр. диал. *харóшыць* ‘очищать’ (ср. *капусту ссякаюць*, *потым харошаць*), *хорошíть* ‘очищать овощи от листьев

inslav

и корешков’ (Народн. слова: 22, 243; Сл. п.-з. Бел. 5: 290), *харашы́ць* ‘чистить’ (ср. *Сені цэлы дзень харашы́ла капусту*), производное *хорошы́ло*, *хорошэ́ло* ‘плацента у коровы,’ ср. *Коро́ва ша ны схорошэ́лась*, *хорошэ́ло ша ны вэ́йшло*, т. е. не очистилась (Скарбы: 102, 112). Белорусские глаголы в сочетании с разными объектами обозначают удаление, снятие кожуры, шелухи, всего лишнего, ненужного: капуста очищается от листьев, с картофеля срезается кожура, из рыбы удаляются потроха, лущится, чистится зерно и т. д. Во всех случаях опорным является значение ‘резать, скрести’, ‘чистить’. Этот же глагол в некоторых белорусских диалектах имеет специальное значение ‘кастрировать’: ср. блр. диал. *харша́ць*, *харша́ти* ‘кастрировать (о животных)’, производн. *харша́ны*, *харша́сты* ‘кастрированный’ (Сл. п.-з. Бел. 5: 288). Примечательно, что близкие образования с тем же значением, по данным ЕСУМ (6: 203), отмечены в отдельных украинских диалектах: юго-зап. производн. *хороша́ник* ‘кастрированный самец’ и диал. гл. *хороша́ти* ‘кастрировать’ (Сабадош 2008: 404), который в одной статье сближается с *хоста́ти* ‘лущить зерно’, а в другой рассматривается как результат сближения *хороший* с диал. *корота́ти* с тем же значением (< и.-е. **kors-* < **kers* ‘резать’). Украинские диалектизмы, рассматриваемые в ЕСУМ как узколокальные образования, не выходящие за пределы украинской территории, при соотнесении с белорусскими образованиями становятся одним из продолжений гл. **xorošiti*.

Глагол образован от прилаг. **xorošьjь*, которое имеет структуру производного от **xoroša* / **xorošь*, в составе последнего поддается выделению суф. *-oša* / *-ošь* в функции nomina attributive, ср. **bělъjь* > *běloša*, *bělošь*, **junъjь* > **junoša*, **junošь* (Sławski. Zarys 1: 78). При отсутствии примеров образования прилагательных от имен на *-oša* / *-ošь* трудно объяснить появление прилаг. **xorošьjь*. С некоторой натяжкой можно предположить, что образование прилаг. **xorošьjь* стало возможным вследствие размывания морфемных границ, сращения суффикса с основой, вызванного ослаблением родственных связей, но и в этом случае трудно найти примеры подобных преобразований. Непреодолимые трудности вызывает предположение о развитии из **xoroščьnъ(jь)*, как это принято в ЭССЯ. Однако в диалектном материале содержатся предпосылки иного объяснения прилаг. **xorošьjь*. В диалектах находим экспрессивное образование на *-on’a* от *хорох-* – *хорохо́ня* ‘франтиха, кокетка’, ‘о самолюбивом человеке’, ‘о ревнивой жене’ с производным от него гл. *хорохо́ниться* ‘приводить себя в порядок, прихорашиваться’ (СРНГ 51: 299). Обычно *хорохо́ня* рассматривается в одном ряду с *хорхора*, *хорхорить* как результат нерегулярных фонетических преобразований. Но не меньше оснований полагать, что это вполне самостоятельное образование, в составе которого основа *хор-* расширена суффиксальным формантом *-охъ* (Sławski. Zarys 1: 73), сложилось независимо от *хорхора*, *хорхорить*. Именно образование *хор-ох-* могло послужить производящей основой для прилаг. **xorošьjь*. Такое понимание, опирающееся на модели словообразовательных отношений, снимает многие трудности.

Производные с основой **xor-* / **xar-* образуют емкое гнездо с преобразованием исходной семантики ‘чистить’ в разных направлениях. В диалектах находим

inslav

именные образования с обозначением результата действия по глаголу: русск. арх. *за́хорь* ж.р., *за́хоры* мн. ‘мусор’, экспр. *за́харь* ‘вещи, скарб’ (Арх. сл. 21: 60), карел. *хорева́тый* ‘не гладкий, с ямками, шрамами от оспы (о коже лица)’ (СРНГ 51: 271). Сюда же относится русск. ряз. *хорови́на* ‘шкура, невыделанная кожа’ с основой **xor-*, фонетическим вариантом отдаленного **skora* с предполагаемым изменением *sk* > *ks* > *x*, ср. русск. диал. *скора́* ‘кора дерева’, *скори́ть* ‘снимать кору с дерева’ (СРНГ 38: 83, 89). Самостоятельное ответвление с развитием значения ‘скрести, чистить, драть’ > ‘тряпье, рваная одежда’ образуют продолжения с удвоением корня **xor-* / **xar-* – русск. моск. *хорохо́рить* ‘строгать рубанком’ и тул. *хорохо́ры* ‘ветхая, рваная одежда’, *хорохо́рки* (калуж., моск.) ‘ветошь, тряпье’, ‘ношеная, рваная одежда; отрепье, рубище (калуж.)’, ‘рабочая поношенная обувь’ (амур.) и т. п. (СРНГ 51: 299, 301, 302), *харха́ры* ‘лоскуты, тряпки; лохмотья’, *харха́ры* ‘рваная, поношенная одежда’ (СРНГ 49: 331).

Белорусские и украинские диалектизмы, напрямую мотивированные семантикой исходной основы ‘скрести’, ‘чистить’, вносят некоторую ясность в понимание внутренней формы прилаг. *хороший*, первонач. **xorošьjь* – ‘очищенный, чистый’. В пользу такого понимания мотивационных отношений говорит полесск. образование с тем же корнем, но в другом суф.-преф. оформлении – *нехору́зны* (< *не-хор-уз-ны*) ‘очень некрасивый’ (Тур. сл. 3: 200), т. е. первонач. ‘неочищенный’. Вероятно, прилаг. **xorošьjь* – это древняя словообразовательная и семантическая инновация, ограниченная вост.-слав. ареалом.

Новые диалектные данные, и особенно полесские, позволяют понять и связать воедино разрозненные диалектизмы, продвинуть в сторону углубления понимание иерархии семантических преобразований. В вост.-слав. **xorošьjь*, семантически тесно связанном с гл. **xorošiti* (< и.-е. **sker-* ‘скрести, чистить’), содержалась характеристика обозначаемой реалии по признаку ‘чистый, очищенный’. В качестве семантической параллели можно привести русск. арханг. *задо́рной* (~ *драть*) в значении ‘хороший, такой, которого можно пожелать себе’, ср. *Не задо́рна яровúця*; *За́работок не осо́бенно задо́рный* (Арх. сл. 16: 300). Это тот случай, когда хранителем архаичной семантики оказывается производное образование, т. е. гл. **xorošiti*, в котором живут признаки изначального значения в большей степени, чем в производящей основе **xorošь*, внутренняя форма которой затемнена в силу ослабления родственных связей. Отношения между первоначальной формой и новой формой, производной от нее, складываются таким образом, что «именно старой форме придается новое значение», «новообразование формы одного слова компенсируется новообразованием значения другого слова» (Трубачев 2008: 602).

Переосмысление семантики в направлении ‘чистить’, ‘скрести’ > ‘состоять из того, что очищено, удалено’ > ‘лохмотья, то, что топорщится’ > ‘топорщиться’ у образований с основой **xorxor-* находит отражение в с.-хорв. чакав. *cocȑ̀*, *na cocȑ̀* ‘в сборку, торчком’, болг. диал. *хорхор* в выражении: *хорхор делает*, ‘дает трепку, треплет, треплет в клочья’ (Толстой 1965: 142). Состояние, когда утрачивается, нарушается целостность формы, переносится в русских диалектах на птиц,

inslav

человека в момент особого возбуждения: русск. диал. *хорохóриться* ‘о птицах – топорщить оперение, распускать хвост, подняв крылья (в возбужденном состоянии)’, отсюда ‘вести себя своенравно, капризно’, ‘проявлять горячность, запальчивость, задиристость’, безл. *хорохóрит* ‘приводит в состояние возбуждения, азарта и т. п.; раззадоривает’ и *хорхóрка* ‘человек, проявляющий горячность, пыл; задор; храбрец’, ‘женщина, которая любит наряжаться, модница’ (СРНГ 51: 300, 301).

Значения ‘топорщить оперение (о птице)’ и производные от него ‘проявлять горячность, запальчивость’ и ‘прихорашиваться’ вторичны, они сложились как результат метафорического переосмысления производных образований, обозначающих взъерошенное оперение (< ‘лохмотья’) > ‘распускать оперение в состоянии возбуждения’, отсюда ‘хвастаться, важничать’.

Предложенное понимание иерархии значений с опорой на образования, ведущие к гнезду с исходным значением ‘чистить, скрести’, дает некоторую основу для восстановления внутренней формы прилаг. **xorošьjь*. И в этом отношении имеет некоторые преимущества при сравнении с другими версиями.

В отрыве от конкретного материала несколько умозрительный характер носит сближение *хороший* с *короста* (с меной *к* > *х*), употребляемым для обозначения реалий с шероховатой, бугорчатой, пестрой поверхностью. Переход к значению ‘красивый’ > ‘хороший’ связывается с изготовлением древних украшений с применением техники *зернь*, когда узор наносится припаиванием мелких металлических шариков на металлический фон. Предполагается развитие значения в виде цепочки ‘бугорчатый, пестрый’ > ‘украшенный, узорный’ > ‘красивый’ > ‘хороший’ (Гудков 1966: 35–36). Другой опыт объяснения прилаг. **xorošьjь* исходит из особой семантической близости прилагательного с гл. *хорохориться* ‘топорщить оперение’. Предполагается взаимосвязь значений ‘топорщащийся, взъерошенный’ > ‘красивый, украшенный’ и ‘прихорашиваться’, ‘проявлять заносчивость’ (ср. блр. *харашыцца* ‘хвастать, чваниться’) и т. п., допускается, что этому могли способствовать наблюдения над поведением животных (Варбот 2012: 329–333). Предположение такого рода окажется необязательным, если принять во внимание семантику производящего гл. **xoriti* / **xariti* и сохраняющего с ним семантическую связь гл. **xorošiti*. Как показывает материал, семантика возбуждения вторична, это одно из самостоятельных направлений в развитии исходного значения ‘скрести, резать’, ‘драть, сдирать’.

Хоробýсціцца

Полесск. гл. *хоробýсціцца* ‘морщиться’, *похоробýсціцца* ‘покоробиться’ (Тур. сл. 5: 205, 252) – производные от имени с суффиксальным расширением *-усть*. Полесские диалектизмы дают новое свидетельство основы *хороб-*, известной в разном оформлении в основном на русской территории: ср. русск. диал. *хорóбить* ‘приготовлять еду; печь пироги’, ср. *Я все на крутую руку хоробила*, *от сырой* [*пирог*] *и получился* (ленингр.), т. е. речь идет о приготовлении на скорую руку, коекак (Сл. Карелии 6: 733), *хорóбиться* ‘гордиться, быть тщеславным’ (волог., 1822)

inslav

и многочисленные производные с расширителями: русск. диал. *хо́робость*: чья-л. *хоробость кому-л.* ‘о чьей-л. грубости, задиристости, строптивости, неуживчивости’, *хоробы́шиться* ‘быть запальчивым, задиристым, горячиться, ершиться’ (пск., твер.) (СРНГ), *хоробо́шиться* ‘проявлять свою власть и значимость, хвастать превосходством, силой’ (пск., твер. 1855) (СРНГ 51: 277–278). Та же основа в производном на *-ор-* в русск. диал. *хоробо́ра* ‘болтун, пустослов’, *хоробо́рить* ‘болтать, пустословить’ (новг. 1855), *хоробо́риться* ‘стараться собирать все до последней крохи; скупиться’ (твер. 1855), ‘вести себя задорно, хвастливо, хорохориться’ (пск., твер. 1855) (СРНГ 51: 278). Приведенные диалектизмы с исходной основой **xorb-* < **skorb-* восходят к и.-е. **sker-b-* ‘резать, чистить, скрести’, отсюда первонач. значение ‘резкий, задиристый’. В слав. **xorbrъ* корневая морфема вторично расширена суф. *-rъ* по образцу **dobrъ*, **bystrъ* (ЭССЯ 8: 72). Вост.-слав. диалектизмы отражают ступень, предшествующую становлению формы и значения прилаг. **xorbrъ(jь)*, известного в славянских языках в основном значении ‘смелый, храбрый’. Эта лексика обойдена вниманием исследователей, и прилаг. **xorbrъ(jь)* напрямую соотносится с др.-исл. *skarpr*, нем. *scharf* ‘острый’, лтш. *skârbs* ‘острый, строгий, суровый, задорный’ (ЭССЯ 8: 72; ESJS 4: 225; Sławski I: 80). В плане развития семантики ср. лат. *ācer* ‘острый ’, о человеке ‘энергичный, решительный, пылкий’, нем. *schneidig* ‘острый’, о человеке ‘энергичный’ (ESJS 4: 225).

клыjу́

Диал. *клыjу́* мн. отмечено на территории Белорусского Полесья в значении ‘жизненные силы, сила человека’, ср. *З ду́да вжэ вси клыjу́ выт’агн’аны*, *высмоктаны*, *зуси́м-зуси́м слабыj. Клыjу́ – си́ла чолови́ка* (Л-ка Полесья: 42). Полесский диалектизм включается в ряд продолжений праславянской лексемы, реконструируемой в ЭССЯ в форме **klějь* на основе сближения с **glьjь* (> русск. диал. *глей* ‘глина’, ‘глинистая почва’ – ЭССЯ 10: 19–20). Семантика, связанная с проявлением жизненной силы, характеризует не только полесск. *клыjу́*, но и отмеченное на белорусской территории образование, производное с суф. *-ьkъ – клек* (< **klějьkъ*): ср. блр. *клек* ‘здравый смысл, рассудок, разум’, ‘соки’ мн., ‘силы’ мн.’, *выцягваць апошнi клек* ‘тянуть последние силы’ (Блр.-русск.), диал. *клек* ‘жизненная сила’, ‘соки, клейкость’ (Сцяшкевіч. Гродз.: 231; ЭСБМ 5: 58), полесск. *клёк* ‘разум’, ‘сила’ (Янкова 1982: 159), *клек* ‘костный мозг’, ‘сила’ (Бялькевич. Магiл.: 227).

Это одно из ответвлений, которое открывает в семантике слав. **klějь* важные аспекты в изучении истоков наименования и мотивационных отношений в составе этого гнезда. Слав. **klějь*, закрепившееся в современном языке за обозначением липкого вещества, при затвердении обладающего свойством скрепления, соединения каких-л. частей, имеет более широкую сферу употребления. Вероятно, прежде чем стать веществом в привычном нам понимании, с лексемой **klějь* в самом общем виде было связано представление о вязкой, клейкой, мягкой субстанции. Об этом свидетельствует в полесских говорах *клей* ‘смола на вишнях и сливах’, ср. *Клей на вiшнi е*, *вон як очэпiцца за зуба*, *то не оторвеш* (Тур. сл. 2: 194), *клэj* в значении

inslav

‘прополис’, ср. *клей пчалíны* (Сцяшковіч. Гродз. 2: 473), *Клэ́j бэру́т’ с почок, з бэрэзины, с сосны выробл’а́jут’ клэ́j* (Л-ка Полесья: 334), т. е. в данном случае *клэ́j* – это смолистая клейкая субстанция, получаемая при смешивании пчелиного воска и слюны с натуральным соком деревьев, листьев, цветов и т. п. Отчетливо признак вязкости, густоты присутствует в семантике диалектизмов с исходной формой **klějьkъ*, в плане семантики на первый взгляд удаленных от **klějь*: ср. русск. (твер., влад.) *клек* ‘лягушачья икра’ (ср. польск. *klej żabi* ‘лягушачья икра’ – Sławski II: 200), ‘густая клейкая жидкость’ (калуж.), ‘густое сусло’ (вят.), ‘рассол’, ср. селедка с *клеком* (смол.) (СРНГ 13: 275), блр. *клек* ‘рассол селедки’ (Сцяшковіч. Гродз.: 231). В отрыве от приведенных образований блр. *клек* в значении ‘рассол’ рассматривается в ЭСБМ (5: 58) как результат контаминации *крак* (см. *кракавіна* ‘подонки, осадок’) < **krękъ* (ЭССЯ 12: 144) и *клей*, что едва ли правомерно. К этому ряду, возможно, примыкает русск. диал. *клек* (< **klějьkъ*) в значении ‘о чем-л. плотно ссохшемся’ (южн., нижегор.), ср. *хлеб сел клёком* ‘о хлебе с непропеченною нижнею частью’ (орл., Сл. Акад. 1910), хотя в этом случае не исключено отражение или влияние другой основы – **klęk-* (ср. *кляклый хлеб* ‘сырой, непропеченный’).

Слав. **klějь* является производящей основой для ряда образований, обозначающих реалии, в составе которых присутствует клейкое вещество, среди них производное с преф. *sъ-* в русск. диал. *склек* ‘смолистое дерево’, ср. *Корзины делали из склека, из сосны, которая хорошо будет драться на лучину* (Сл. Карелии 6: 114), производное на *-ня* в блр. *клéйня* ‘плот’, ср. *Лес вязалі ў клейню, а потом сплаўлялі па рацэ* (Народн. слова: 69), *ў плыце – дзесяць клейня́ў* (Сцяшковіч. Гродз.: 473), ст.-русск. *оклея* ‘название растения’, укр. *оклéйна* ‘брусья, надеваемые на копылы в санях и соединяющие полозья’ (ЭССЯ 27: 121, s.v. **obklějiti sę*).

Наряду с основным значением ‘вязкая, клейкая субстанция’ локально в отдельных белоусских говорах лексема **klějь* начинает соотноситься с жизненно важными органами, в которых присутствует субстанция в виде мягкой, губчатой ткани, – это головной мозг или костный мозг в крупных костях человека, орган кроветворной системы. И, видимо, на основе представлений об этих органах как источнике разума и жизненной силы **klějь* получает новое значение. Ср. семантически близкое русск. диал. *мозг костях худой* ‘о тощих, изможденных людях и животных’ (СРНГ 18: 201).

В гнезде **klějь* складывается иерархия значений. В пространстве, ограниченном отдельными диалектами, в первую очередь белорусскими и русскими, сохраняется древнее значение ‘мягкая, вязкая субстанция’, по отношению к нему семантическими новообразованиями стали общеславянское **klějь* в значении ‘вещество, что-л. скрепляющее, соединяющее’ и узко диалектное **klějь* ‘разум; жизненная сила’. И каждое из звеньев семантической эволюции слав. **klějь* становится исходной базой для новых преобразований, затемняющих родственные связи.

Значение ‘жизненная сила’, характеризующее полесские диалекты, дает ориентиры в поисках возможных родственных связей в составе этимологического гнезда слав. **klějь*. Это значение позволяет расширить круг продолжений слав.

inslav

**klějь*, понять появление в полесских говорах и некоторых русских диалектах у гл. **klějiti*, обычно в приставочной форме, значения, передающего изменение в физическом состоянии человека, переход от недомогания, слабости к нормальному состоянию. В русском выражении *не клеится какое-н. дело*, т. е. ‘не развивается, не удается’ < ‘не поддается последовательно в одно целое связать какой-то процесс’, в семантике глагола отчетливо проступает производность от **klějь* в значении, ставшем основным в славянских языках, – ‘склеивающее вещество’. Тот же семантический переход лежит в основе выражения в русск. *У нас дело клейно идет* ‘согласно; исправно’ (волог.), олон. *Ишь как клейно поют* ‘стройно, слаженно’ (СРНГ 13: 275), польск. *Kto wie, co fortuna klei*, поэтому необязательный характер носит предположение о влиянии гл. *klecić* ‘лепить, делать наскоро, второпях’ (Otrębski 1948: 285–286). В физическом состоянии, передаваемом этими глаголами, латентно присутствуют признаки вязкости, на которые накладываются представления о жизненной силе, и соединение элементов того и другого значения образует сплав, в котором трудно распознать доминирующую мотивацию. Именно явление такого рода наблюдается в полесских и отдельных русских диалектах. Разрыв связей на формальном и семантическом уровне, видимо, стал причиной непонимания и как следствие – невнимания к некоторым глаголам с особой линией семантического развития. Речь идет о префиксальных глаголах **ob-klějati*, **otъ-klějati*, семантика которых мотивирована сочетанием этих значений (‘склеивать’ и ‘жизненная сила’) с последующим развитием в направлении – ‘собрать, объединить в одно целое все силы’ > ‘восстановиться’, ‘обрести жизненную силу’ и ‘поправиться, войти в бодрое состояние’. К продолжениям этих глаголов можно отнести полесск. *аткліяць* ‘оклематься’ (Бялькевіч. Магіл. 66) и русск. диал. *отклея́ть* ‘выздороветь, поправиться’ (арх.), ‘прийти в обычное состояние (после усталости, обморока и т. п.)’ (тамб.) (СРНГ 24: 204), *оклея́ть*, *оклéять* ‘выздороветь, поправиться’ (арх.. свердл., олон., калин., зап.-брян.), *оклея́ть* ‘очнуться, прийти в себя’, ‘почувствовать себя бодрее, крепче’ (арх.), *оклéять* ‘оклеветать, оговорить кого-л.’ (арх.) (СРНГ 23: 126), *окля́ть*, *окля́ть* ‘выздороветь, поправиться’ (олон.), далее в более широком смысле ‘преодолеть материальные затруднения, справиться с нуждой, бедностью’ (олон.) (СРНГ 23: 129). С экспрессивным переходом начального *k* > *x* этот глагол с тем же префиксом в русск. диал. *охлéять* и *охлея́ть* ‘править, выздороветь; оклематься’, ср. *Думала*, *смеретушка пришла*, *а то ен охлеял* (твер.) (СРНГ 25: 34). В отношении приведенных образований, сохраняющих структурную и семантическую связь с исходным для них слав. **klějь*, отпадает подозрение в возможном преобразовании исходного **krějati* (ЭССЯ 12: 130–131; 27: 126), хотя не исключена возможность влияния глагола той же структуры с близкой семантикой. Вероятно, ту же природу имеет образование с преф. *с-* в блр. диал. *склець* ‘застыть, замерзнуть’, ср. *Чаго ён склея на морозі* (Народн. слова 73) и *схлія́лы* ‘слабый, вялый, старый’, *схлія́ць* ‘ослабеть, состариться’, приведенное в ЭСБМ (1: 219) из рукописных материалов словаря одного из районов Могилевской области и трактуемое в гнезде слав. **xlǫditi*. Однако с учетом приведенных

inslav

данных представляется необходимым отграничивать полесск. *схліяць* от гл. *ахля́ць*, последний вместе с русск. диал. *хлять* ‘ослабеть, исхудать’ (ср. *От такого корма она совсем хляла* (дон.) – СРНГ 50: 293), *хля́вый* ‘такой, который стал шататься, болтаться, некрепкий, плохо закрепленный’ (арх.) (СРНГ 50: 290) и т. д. принадлежат гнезду **xlędnǫti*, значение сложилось не без влияния образований с основой **xlęb-*, блр. *хляблы* ‘слабый, худой’, укр. *охляб(ну)ти* ‘ослабеть’.

Как видим, полесский материал существенно раздвигает рамки исследования славянской лексики, открывает новые возможности при реконструкции родственных связей и мотивационных отношений в славянских этимологических гнездах.

Лексика Полесья недостаточно изучена в этимологическом плане. В составе полесского словаря много неясных, темных слов. Фонетические изменения, особенно вариативность корневого вокализма, затрудняют понимание исходной формы для многих диалектизмов. Назрела потребность и необходимость в этимологическом изучении лексики этого ареала и представлении результатов исследования в виде этимологического словаря.

Источники и литература

Арх. сл. – Архангельский областной словарь. М., 1980–. Вып. 1–.

Блр.-русск. – Беларуска-рускі слоўнік / пад рэд. акад. АН БССР К.К. Крапівы. Мінск., 1952.

Бялькевіч. Магіл. – *Бялькевіч І.К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.

Варбот 2012 – *Варбот Ж.Ж.* Славянские этимологии (**opoka*, **nadovьsъ*, **žęžel’ъ*, **xorošьjь* и **xorxoriti sę*) // Исследования по русской и славянской этимологии. М.; СПб., 2012. С. 324–334.

Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–1978. Ч. I–V.

Гринченко – *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909. Т. I–IV.

Гудков 1966 – *Гудков В.П.* Три русские этимологии (*майка*, *хороший*, *хмурый*) // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1966. Вып. V.

Лисенко 1974 – *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974.

Л-ка Полесья – Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря / отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1968.

Народн. слова – Народнае слова. Мінск, 1976.

Скарбы – Скарбы народнай мовы. Дыялекталагічны зборнік. Мінск, 2005.

Сл. Брэст. – Дыялектны слоўнік Брэстчыны. Мінск, 1989.

Сл. буковин. говірок – Словник буковинських говірок. Чернівці, 2005.

Сл. Карелии – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

Сл. п.-з. Бел. – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1978–1986. Т. 1–5.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л./СПб., 1966. Вып. 1–.

Сцяшкевіч. Гродз. – *Сцяшковіч Т.Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. Гродно, 1972.

Толстая 2017 – *Толстая С.М.* Этнолингвистическое изучение Полесья. 1995–2016 гг. (Обзор) // Slověne. 2017. № 2. С. 686–706.

Толстой 1965 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 3. *правый – левый*; 4. *хорохориться*; 5. *класть* // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М., 1965. С. 133–147.

inslav

Толстой 1968 – *Толстой Н.И.* Об изучении полесской лексики // Лексика Полесья. М., 1968. С. 3–19.

Трубачев 2008 – *Трубачев О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках // Трубачев О.Н. Труды по этмологии. Слово. История. Культура. М., 2008. Т. 3. С. 391–799.

Тур. сл. – Тураўскі слоўнік. Т. 1–5 / складальнікі А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін. Мінск, 1982–1987.

ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–. Т. І–.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под редакцией О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева, Ж.Ж. Варбот. М., 1974–. Вып. 1–.

ЕСУМ – Этимологічний словник української мови. Київ, 1982–2012. Т. 1–6.

Янкова 1982 – *Янкова Т.С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мінск, 1982.

ESJS – Etymologický slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1989–2018. Seš. 1–19.

Otrębski 1948 – *Otrębski J.* Zycie wyrazów w języku polskim. Poznań, 1948.

Sławski – *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–1983. T. I–V.

Sławski. Zarys – *Sławski F.* Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego // Słownik prasłowiański. Wrocław, 1974–1976. T. 1–3.

Принятые сокращения

Блр. – белорусский, болг. – болгарский, и.-е. – индоевропейский, полесск. – полесский, польск. – польский, русск. – русский, с.-хорв. – сербохорватский, чакав. – чакавский.

Гл. – глагол, диал. – диалектный, прилаг. – прилагательное, суф.-преф. – суффиксально-префиксальное.

inslav

Дарина Младенова
(Софийский университет «Св. Климент Охридски», София)

Болгарские диалектные названия фасоли (Phaseolus vulgaris)*

В 60-е, 70-е и 80-е годы Н.И. Толстой опубликовал серию статей «Из географии славянских слов», в которой, вступая в диалог с публикациями Б. Братанича, И. Поповича и М. Гавацци, рассматривал на базе конкретных примеров проблему центрального и периферийного ареалов в Южной Славии (см. Толстой 1997: 122–222). Эта проблема и вообще проблема типичных для Южной Славии ареалов и их связей с другими славянскими ареалами продолжают занимать исследователей прежде всего с точки зрения древнего диалектного членения и заселения Балканского полуострова славянами (например, Куркина 1992: 198–215) или с точки зрения этнолингвистического членения Южной Славии на материале лексики традиционной народной культуры (Плотникова 2004, см. особенно с. 250–330).

Исследование поздних явлений проливает неожиданный свет на эти проблемы. Например, ареальный анализ болгарских диалектных названий помидора – одного из растений, прибывших в первой половине XVI в. из Южной Америки в Европу, – показал, что основная изоглосса, отделяющая северное название *патлаџа̀н* (на северо-востоке), *патлиџа̀н* (на северо-западе)[1] от южного названия *домà̀т*[2], оказывается частью изоглоссного пучка, который разделяет болгарский диалектный континуум на северный и южный ареалы. Неожиданность результатов этого исследования заключается не только в участии столь позднего явления, выраженного только заимствованиями, в изоглоссном пучке, который характеризуется древними ареальными противопоставлениями (здесь следует подчеркнуть, что южный ареал является частью периферийного южнославянского ареала, см. Плотникова 2004: 301–302), но и в том, что относительная хронология ареалов на диалектной карте названий помидора противоречит предварительным ожиданиям, что для северноболгарского ареала будет характерно инновативное явление, а для южного – архаичное. На карте болгарских диалектных названий помидора – обратное распределение ареалов: северноболгарское *патлаџа̀н* / *патлиџа̀н* – архаизм, а южноболгарское *домà̀т* – инновация. Северноболгарский

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.15

* Работа выполнена в рамках совместного проекта «Ethnic and Cultural Relations in South-Eastern Europe Reflected in the Languages and Cultures in the Region» (2020–2022) Института балканистики с Центром фракологии (Болгарская академия наук) и Института юго-восточноевропейских исследований (Румынская академия наук) при финансовой поддержке Болгарской академии наук в соответствии с Соглашением о научном сотрудничестве между Болгарской и Румынской академиями наук.

1 Болг. *патлаџа̀н*, *патлиџа̀н* < тур. *patlıcan* ‘баклажан’, ‘помидор’ < осм. *badilcan* ‘баклажан’ < перс. *badinğan* ‘баклажан’, араб. *badinğan* ‘баклажан’.

2 Болг. *домà̀т* < гр. *ντομάτα*, тур. *domates* < ит. *tomata* < фр. и исп. *tomate* < ацт. *tomatl*.

inslav

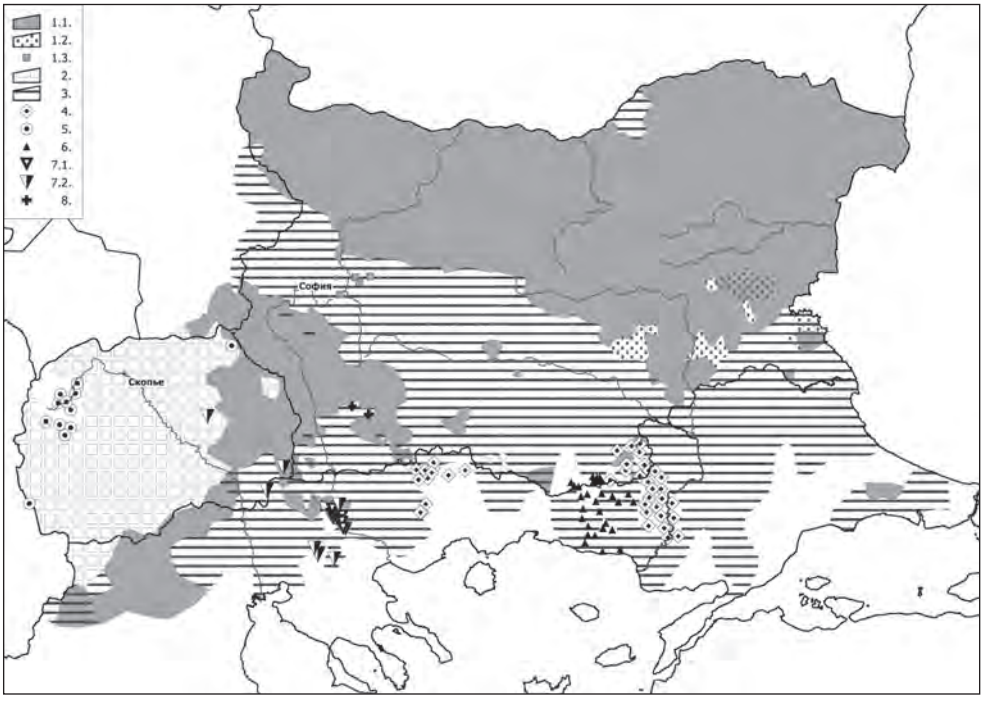
ареал названий помидора *патлаџа̀н* / *патлиџа̀н* является частью большого многоязычного балканского ареала, включающего в себя северноболгарские диалекты, румынские диалекты в южной и восточной Румынии и в Молдове, бóльшую часть сербских диалектов, турецкие и гагаузские диалекты, мегленорумынский, восточную периферию албанского диалектного континуума и восточную периферию греческого диалектного континуума и, только как реликтовое явление, арумынские диалекты, в которых название, этимологически относящееся к баклажану, употребляется и для обозначения помидора. Большую роль в формировании этого балканского ареала сыграли огородники, сезонно мигрирующие из Лясковеца и его окрестностей в северо-восточной Болгарии и из Преспы в Македонии. Южноболгарский ареал названия помидора *домà̀т* также входит в состав большого балканского ареала, охватывающего южные болгарские диалекты, румынские диалекты в Добрудже и восточной Мунтении, бóльшую часть греческих диалектов, южные албанские, арумынские и турецкие диалекты. Формирование этого балканского ареала является результатом деятельности характерных для этого региона огородников местного типа (Младенова 2016а: 21–27, 109–112, 261–265, 273–279).

Картографирование болгарских диалектных названий других растений, происходящих из Южной Америки, подтверждает наличие северноболгарского ареала, который обусловлен деятельностью болгарских мигрирующих огородников из лясковского центра. Размер этого ареала и степень его расширения в диалектах других балканских языков могут быть разными в зависимости от хронологии. Именно лясковские огородники ответственны за оформление северноболгарского ареала названия стручкового перца (Capsicum annuum) *чу̀шка*, имеющего соответствия и в дакорумынских диалектах (Младенова 2016б: 289), и болгарско-румынского ареала названия картофеля *картоф, cartof* (Младенова 2018).

Фасоль – очередное культурное растение, происходящее из Южной Америки. Задача настоящей статьи – с одной стороны, описать и анализировать болгарские диалектные названия фасоли и их ареальное распределение, и проверить, вписывается ли эта диалектная картина в уже известный нам сценарий проникновения на Балканы и распространения там других американских растений, а с другой стороны – проследить связи болгарских диалектных названий фасоли с иными балканскими языками.

Фасоль занимает центральное место в болгарской национальной кухне, и некоторые блюда с фасолью считаются эмблематичными для нее. В то же время фасоль является относительно поздним нововведением, так как растение Phaseolus vulgaris пришло в Европу из Южной Америки после открытия Америки в XV веке (Даскалов, Попов 1949: 326–327; Corrado 2022: 2). Фасоль появилась в болгарских землях первой из всех американских культур, как можно заключить из ее очень раннего упоминания в османских налоговых регистрах. Османские налоговые регистры XVI века упоминают эту культуру в Эгейской Македонии в селах Сармусакли – ныне Пендаполи (район Серрес), Ветрен – ныне Нео Петрици (район Демирхисар /

inslav



Названия фасоли (Phaseolus vulgaris) в болгарско-македонском диалектном континууме
1.1. *Бо̀б*; **1.2.** *Б’а̀л бо̀б*; **1.3.** *Бобурчѐ*; **2.** *Гра̀х*; **3.** *Фасу̀л*; **4.** *Ва̀риво*; **5.** *Со̀чиво*; **6.** *Биг’ръжѐ*; **7.1.** *Папу̀да* ‘фасоль’; **7.2.** *Папу̀да* ‘разновидность мелкой фасоли’; **8.** *Кустю̀рета*

Валовишта / Сидирокастрон), Дормушли (район Кукуш / Килкис) и Кая Бунар – ныне Петропиги (район Сарышабан – ныне Хрисуполи) (Мутафов 2018: 68).

На карте представлено распространение названий фасоли *бо̀б, гра̀х, фасу̀л, ва̀риво, биг’ръжѐ, со̀чиво, папу̀да, кустю̀рета* и их вариантов в болгарско-македонском диалектном континууме[3].

1) Название *бо̀б* распространено в большом и компактном северноболгарском ареале и в области загорского клина, а также в дистантно расположенном юго-западном ареале и в небольшом островке севернее г. Чаталджа в восточной Фракии. Это название характерно и для болгарского литературного языка (БТР: 67; РБЕ; Радева 2012: 48).

Источником болгарского названия *бо̀б* является праславянское **bobъ* (ЭССЯ 2: 148–149; SP 1: 291–292), для которого восстанавливаются значения ‘боб садовый,

[3] Карта составлена по данным БДА 1: 219, 3: 249, 4: 317; БДА-ЦБ 257; БДА-ЕМ 167; БДА-ОТ Л 30; Киш 1996: 123–126, к. 11; Шклифов 1973: 141; 1977: 212; 1979: 19; Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 335, 411.

inslav

Vicia faba' и 'нечто маленькое и круглое, похожее на зерно боба' (SP 1: 291–292). Авторы ЭССЯ считают **bobъ* звукоподражательным полисемантическим словом с редупликацией, значения которого связаны с первичным значением 'нечто круглое'. Считается, что у него есть этимологические связи с некоторыми индоевропейскими формами, напр. с лат. *faba* 'Vicia faba; нечто маленькое и круглое' (OLD: 664). Семантический переход 'боб садовый, Vicia faba' > 'фасоль, Phaseolus vulgaris' осуществился не только в болгарском, но и в диалектах других славянских языков – сербского, словенского, словацкого, польского, верхнелужицкого, нижнелужицкого, русского и украинского (ЭССЯ 2: 148; SP 1: 291–292).

Значение 'боб садовый, Vicia faba' сохранилось и у болгарского *бо̀б*, но в южном ареале названия *фасу̀л* 'Phaseolus vulgaris', главным образом вдоль реки Марицы. И в восточной части северноболгарского ареала названия *боб* 'Phaseolus vulgaris' *боб* употребляется в отношении Vicia faba, но в сочетании с определением со значением 'черный': *чѐрен бо̀б* (*чѐр'ън бо̀б, чѐрън бо̀б, цъ̀рен бо̀б*), *чѐр бо̀б*. Реже в названиях садового боба Vicia faba встречаются и другие определения: *ко̀нски бо̀б, врачо̀вник бо̀б, варчибо̀б, пихтосан боб, трит боб* (см. ИДРБЕ 1: 64–65). Отношения между названиями этих двух бобовых культур – Phaseolus vulgaris и Vicia faba – заслуживают особого внимания, но здесь будет достаточным отметить, что перенос наименования известного растения на новое – обычный способ номинации недавно прибывших в Европу американских растений. Так, например, помидор был назван 'французским (т. е. европейским) баклажаном' в турецких диалектах (тур. *frenk patlıcanı*), и оттуда при посредничестве болгарских мигрирующих огородников названия помидора с внутренней формой 'баклажан' распространились в обширном балканском многоязычном ареале (Младенова 2016а: 110–111, 264–265). Подобное развитие наблюдается и в большом центральноевропейском многоязычном ареале, который соответствует Габсбургской империи и характеризуется названием помидора с внутренней формой 'райское яблоко' > 'райский', возникшим в южных немецких диалектах – нем. *Paradeisapfel*, *Paradeiser* (Младенова 2016а: 112–113; см. и 115–116, где приводятся примеры подобного семантического развития и у названий картофеля и кукурузы; см. и Franconie 2000: 26, 29–42, где подробно анализируется отношение европейских названий кукурузы к названиям хлебных зерновых культур).

В нескольких пунктах восточнее Софии в ареале названия *фасу̀л* употребляется как дублет, причем старинный, производное от *бо̀б бобурчѐ* (см. карту). Авторы Болгарского диалектного атласа отметили, что *бобурчѐ* – старое и редкое название, которое употребляется только стариками. Очевидно, что оно отступает перед названием *фасу̀л*, и можно допустить, что когда-то северная и юго-западная часть разорванного названием *фасу̀л* ареала названия *бо̀б* соединялись в цельный ареал.

В юго-восточной части ареала названия *бо̀б* выделяется несколько маленьких ареалов с составным названием *б'а̀л бо̀б*, буквально 'белый боб, белая фасоль'. Это составное название возникло в соотношении с характерным для этого

inslav

же ареала названием садового боба, Vicia faba *чѐр бо̀б, чѐрен бо̀б, чѐр'ън бо̀б, чѐрън бо̀б, цъ̀рен бо̀б,* буквально ‘черный боб, черная фасоль’ (см. о названиях садового боба ИДРБЕ 1: 64–65).

2) Название *гра̀х* с фонетическими вариантами *гра̀ф, гра̀* и *гра̀* распространено в двух ареалах: в большом юго-западном ареале, который является непосредственным западным продолжением юго-западного ареала названия *бо̀б*, и в одном микроареале в Родопах (см. карту). *Грах* – тоже праславянское слово (< прасл. **gorchъ*), но значение его первоначально было ‘горох, Pisum sativum’ (SP 8: 114–115). Семантический переход ‘горох, Pisum sativum’ > ‘фасоль, Phaseolus vulgaris’ подобен переходу ‘боб садовый, Vicia faba’ > ‘фасоль, Phaseolus vulgaris’ и осуществился не только в болгарско-македонском диалектном континууме, но и в других славянских языках: в некоторых польских и верхнелужицких диалектах (в составных названиях), а также в словенских и сербохорватских диалектах (SP 8: 114–115; ЭССЯ 7: 45). *Грав* – название фасоли в македонском литературном языке (МРС: 77). Семантический переход ‘горох, Pisum sativum’ > ‘фасоль, Phaseolus vulgaris’ осуществился и в румынском названии фасоли *mazăre*, которое характерно для северо-восточного Баната, восточной Кришаны, западной Трансильвании и западного Марамуреша (ALRM 3: карта 903).

Слово заимствовано в гр. диал. *γράχος*, тур. *gerah* и алб. *groshë* (БЕР 1: 276). Болгарский этимологический словарь не приводит значения балканских слов, но другие источники могут дополнить эту информацию. Гр. *γράχος* обозначает ‘горох’ (DGMF: 156). Тур. диал. *gırah* значит ‘фасоль’ в турецких диалектах Охрида и Скопье в Македонии и в малоазийских диалектах в провинциях Сивас и Мугла, а в провинции Бурса слово значит ‘вредный сорняк с круглыми семенами, который растет на посевах’ (DS 6: *gırah*). На этимологию алб. *groshë* существует и другая точка зрения: что это унаследованная от индоевропейского албанская форма, параллельная и родственная прасл. **gorchъ* (см. дискуссию и литературу у Çabej 1976: 217–218). Алб. *groshë* означает фасоль в гегских диалектах Албании и Македонии (ADGSH 2: карта 383) и чечевицу в некоторых тоскских диалектах (Çabej 1976: 217). Ареал алб. *groshë* ‘фасоль’ частично совпадает с ареалом мак. *грав* ‘фасоль’ и непосредственно продолжает македонский ареал на запад, что вряд ли случайно и скорее поддерживает гипотезу о славянском происхождении *groshë*.

3) У названия *фасю̀л* наблюдается южный ареал, охватывающий рупские диалекты, часть юго-западных и часть пограничных диалектов, и маленький северо-восточный ареал вокруг г. Русе (см. карту). Фонетические варианты слова – *фасю̀л*, *фасю̀л*'; *васю̀л*, *васю̀л*'; *асю̀л* (в павликянском диалекте); *пасю̀л*' (в части пограничных диалектов около городов Брезник, Трын, Пирот, Радомир и Цариброд) – характеризуются мягкостью или твердостью конечного согласного или варьированием начального согласного (*ф, в* или *п*), что связано с отсутствием согласного *ф* в некоторых болгарских диалектах (см. об. этом БДА-ОТ Ф 123, Ф 124, Ф 125). *Фасю̀л* – болгарское литературное название фасоли, наряду с названием *бо̀б* (БТР: 1017; Радева 2012: 683).

inslav

Фасȕл заимствовано из новогреческой народной формы *φασούλι* ‘фасоль, Phaseolus vulgaris’, и мягкость конечного согласного в части болгарских диалектных форм отражает мягкость согласного в греческом после утраты конечного *-ι* (БЕР 8: 730–735; Дзидзилис 1990: 30–32). В греческом языке слово старое, оно существовало еще в древнегреческом, где означало другой вид бобового растения – коровий горох, Vigna unguiculata. Др.-гр. *φασήολος* считается заимствованием из латинского с тем же самым значением[4], и развитие слова в истории греческого языка можно представить следующим образом: н.-гр. *φασούλι* < ср.-гр. *φασούλιν* < уменьшительное *φασηόλιον* эллинистической формы *φασήολος* < др.-гр. *φάσηλος* < лат. *phaselus* (Ανδριώτης 1983: 397; БЕР 8: 730–735; о значении древнегреческого слова см. Liddell, Scott 1940: φάσηλος, а о значении латинского слова см. OLD: 1395).

Новогреческое слово было заимствовано и в других балканских языках со значением ‘фасоль, Phaseolus vulgaris’, и его распространение в Юго-Восточной Европе осуществлялось заимствованием напрямую из греческого, а также при посредничестве другого балканского языка.

В сербохорватском слово имеет множество фонетических и словообразовательных вариантов, отражающих разные пути проникновения – из итальянского, немецкого и греческого языков. Форма с начальным *п-* *пàсуљ* (Сербия, Косово, Метохия, Черногория) заимствована из греческого (Skok 1: 126–127); замена греческого [f] согласным [p] типична для ранних, средневековых греческих заимствований в сербохорватском (Popović 1955), что, возможно, означает, что слово было заимствовано еще до прибытия фасоли из Южной Америки в его оригинальном значении ‘коровий горох, Vigna unguiculata’ и семантический переход к значению ‘фасоль, Phaseolus vulgaris’ осуществился в сербохорватском. Именно сербское *пасуљ* следует считать источником *пасȕл*’ в пограничных диалектах, что подкрепляется фонетически и ареально. Существует, однако, и иной взгляд на это слово: Хр. Дзидзилис считает, что изменение болгарского *фасȕл* в *пасȕл* – позднее вторичное явление, и эту точку зрения разделяет БЕР (Дзидзилис 1990: 43; БЕР 5: 88).

В албанских диалектах наблюдаются разные фонетические варианты этого слова. В компактном южном, тоскском ареале и в литературном языке употребляется название женского рода *fasule* (реже это форма множественного числа) (см. ADGSH 2: карта 383 и комментарий к ней), и это слово можно считать заимствованным из греческого (Çabej 1976: 175), что подтверждается и его ареалом в соседстве и контакте с греческими диалектами. Этимологические исследования устанавливают и другой путь – из латинского *phaseólus* – для формы

[4] Существуют и другие точки зрения: что, наоборот, древнегреческое слово было заимствовано латинским, что это слово средиземноморского происхождения (см. разные точки зрения у Frisk 2: 996), а также что эллинистическая форма *φασίολος* заимствована из латинского *phaselus*, которое в свою очередь заимствовано из древнегреческого *φάσηλος* (ΛΚΝ: φασούλι, φασόλι).

inslav

frashull (Çabej 1976: 175), которая встречается на северной и западной периферии южного, тоскского ареала названия *fasule*. Данные албанского атласа показывают, что в компактном северногегском ареале в Косово, Черногории и северо-восточной Албании распространены формы с начальным *p-*: *pasul, pasule, pasu:l*. Начальное *p-* этих форм подсказывает, что они проникли в албанские диалекты при сербском посредничестве, что подкрепляется и ареально.

Арумынское название фасоли *făsúl'e, făsúl'ĭĭ* заимствовано из гр. *φασούλι* (Papahagi 1974: 545–546). О происхождении мегленорумынского *făsúl'* были высказаны разные мнения: либо считается, что оно заимствовано из окружающих его болгарско-македонских диалектов, для которых действительно типично название *фасу̀л*' (см. карту), или из арумынского (Capidan 1935: 126), либо видят в нем заимствование из греческого или из албанского (REW: 6464).

Тур. *fasulya* заимствовано из множественного числа гр. *φασούλια* (Meyer 1893: 30) и зарегистрировано с первой четверти XIX века (Nişanyan Sözlük: *fasulye*).

В румынские диалекты слово проникло несколькими путями. Вариант *fasole* (в мунтенском и молдовском диалектах в Мунтении, Добрудже, Молдове, восточной Олтении и северной Трансильвании) считается прямым заимствованием из гр. *φασόλι* и засвидетельствован еще в 1793 г. Вариант *fasule* наблюдается на юго-восточной и северо-восточной периферии ареала варианта *fasole*, и для него также предполагается греческий источник – н.-гр. *φασούλι* (DA 2/1: 72; DER: 321). Варианты с начальным *p-* заимствованы либо из серб. *пасуљ* – как объясняется банатское *păsulă, păsui*, либо из венг. *paszuly* – как этимологизируется кришанское *păsulă* (DA 2/1: 72–73; ALRM 3: карта 903; DER: 321). Олтенское *făsui* (< *făsul'*) и трансильванские *fîsoi*, *fîsaică* и *fusoi* (DA 2/1: 72–73; ALRM 3: карта 903) появились в результате фонетических и словообразовательных преобразований на румынской почве.

4) Название *ва̀рио* с фонетическими вариантами *ва̀рио, ва̀р'ъво, ва̀р'уу* характерно для двух небольших рупских ареалов – в районе Драмы и Ивайловграда (см. карту). В литературном языке *варѝво, варивò* – общее название фасоли, чечевицы, гороха, садового боба и др. под. и блюд, приготовленных из бобов этих растений (БТР: 87; РБЕ; Радева 2012: 64). *Вариво* является производным от глагола *варя̀* ‘варить, приготовлять пищу кипячением’, имеющего соответствия во всех славянских языках, что указывает на его праславянскую древность (БЕР 1: 122). Самые ранние примеры со словом *вариво* ‘что-нибудь сваренное, приготовленное, пища’ восходят к XII в. (Стефова 1996: 57). В диалектах у этого слова засвидетельствовано не только значение ‘фасоль’, но и общее значение ‘бобовые – фасоль, чечевица, горох’, а также ‘блюдо из фасоли или чечевицы’, ‘блюдо из капусты с рисом’, ‘блюдо из мяса с капустой’, ‘кушанье, приготовленное варкой’, ‘количество продуктов (чаще всего фасоль) для приготовления одного блюда’, ‘продукты для приготовления пищи’ (Стефова 1996: 57–58; ИДРБЕ 1: 174, 350, 769–770). Значение ‘фасоль’ возникло в результате сужения значения ‘бобовые – фасоль, чечевица, горох’, которое в свою очередь – результат метонимического развития ‘кушанье,

inslav

приготовленное варкой’ > ‘продукты, которые используются для приготовления этого кушанья’. Как видно из широкого семантического спектра слова *вариво* в диалектах, прозрачность его мотивации не только объясняет широко распространенное значение ‘кушанье, приготовленное варкой’, которое было характерно и для наиболее ранних употреблений слова в письменных памятниках XII в., но и дает возможность обозначать им разные блюда, приготовленные варкой, как напр. ‘блюдо из капусты с рисом’, ‘блюдо из мяса с капустой’[5].

5) *Сòчиво* с фонетическими вариантами *сочио, сочјо* употребляется в западной периферии болгарско-македонского диалектного континуума в компактном ареале в районе городов Гостивар, Кичево и Тетово, а также в отдельных пунктах вблизи городов Струга и Крива-Паланка (см. карту). Согласно анализу Л. Стефовой, слово сочиво употреблялось с XI в. как общее название бобовых, и это значение сохранилось в пограничных болгарских диалектах в районе городов Трын, Брезник и Цариброд. Появление значения ‘фасоль’ – поздний процесс сужения значения, подобный процессу, приведшему к названию фасоли *вàриво.* В качестве этимона восстанавливается прасл. **sočivo* ‘что-нибудь вареное, приготовленное (= бобовые потребляются только вареными)’, производное от **sočiti* ‘приготовлять пищу; мочить, приготовлять с соком; делать что-нибудь сочным’ или от **sokъ* ‘сок’, и приводятся славянские названия чечевицы от того же корня (Стефова 1996: 53–56; БЕР 7: 378). В связи с мотивацией слова *сочиво* интерес представляют наблюдения Л. Стефовой о словосочетаниях мочено сочиво, намочено сочиво, сочиво квашено в письменных памятниках, которые отражают практику христианских подвижников есть зерна бобовых, замоченные в воде, а также ее анализ употребления и присутствия бобовых в народной обрядности православных русских, болгар, греков и сербов (Стефова 1996: 55–56; см. подробнее Плотникова 1995 о месте бобовых в поминальной и календарной обрядности славян).

6) В небольшом ареале в районе Крумовграда и Гюмюрджины (Комотини) (см. карту) употребляется название *биг’ужѐ* с многочисленными фонетическими вариантами: *биг’иржѐ, б’уг’ужѐ, б’ууржѐ, бирг’ужѐ, б’ужѐ, б’орџѐ, б’урџѐ*. Этимоном этих болгарских диалектных форм являются турецкие диалектные названия фасоли *börülce, böğce* (SDD: 133). В турецком литературном языке слово *bö(ğ)rülce* обозначает другое бобовое растение – ‘коровий горох, Vigna sinensis’ (TPC: 130, 131) – и, очевидно, в некоторых турецких диалектах название коровьего гороха было перенесено на американскую фасоль. *Börülce* происходит от *bögrüce* ‘1) почки; 2) фасоль’ < *bögür* ‘почки’ + суффикс *-çA*. Семантическое развитие ‘почка’ > ‘бобовое растение (коровий горох, фасоль)’ предполагает уподобление

[5] Л. Стефова, напротив, интерпретирует как расширение значения семантический переход от значений ‘фасоль’, ‘бобовые – фасоль, чечевица, горох’, ‘блюдо из фасоли или чечевицы’ к значениям ‘блюдо из капусты с рисом’, ‘блюдо из мяса с капустой’, ‘кушанье, приготовленное варкой’, ‘количество продуктов (чаще всего фасоль) для приготовления одного блюда’, ‘продукты для приготовления пищи’ (Стефова 1996: 58).

inslav

зерна коровьего гороха и фасоли почке по своей форме. Тур. *bögrülce* зафиксировано в значении ‘фасоль’ еще в 1680 г. (Nişanyan Sözlük: *börülce*).

7) *Панỳда* является названием фасоли в небольшом ареале западнее города Серреса (см. карту). Этот термин зарегистрирован и в значении ‘разновидность мелкой фасоли’ в районе городов Струмица, Штип, Дойран, Салоники и Сидирокастрон (Валовишта) (Киш 1996: 125). Это значение характерно и для болгарского литературного языка, где слово *панỳда* обозначает близкородственное растение, которое выращивают в южной Болгарии: *панỳда* ‘разновидность фасоли с мелкими зернами, которой обычно кормят скот и птицу; Phaseolus radiatus’ (РБЕ), ‘разновидность фасоли с очень длинными стручками и светло-желтыми зернами с темным пятном, которой иногда кормят скот; Phaseolus radiatus L. / Phaseolus mungo[6]’ (Даскалов, Попов 1949: 338), ‘Vigna unguiculata’ (Флора: 555; Ганева-Райчева, Димитрова, Иванова, Босева 2019: 31). Этимоном болг. *панỳда* является гр. *παπούδα* ‘сорт фасоли’, которое образовано от др.-гр. *πάππος* ‘семя, зерно’ с уменьшительным суффиксом *-ούδα* (Ανδριώτης 1983: 263). Трудно исчерпывающе определить, где употребляется греческое слово, но известно, что *παπούδα* – это сорт фасоли темного цвета в городе Дидимотихон во Фракии (Σαραντή 1944: 69), а также в деревне Алистрати в районе города Серреса, как видно из опубликованного в интернете традиционного рецепта (Roulas Mera).

8) Как локальное название в районе города Разлог употребляется *кустỳрета* (см. карту). Этимология этого слова неясна. Предполагается, что оно может быть производным от *кост* ‘кость’ (БЕР 2: 666–667) или от имени города *Костур* (Киш 1996: 126).

Основное ареальное противопоставление – между северным ареалом названия *бòб* и южным ареалом названия *фасỳл*. Изоглосса «северное *бòб* // южное *фасỳл*» является частью изоглоссного пучка, разделяющего болгарско-македонский диалектный континуум на северную и южную часть (об этом макрочленении см. Младенова 2016а: 18–19). Как уже было сказано в начале статьи, обычно изоглоссы этого пучка связаны с архаичными явлениями, а изоглосса *бòб* // *фасỳл* поздняя – начало ее формирования можно приурочить к XVI веку.

У названия *бòб* кроме северного ареала есть еще и юго-западный, охватывающий юго-западные и западнорупские говоры в юго-западной Болгарии, юго-восточной Македонии и Эгейской Македонии (в районе городов Воден, Лерин, Кайляр и Костур и в области Меглен), и это один из примеров дистантных соответствий между северноболгарским и юго-западным ареалами (см. Младенова 2016а: 18–19 и карта 6).

Сравнивая карту болгарских диалектных названий фасоли с картами других американских культур, таких как помидор, перец, картофель и кукуруза (см. Младенова 2016а: карта 7; 2016б: карта 1; БДА-ОТ: Л 29, Л 31), можно установить, что на карте названий фасоли наблюдается меньшая раздробленность и ареалы

[6] Ботаники перенесли это растение из биологического рода Phaseolus в близкородственный род Vigna, и его латинское название сейчас Vigna radiata (WFO: Vigna radiata).

inslav

здесь более компактны и устойчивы, или, иными словами, для них характерна меньшая дублетность. Наверное, эти отличия ареальной картины связаны с тем, что фасоль пришла в болгарские земли первой из всех американских культур.

Трудно судить об относительной хронологии разных названий фасоли и их ареалов, потому что в этом можно опереться только на характер ареалов, дублетные отношения и этимологию слов. То, что *бо̀б, гра̀х, ва̀риво, со̀чиво* и, вероятно, *кустӳрета* – славянские слова, еще не является абсолютным аргументом в пользу предположения, что они более архаичны, чем заимствования *фасӳл, биг'ужѐ* и *папӳда*, так как неясно, когда эти славянские слова начали употребляться как названия фасоли. Но если учитывать еще и размер и типичность ареала названия *бо̀б*, а также то, что в своем ареале *бо̀б* является единственным названием фасоли, его можно считать самым старинным на карте болгарских названий фасоли. Кроме этого, из характера дублетных отношений названий *бо̀б* и *фасӳл* на юго-восточной периферии юго-западного ареала названия *бо̀б* можно заключить, что и здесь, как и в ареале производного *бобурчѐ,* заимствование *фасӳл* вытесняет славянское слово *бо̀б.*

Наличие двух небольших рупских ареалов с названием *ва̀риво* в ареале названия *фасӳл* позволяет предположить, что *ва̀риво* – более древнее для рупского ареала название, чем заимствование *фасӳл*, тем более что иногда сообщения о существовании дублетных отношений между названиями *ва̀риво* и *фасӳл* сопровождаются указанием, что *ва̀риво* – более раннее слово из них.

Относительная хронология названия *гра̀х* и его ареала остается неясной, так как из-за отсутствия карты сербохорватских названий фасоли целостная ареальная картина не просматривается, и поэтому нельзя исключить, что этот ареал продолжается в сербских диалектах. В любом случае видно, что македонское литературное *гра̀х* расширяет свой ареал, вытесняя названия *со̀чиво* и *бо̀б.*

Как мы уже показали, название *фасӳл* расширяет свой ареал, вытесняя названия *бо̀б, бобурчѐ* и *ва̀риво.* И дублетные отношения с названиями *биг'ужѐ* в районе Крумовграда, *кустӳрета* в районе Разлога и *папӳда* в районе Серреса тоже характеризуют *фасӳл* как более новое название. В большом ареале названия *фасӳл*, который увеличивался в течение долгого времени, все еще сохраняется несколько маленьких ареалов других, более архаичных названий фасоли – *ва̀риво, биг'ужѐ* и *папӳда.*

Ареальный анализ диалектных названий фасоли показывает, что изоглосса *бо̀б* // *фасӳл* является еще одним примером относительно поздней изоглоссы в пучке изоглосс, разделяющем болгарский диалектный континуум на северную и южную часть. Как при названиях помидора, так и в этом случае можно предположить, что северный ареал характеризуется более архаичным явлением, чем южный.

Принимая во внимание имеющиеся данные о болгарских огородниках, можно увидеть роль мигрирующих огородников из лясковского центра в северо-восточной Болгарии в формировании ареала названия *бо̀б* и участие огородников местного типа в оформлении ареала заимствования *фасӳл.* Анализ названий уже нескольких американских растений показывает, что лясковские огородники

inslav

в своей практике не только заимствовали из других языков – *фрѐнски патлаџа̀н* > *патлаџа̀н* ‘помидор’, *пипѐр* ‘перец’, *картѝоф* ‘картофель’ (см. Младенова 2016а: 273–274; 2016б; 2018), но и сами давали названия новым культурам. Картофель они назвали первоначально *влàшки бѝб* (Младенова 2018: 283), перец – по его стручку *чѝшка* (Младенова 2016б: 289), а фасоль – *бѝб*, перенося на Phaseolus vulgaris название садового боба. Менее известно, где создавали свои огороды преспанские мигрирующие огородники, но можно предположить, что именно они сыграли роль в оформлении ареала названия *грах* и, может быть, они ответственны и за процесс номинации.

Отслеживание этимологии и балканских связей болгарских диалектных названий фасоли проливает свет на процессы номинации фасоли в балканских языках. Самый обычный способ номинации фасоли – это перенос названия другого бобового растения на фасоль:

1) боб садовый, Vicia faba > Phaseolus vulgaris: болг. *бѝб*;

2) горох, Pisum sativum > Phaseolus vulgaris: болгарское и македонское *грàх* (> алб. *groshë*, тур. *gırah*), рум. *mazăre*;

3) коровий горох, Vigna unguiculata > Phaseolus vulgaris: н.-гр. *φασούλι, φασόλι* (> болгарско-македонское *фасѝл*; алб. *fasule*; арум. *făsúľe, făsúľĭă*; мегленорум. *făsúl*; тур. *fasulya*; рум. *fasole, fasule*; с.-хорв. *нàсуљ* > болг. диал. *насѝл*, алб. гег. *pasul, pasule, pasu:l*, рум. банат. *păsulă, păsui*), тур. *börülce, böğce* (> болг. *биг’ржѐ* и варианты). Может быть, сюда следует отнести и н.-гр. *παπούδα* ‘сорт фасоли’ (> болг. *папѝда*).

Другой способ номинации фасоли – это употребление гиперонима со значением ‘бобовые’: *вàриво, сѝчиво.*

В отличие от помидора и картофеля, которые с трудом приживались не только на Балканах, но и в Европе (Младенова 2016а: 259–260; 2018: 282–284), фасоль была воспринята легко, потому что она вписалась в систему типичных для региона бобовых культур – садовый боб (Vicia faba), чечевица (Lens), горох (Pisum sativum), коровий горох (Vigna unguiculata) и бараний горох (Cicer arietinum) – и сумела вытеснить некоторые из них. Подобный сценарий осуществился и в других странах после появления фасоли (см. анализ ситуации в Италии: Corrado 2022). Процесс номинации американских культур в европейских диалектах находится в центре интереса Е. Франкони. На примере кукурузы она устанавливает, что американские культуры, которые при своем появлении присоединяются к уже существующей парадигме растений, обычно либо присваивают новому члену парадигмы уже имеющееся название, либо используют общее название с определением (Franconie 2000: 26). Те же стратегии заметны и в балканских номинациях фасоли. Балканские языки предпочитают первый подход – перенос на фасоль названия другого бобового растения. Это предпочтение объяснимо экстралингвистически: фасоль часто не только воспринимала название другого бобового растения, но и вытесняла это бобовое растение из употребления. При номинации гиперонимом болгарско-македонские диалекты не добавляют определения, просто в соответствующих диалектах наступает сужение значения.

inslav

В заключение можно наметить шаги, которые следует предпринять в дальнейшем анализе: необходимо как можно более точно документировать появление фасоли на Балканах и ее распространение там, подробнее разработать проблематику межбалканских отношений диалектных названий фасоли и целостно проанализировать отраженный в балканских языках взгляд на систему бобовых растений, что позволило бы лучше осветить отношения между фасолью и другими бобовыми.

Источники и литература

БДА – Български диалектен атлас / отг. ред. Ст. Стойков, С.Б. Бернштейн, К. Мирчев, Ив. Кочев. София. Т. 1. Югоизточна България, 1964; Т. 2. Североизточна България, 1966; Т. 3. Югозападна България, 1975; Т. 4. Северозападна България, 1981.

БДА-ЕМ – *Иванов Й.* Български диалектен атлас. Български говори от Егейска Македония. I. Драмско, Сярско, Валовищко. София, 1972.

БДА-ОТ – Български диалектен атлас. Обобщаващ том. I–III. Фонетика. Акцентология. Лексика / отг. ред. Ив. Кочев. София, 2001.

БДА-ЦБ – *Божков Р.* Български диалектен атлас. Северозападни български говори в Царибродско и Босилиградско. София, 1986.

БЕР – Български етимологичен речник / под ред. на В. Георгиев и др. София, 1971–. Т. 1–.

БТР – *Андрейчин Л., Георгиев Л., Илиев Ст., Костов Н., Леков Ив., Стойков Ст., Тодоров Цв.* Български тълковен речник. IV издание / допълнено и преработено от Д. Попов. София, 2002.

Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000 – *Вачева-Хотева М., Керемидчиева Сл.* Говорът на село Зарово, Солунско. С оглед към лексикалната му система. София, 2000.

Ганева-Райчева, Димитрова, Иванова, Босева 2019 – *Ганева-Райчева В., Димитрова Д., Иванова Т., Босева Ю.* Местни растителни ресурси и културен туризъм // XV Международна научна конференция «Науката в полза на бизнеса. Съвременни проблеми на науката, бизнеса, образованието и туризма». 3–5 юли 2019 г. Добрич. Годишник на Висше училище по мениджмънт. 2019. Т. 12. С. 24–36.

Даскалов, Попов 1949 – *Даскалов Х., Попов П.* Основи на зеленчукопроизводството в България. София, 1949.

Дзидзилис 1990 – *Дзидзилис Хр.* Фонетични проблеми при етимологизуване на гръцките заемки в българския език. София, 1990.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева, Ж.Ж. Варбот. М., 1974–. Вып. 1–.

ИДРБЕ 1 – *Бояджиев Т., Жобов В., Колев Г., Младенов М., Младенова Д., Радева В.* Идеографски диалектен речник на българския език / под ред. на В. Радева. София, 2012. Т. 1. А–Д.

Киш 1996 – *Киш М.* Дијалектната лексика од областа на растителниот свет // Посебни изданија на Институтот за македонски јазик «Крсте Мисирков». Скопје, 1996. Кн. 22.

Куркина 1992 – *Куркина Л.В.* Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики. Любляна, 1992.

Младенова 2016а – *Младенова Д.* От лингвистична география към ареална лингвистика. Теория и практика на анализа на късни явления в българския език: названията на дома и патладжана. Електронно издание. Littera et Lingua Series Dissertationes 9. София, 2016. https://naum.slav.uni-sofia.bg/sites/default/files/liliseries/mladenovad_liliseries9.pdf; https://naum.slav.uni-sofia.bg/sites/default/files/liliseries/mladenovad_liliseries9_karti.pdf (доступ: 15.09.2022).

inslav

Младенова 2016б – *Младенова Д.* За названията на чушката (Capsicum annuum) в българските диалекти // Балканското езикознание днес. Сборник в чест на 75-годишния юбилей на проф. д.ф.н. Петя Асенова / съст. Е. Търпоманова, Б. Михайлова, В. Алексова. София, 2016. С. 282–294.

Младенова 2018 – *Младенова Д.* За отношенията на бълг. *картоф* и рум. *cartof* // Български и румънски – балкански отпечатък в славянското и романското наследство. Сборник в чест на 65-годишния юбилей на проф. д-р Василка Алексова / отг. ред. Д. Младенова. Съст. и ред. Д. Младенова, Б. Михайлова, Е. Търпоманова. София, 2018. С. 279–298. http://digilib.nalis.bg/xmlui/handle/nls/30855 (доступ: 15.09.2022).

МРС – Македонско-русский словарь / сост. Д. Толовски, В.М. Иллич-Свитыч / под ред. Н.И. Толстого. Москва, 1963.

Мутафов 2018 – *Мутафов В.* Колелото на съдбата. Българското гурбетчийско градинарство (етнографски аспекти). Велико Търново, 2018.

Плотникова 1995 – *Плотникова А.А.* Бобы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. А–Г. Москва, 1995. С. 201–202.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. Москва, 2004.

Радева 2012 – *Радева В.* Български тълковен речник. София, 2012.

РБЕ – Речник на българския език. София, 1977–. Т. 1–. http://ibl.bas.bg/rbe/ (доступ: 15.09.2022).

Стефова 1996 – *Стефова Л.* Сочиво, вареные, вариво // Български език. 1996. Т. 46. Кн. 1. С. 51–58.

Толстой 1997 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 1. ‘Дождь’. 2. ‘Саламандра’. 3. *Правый – левый*. 4. *Хорохориться*. 5. *Класть*. 6. *Сажа – чад*. 7. *Пот – зной*. 8. ‘Радуга’. 9. *Полено* // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. I. Славянская лексикология и семасиология. Москва, 1997. С. 122–222.

ТРС – Турецко-русский словарь / ред. Э. М.-Э. Мустафаев, Л.Н. Старостов. Москва, 1977.

Флора – Флора на Народна Република България / гл. ред. Д. Йорданов. Т. VI. София, 1976.

Шклифов 1973 – *Шклифов Б.* Костурският говор. Принос към проучването на югозападните български говори // Трудове по българска диалектология. Кн. VIII. София, 1973.

Шклифов 1977 – *Шклифов Б.* Речник на костурския говор // Българска диалектология. Проучвания и материали. Кн. VIII. София, 1977. С. 201–328.

Шклифов 1979 – *Шклифов Б.* Долнопреспанският говор. Принос към проучването на югозападните български говори // Трудове по българска диалектология. Кн. XI. София, 1979.

ADGSH 2 – Atlasi dialektologjik i gjuhës shqipe / drejtues Jorgji Gjinari. Vëll. 2. Napoli, 2008.

ALRM 3 – Micul atlas lingvistic român. Partea II. Serie nouă / sub dir. E. Petrovici. Vol. 3. Bucureşti, 1967.

Capidan 1935 – *Capidan Th.* Meglenoromânii. Vol. III. Dicţionar meglenoromân. Bucureşti, 1935.

Corrado 2022 – *Corrado Gi.* Food History and Gastronomic Traditions of Beans in Italy // Journal of Ethnic Foods. 2022. Vol. 9. Nr. 6. P. 1–9. https://doi.org/10.1186/s42779-022-00122-x (доступ: 20.09.2022).

Çabej 1976 – *Çabej E.* Studime gjuhësore. I. Studime etimologjike në fushë të shqipes. A–O. Prishtinë, 1976.

DA 2/1 – Dicţionarul limbii române. Tomul II, Partea I. Bucureşti, 1934.

DER – *Ciorănescu A.* Diccionario etimologico rumano. Tenerife, 1966.

DGMF – *Dehèque F.D.* Dictionnaire grec moderne français. Paris, 1825. https://archive.org/details/dictionnairegrec00deh/page/156/mode/2up (доступ: 29.09.2022).

DS – Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. Ankara, 1963–1982. 1–12. https://sozluk.gov.tr/ (доступ: 29.09.2022).

inslav

Franconie 2000 – *Franconie H.* Things from the New World in the European Dialects // Food and Foodways 2000. Vol. 9. Nr. 1. P. 21–58.

Frisk 2 – *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1970.

Liddell, Scott 1940 – *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford, 1940. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057: entry=fa/shlos (доступ: 01.09.2022).

Meyer 1893 – *Meyer G.* Türkische Studien. I. Die griechischen und romanischen Bestandteile im Wortschatze des Osmanisch-Türkischen // Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1893. Bd. 128. S. 1–96.

Nişanyan Sözlük: *Nişanyan S.* Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi. https://www.nisanyansozluk.com/ (доступ: 02.09.2022).

OLD – Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968.

Papahagi 1974 – *Papahagi T.* Dicţionarul dialectului aromân general şi etimologic. Bucureşti, 1974[2].

Popović 1955 – *Popović I.* Zur Substitution des fremden *f* im Serbokroatischen // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1955. Bd. 24. H. 1, S. 32–47.

REW – *Meyer-Lübke W.* Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1911.

Roulas Mera – Roulas Mera. Παπούδα μαυρομάτικα φασόλια. https://www.roulasmera.gr/recipes/my-friends-recipes/papouda-mavromatika-fasolia/ (доступ: 02.09.2022).

SDD – Söz Derleme Dergisi. Cilt 5. İndeks. Ankara, 1957.

Skok 1 – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971. Knj. 1.

SP – Słownik prasłowiański / pod red. Fr. Sławskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–. T. 1–.

WFO – The World Flora Online. Vigna radiata (L.) R. Wilczek. http://www.worldfloraonline.org/taxon/wfo-0000183493; jsessionid=82F6819EBBF9FEEB2F9E22E3D226EDE4 (доступ: 19.09.2022).

Ανδριώτης 1983 – *Ανδριώτης Ν.Π.* Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, 1983[3].

ΛΚΝ – Λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, 1998. http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq= (доступ: 11.11.2019).

Σαραντή 1944 – *Σαραντή Ε.* Από τά φυτά τής Θράκης // Θρακικά. Σύγγραμμα περιοδικόν εκδιδόμενον υπό του εν Αθήναις Θρακικού Κέντρου. 1944. Τ. 20. Σ. 9–72. https://www.he.duth.gr/erg_laog/thrakika/Thrakika20.pdf (доступ: 02.09.2022).

inslav

Olga M. Mladenova
(School of Languages, Linguistics, Literatures and Cultures, University of Calgary)

Constructions of Comparison at a Turning Point in the History of Bulgarian

The goal of this article[1] is to describe a fragment of the grammatical structure of the Bulgarian seventeenth-century vernacular written texts of types *togiva*, *togazi* and *togizi* in comparison with the situation in the traditional literary language[2]. The expression of comparison in those texts has been discussed before with emphasis on the reflections of the move from synthetic to analytic degrees of comparison (Ожеховска 1979; Василев 1990: 200). Such an approach is a matter of course, given that the loss of the synthetic degrees of comparison, the most salient morphological feature of Slavic adjectives and adverbs, has left only isolated remnants of those forms as part of the lexicon.

Since the earliest examples of analytic degrees of comparison stem from the twelfth, thirteenth and fourteenth centuries (Мирчев 1951; Попов 1977; Петков 2005: 448), it does not come as a surprise to find them side-by-side with the old synthetic degrees of comparison in the sixteenth-century traditional literary language of Middle Bulgarian type with Tŭrnovo-Resava orthography and, more specifically, in the Sredna-Gora translation of "Treasure" by Damaskēnos Stouditēs, which is representative of it (Василев 1993: 103). It is however noteworthy that only two comparative adjectives, which can be traced back to the initial record of the translation and appear once each, both in the same sermon, are structurally identical with ordinary modern Bulgarian comparatives: коѐ дрѹ́го повели́ко зло̀ [what other greater evil] (El: 60r) and ко́гда е̑ по́смѣрень чла̑кь [when is a person humbler] (El: 69v). They can be attributed to an involuntary slip under the influence of the spoken language. Three adverbs employed multiple times combine an old synthetic comparative degree with the analytic comparative marker по: пониже (30 tokens) versus ниже (1 token) and нижше (2 tokens), повыше (10 tokens) versus выше (15 tokens) and попрѣжде (2 tokens) versus прѣжде (16 tokens). Structurally these adverbs find a parallel in current Bulgarian *повече* (from по + вѧщьше with a simplification of the consonant cluster *шти* > *шч* > *ч*) and early modern *поболе*, see (Ожеховска 1979: 84) and example (20.a) below. Finally, there is the adverb попрѣмнwго (7 tokens), used as a synonym of

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.16

[1] About the classification of early modern Bulgarian texts according to the adverb of time for 'then' used by their creators see (Демина 1968–1985, 1: 76–81, 217–220; Младенова, Велчева 2013: 33–48, 509; Mladenova 2015 with further bibliography).

[2] The comparative adverb вѣцше from the neuter adjectival form вѧщьше, formed by analogy with the oblique case forms of вѧщии, вѧщьши, вѧще (see also нижше cited above), is well represented in the Sredna-Gora translation of "Treasure" side-by-side with the expected but much less frequent вѣще (El: 144v, 289v) < вѧще, see for instance examples (14.b) and (19.b) below. Similarly, the adverb болѣ (El: 167r) appears in competition with болше (El: 212v). The simplification of the consonant cluster is not unique, see for instance Bulgarian *што* > *што* in *що* < чьто.

inslav

ѕѣло and an equivalent to κατὰ πολλά, in which по performs the function of an intensifier (see about it Цыхун 1981: 191). The strong presence of the four adverbs пониже, повыше, попрѣжде and попрѣмнwго leaves the impression that they were an organic part of the linguistic system of the traditional literary language in the sixteenth century.

Here I focus on the constructions of comparison, which include a form of the positive, comparative, or superlative degree of adjectives or adverbs. As the early modern vernacular texts are either re-narrations of older texts written in the traditional literary language and of recent translations from the Greek into the traditional literary language or, later on, direct translations from the Greek into the vernacular, I cite whenever possible relevant parallels to the vernacular wording. Most often the parallels come from "Treasure" and its Sredna-Gora translation. Such an approach assumes continuity in the development of the Bulgarian norm over time, which is in line with the conclusions, reached by Nikita I. Tolstoi in his study of the evolution of the Slavic literary languages (Толстой 1988).

Let us have a look at a few examples of comparison.

1.a Щê да дóйде дн҃ь горéщь катô пéщь ѻ҆гнѣ́нна [A day, hot like a burning oven, will come] (Младенова, Велчева 2013: 141) – 1.b сѐ грѣдéть дн҃ь горéщ҄ь ꙗ҆ко пещь ѻ҆гнна҆ (Drin: 111v) – 1.c Ἰδοὺ ἡμέρα ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος (TLG 23: 97).

2.a ѻ҆тї е желѣ́зо пол҃ко ѿ мѣ́дь, и҆ ѿ сребрô, и҆ ѿ зла́то [Because iron is stronger than copper and silver and gold] (Демина 1968–1985, 2: 206) – 2.b ꙗ҆ко же и҆ желѣзѐ силнѣише ѥ̑ па́че злата и҆ сре́бра и҆ мѣди (Drin: 114v) – 2.c ὡσὰν πῶς καὶ τὸ σίδερον εἶναι δυνατώτερον ἀπὸ τὸ χρυσάφι καὶ τὸ ἀσῆμι καὶ τὸ χάλκωμα (TLG 23: 243–244).

3.a вчéра се чи́нѣше, ѿ си́чⷮки́те, на́и мл҃ти́вь и҆ послꙋшли́вь а҆ сега҆ бы҃ немл҃ти́вь, и҆ непослꙋшли́вь [Yesterday <Apostle Peter> appeared to be the kindest and <most> obedient of all and now he became cruel and disobedient] (Демина 1968–1985, 2: 281) – 3.b Вчéра мнѣше се ѻ҆ꙋ҆чьднѣ́йшыи ѿ вьс҃ѣ́ ѹ҆ченикъ̀, н҃нѣ же бы́сть сꙋмнителнѣ́йшыи (El: 137r) – 3.c ἐχθὲς ἐφαίνετο προθυμότερος, ἀπὸ ὅλους τοὺς μαθητὰς καὶ σήμερον ἔγεινε δειλότερος (TLG 7: 230–232).

Comparison, illustrated in sentences (1)–(3), sheds light on the relationship between two or more entities that are compared – the comparands or ***the object of comparison***, 'day' in (1), 'iron' in (2) and the implied 'Apostle Peter' in (3), and ***the standard of comparison***, 'burning oven' in (1), 'copper / silver/ gold' in (2) and 'all <disciples>' in (3) – and the ***parameter of comparison*** showing on what ground the entities are being compared, 'hot' in (1) and 'strong' in (2) and 'kind and obedient' in (3).

Two or more comparands can be in relations of either equality as in (1) or inequality as in (2) and (3). The relations of equality may be expressed by equative or, perhaps, similative constructions if the relation is one of partial identity from the perspective of the parameter of comparison (Чоролеева 2007: 169–177). The relations of inequality range from differential to comparative and superlative. Here we will look into such equative, comparative and superlative constructions, in which the relation between the two comparands has been made explicit, and explore the grammatical devices, through which this relation was expressed in both the traditional literary language during the sixteenth century and its alternative, the seventeenth-century vernacular-based written language.

inslav

There are a number of ways, in which the standard of comparison can be linked to the object of comparison and the parameter of comparison.

Equative constructions

A conjunction related with the qualitative interrogative pronoun **jakъ* is broadly used in such constructions across the Slavic languages (ESSJ 2: 233–237). The conjunction ѩкѡ was common in the classical Old Church Slavonic (Old Bulgarian) texts and later on, including the sixteenth-century translations of "Treasure" by Damaskēnos Stouditēs as illustrated in the intraclausal example (1.b) and the interclausal example (4.b).

> 4.a катѡ̀ е бг҃ самовла́стень, сѝ р҃ѣ щó ще а҆̀ тóй ще стóри. Та́ка е и҆́ чл҃кь самовла́стень, що ще а҆̀ тóй чи́ни [As God is his own master, in other words, he will do whatever he wants, so is a person; he undertakes what he wants] (Демина 1968–1985, 2: 297) – 4.b ѩкѡ же бг҃ є҆̑ самовла́ст҄нь. та́ковый ѡ҆бра́зѡ҆̀ и҆́ чл҃кь є҆̑ самовла́ст҄нь (El: 219r) – 4.c ὡσὰν ὁ Θεὸς εἶναι αὐτεξούσιος, τοιουτοτρόπως εἶναι καὶ ὁ ἄνθρωπος αὐτεξούσιος (TLG 9: 29–30).

In both examples the archaic ѩкѡ has been replaced in the vernacular texts with the innovative *като* (БЕР 2: 112, 274; ESSJ 2: 336–337, 344). In example (4.a) it correlates with *така*, which stands for таковыим образом ~ τοιουτοτρόπως. The marker of comparison *като* is well attested in the seventeenth-century vernacular texts of all types, standard Bulgarian and Bulgarian dialects. However, example (4.a) demonstrates that during the seventeenth century it could also perform the function of a conjunction, not only of a preposition as in (1.a). In the former function it was to be replaced by *както* in standard Bulgarian, not yet present in the seventeenth-century vernacular texts.

Other equative interclausal constructions may feature conjunctions *колкото*, which may correlate with *толкова* or *толкози* in the main clause, – see example (5.a) – or *каквото* – see examples (6.a) and (7.a) and (РКБЕНО: 389–390).

> 5.a И҆́ погле́днѣ вѣ́трѣ до́лѵ, и҆́ видѣ́ катѡ̀ ка́манїе чѐ горѝ. и҆́ вѣ́глища. и҆́ тѣ́сны ѳ҆ста́та мѵ ко́лкото чл҃кь да сѐ вьмѣ́сти [And he looked inside <the well> downwards and saw that it burns like stones and coal and its mouth is narrow just enough for a person to fit in] (Младенова, Велчева 2013: 286) – 5.b и видихъ ѩко и каменьѥ горѧщее во всѣхъ частехъ его. и҆́ ѻ҆́зота его тъчью̀ человека. вмѣстаща (Тихонравов 1863: 54) – 5.c καὶ πλησιάσας τοῦ τόπου ἰδον τὸ φρέαρ ἐκεῖνο σκότους καὶ ζόφους πεπληρωμένον, καὶ πολλὴν στενοχωρίαν ἐν αὐτῷ (Tischendorf 1866: 62).
>
> 6.a и҆́ станѣ̀ чл҃кь по си́чко съврьше́нь Каквóто и҆́ ны́е тѣ́кмо грѣ́ха не́маше [And <Jesus> became a human being perfect in all regards just like us except that he had no sin] (NTD: 87v) – 6.b и҆́ бы҃ чл҃кь по вьсѣ́мѵ съврьше́нь, ѩко же и҆́ мы҃. нѣ̀ кро́мѣ грѣ́ха (Ril: 370r) – 6.c καὶ ἔγινεν ἄνθρωπος εἰς ὅλα ὡσάν ἡμεῖς, δίχως ἁμαρτίαν (Kermelis 1980: 89).
>
> 7.a стани́ прв҃нъ, и҆́ бл҃говѣ́нъ, каквóто бѣ́шй и҆́ сумео́нъ [Become just and pious as Simeon was] (Brl: 42r) – 7.b бу́ди правé҄нь и҆́ бл҃го чѣ́стивь, ѩковъ̀ же бѣ̀ сѷ̃меѺнь (El: 51r) – 7.c γενοῦ δίκαιος καὶ εὐλαβὴς καθὼς ἦτο καὶ ὁ Συμεὼν (TLG 4: 272–273).

These two interclausal equative constructions are to have different destinies in the centuries to come. The *каквото*-construction will not be preserved in the standard language,

inslav

whereas the *колкото*-construction [+/– correlative *толкова*] together with the *както*-construction [+/– correlative *така* or *тъй*] will enable speakers to differentiate between the quantitative and the qualitative aspects of comparison. These interclausal constructions work in tandem with intraclausal *като*- and *колкото*-constructions, cf. "Той е висок като баща си" [He is tall like his father] but "Той е висок колкото баща си" [He is as tall as his father]. In example (8) *едър* 'tall and heavily built' is a variable whereas *хубав* 'handsome' is a constant. Both characters are presented as equally handsome but of varying statures: although both can be described as tall and heavily built, one is more so than the other.

> 8. И той е едър човек, макар и не колкото теб, но също тъй хубав – с бяла кожа, с избръснато лице, сини очи и кестенява коса като теб [He too is a tall and heavily built man, although not on par with you, but as handsome – with white skin, with a shaven face, blue eyes and auburn hair like you] (Керемедчиева 2010: 131).

In vernacular texts of all types, we find a *толкова*/*толкози* ~ *колкото*-construction, see (9.a) and (10.a), which would correspond to a *толкова* ~ *че*-construction in the present-day language. It is much more common than the *колкото*-construction cited in (5.a) from a text of type *togiva*, which, I assume, is its basis and therefore the *толкова*/*толкози* ~ *колкото*-construction can be viewed as an indirect sign that the *колкото*-construction was also possible in the language systems reflected in all types of vernacular texts.

> 9.a бѣше то́л'кова злъ̀ чловéкь и́ лю́ть и безако́нникь. ко́л'<ко>то не щѣше ни́какь да чю́е и́ме хв̑во [<Maximian> was such an evil man, and brutal and lawless that he did not even want to hear Christ's name] (Демина 1968–1985, 2: 100) – 9.b толи́ко бѣ́ше стрьпти́вь и́ зълъ̀ чл̑кь, є́ли́ко не хо́т'ѣше нѝкако же слыша́ти и́ме хв̑о́ (El: 282r) – 9.c τοσοῦτον ἦτον ἄτυχος καὶ κακὸς ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος δὲν ἤθελε ποτὲ νὰ ἀκούσῃ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ (TLG 35: 49–50).
>
> 10.a то́л'кози са о̑бра́ща ско́ро, Ко́л'кото чл̑ко о̑ко́ не мож̑ съзрѣ́ [<The sky> turns around so fast that the human eye cannot detect] (Brl: 139r) – 10.b толико о̑бращáет' се скоро, є́ли́ко не мо́жѣ о̑ко чл̑кꙋ съзрѣ́ти (El: 230r) – 10.c τόσον γυρίζει γλήγωρα, ὅτι δὲν δύναται ὀφθαλμὸς ἀνθρώπου νὰ τὸν ἰδῇ (TLG 10: 49–50).

An alternative equative construction in standard Bulgarian employs the adverb *еднакво* to modify an adjective or an adverb as in "Те са еднакво богати" [They are equally rich] or "Те тичат еднакво бързо" [They run equally fast]. My earliest example of it is from 1859 (journal "Български книжици", p. 341). During the seventeenth century, the adjective *еднакъв* can be encountered in texts of all types and the adverb *еднакво* in the texts of type *togiva* and *togizi*, see (Милетич 1923: 112, 227; РКБЕНО: 256). The comparative construction at that time involved the use of the adjective *еднакъв* rather than the adverb *еднакво* as it has been since the nineteenth century. My only example of it (11.a) comes from a text of type *togiva*.

> 11.a Си́ч'ки_щ̾ да_ста́нѣ̾ є̑дна́кви голѣ́мы, на, лг̈, годи́ны [We will all be of equal age, 33 years old] (Младенова, Велчева 2013: 212) – 11.b и́ въсѝ въ є̑ди́нь въз-ра́сть въскр̑нѧть. <…> въсѝ л̑г, л̑ѣнїи е̑ѧть (Drin: 129r) – 11.c Ὅλοι εἰς μίαν ἡλικίαν θέλουν ἀναστηθῇ, <…> ὅλοι τριαντατριῶν χρονῶν θέλουν εἶσθαι (TLG 23: 829–831).

inslav

Comparative constructions

The comparative is used to indicate that one entity has a certain property to a higher degree than another entity, than itself at another moment of its existence or than another property. The oldest comparative construction in the Slavic languages, involving a comparative degree of an adjective or an adverb and the preposition-less genitive of comparison, was frequent in Old Church Slavonic and continues to be used in present-day Russian but is rare elsewhere in the Slavic world (Gallis 1946: 43–44; Gallis 1957: 196–197, 212; Jeżowa et al. 1973: 13).

In the sixteenth-century Sredna-Gora translation of "Treasure" one can from time to time encounter the genitive of comparison, see example (12.b):

12.a ѿ това̀ как҃во щешь посмѣрено; [What do you want more unassuming than that?] (Демина 1968–1985, 2: 279) – 12.b чт҃о сего̀ смѣре́нїа вѣ́цьшее; (El: 134v) – 12.c τί ταύτης τῆς ταπεινώσεως περισσότερον; (TLG 7: 110).

The most common replacement of the genitive of comparison in the Slavic languages is the respective descendant of the Proto-Slavic preposition **otъ*, which has been attested in such a role in all Slavic languages but Old Church Slavonic, standard Russian and Sorbian (Gallis 1957: 200–204; Jeżowa et al. 1973: 10; Jurkowski 1976: 94–95). Under the impact of the spoken language, the Sredna-Gora translation of "Treasure" features examples of ѿ in comparative constructions – see example (13.b), an innovation against the background of classical Old Church Slavonic use, as shown in statistics cited in (Gallis 1946: 79–80). The *om*-construction is the most common intraclausal comparative construction in the vernacular texts – see examples (2.a) and (12.a). In the centuries to come, it will continue to be the typical comparative construction in both the standard language and across the dialects.

Example (13.a) brings to our attention the possibility to form in texts of type *togazi* comparative constructions with the positive degree of adverbs and adjectives side-by-side with the much more frequent constructions with the comparative degree.

13.a слѣзе ѿ нб҃ето до́лꙋ на́ землꙗ да спасѝ на҃. и҆ п҃а слѣзе ни́ско ѿ землꙗта сѝ ре҃, вь мъ̀кь [<Jesus> came down from heaven on earth to rescue us. And then came lower than <the surface of> the earth, in other words into hell] (Демина 1968–1985, 2: 279) – 13.b съни́дѣ ѿ нб҃сь до́лѣ на́ землю. и҆ пѧ̀кы съни́дѣ нижаи́ше ѿ зе́млю, ре́ѥ҆ше въ мо́у҆кѫ (El: 105v) – 13.c ἐκατέβη ἀπὸ τοὺς οὐρανοὺς κάτω εἰς τὴν γῆν, καὶ πάλιν ἐπῆγε καὶ παρακάτω ἀπὸ τὴν γῆν, δηλαδὴ εἰς τὴν κόλασιν (TLG 26: 156–158).

Example (14.a) provides yet another illustration.

14.a И кога̀ прѣминаха и҆́ ще́ха да излѣзвть и҆́з҆ гемїата. а҆̑ ѡ҃н҆зѝ геми́ціа пойска мнѡ́го ѿщò бѣ́ха цѣни́ле. и҆ сты̑и е҆ѵ҆статїе не и҆́маше тол҆кова да мѣ дадѐ. И҆́ ѡ҃н҆зи кора́бник҆ мѣ ка́же. а҆́зь тебе не да́ва҃ жена́та доде́ ми не плати́шь, кол҆кото и҆́ща҃ [And when they crossed and were to get off the ship, the ship master asked for more than what they had agreed upon. And St. Eustace did not have that much to give to him. And that ship master said to him: "I am not going to let your wife go with you until you pay me what I want"] (Демина 1968–1985, 2: 73) – 14.b ⁘ѥгдаже въсхо́тѣше

inslav

ѝзы́ти из ко́рабля. поѝскавь ѝмь на́е́мь вѣ́ѝше ѿ досто́иное.’Є҆́лма же не ѝмахѫ да́ти є҆мѫ. ґлю́ть ѝмь кѻ́рабникь. а҆́зь о҆́бо не да́ю ти же҃нѫ твою҃ на́е́мь ра҆̀ди (El: 341v) – 14.c ὅταν ἤθελαν νὰ ἔβγουν ἀπὸ τὸ καράβι, ἐγύρευσέ τους ναῦλον περισσότερον ἀπὸ τὴν τιμήν τους· καὶ ἐπειδὴ δὲν εἶχαν νὰ δώσουν, λέγει ὁ ναύκληρος Ἐδῶ ἐγὼ κρατῶ τὴν γυναῖκα σου διὰ ναῦλον (TLG 19: 248–251).

Such early modern examples build a bridge between the rare instances of positives with a comparative reading during the Middle Bulgarian period – for instance in the thirteenth-century Vratsa gospel lectionary (Gallis 1946: 44–45) – and those in contemporary Moesian, Balkan and East Rupa dialects (Цыхун 1981: 192; Младенов, Дуриданов 2008: 171–172, 189). The syntactic construction remains the sole marker of the comparative reading of ни́ско ‘low’ in (13.a) and of мно҃го ‘much’ in (14.a).

The Sredna-Gora translation displays multiple instances of the pleonastic use of па́че in comparative constructions – see example (2.b) – which is systematically avoided in the vernacular texts of all types. The three instances of *паче* in texts of type *togazi* have readings that depart from the comparative of interest for us here (РКБЕНО: 659). This is a clear indication that the *паче*-constructions were by that time out of use in the spoken language and their presence in nineteenth-century literature should be attributed to bookish influence (РБЕ; БЕР 5: 111).

However, па́че also is the designated marker to use in Old Church Slavonic in conjunction with the positive degree of an adjective or adverb to form the periphrastic comparative degree encountered also elsewhere in the Slavic languages in complementary distribution with the synthetic comparative degree (Orzechowska 1977). The Sredna-Gora translation of “Treasure” shows that the periphrastic comparative degree continued to play its role in the traditional literary language during the sixteenth century – see examples (15.b) and (17.b), – whereas the vernacular texts offer the earliest evidence of the use of a differently constructed periphrastic comparative degree in Modern Bulgarian (Ожеховска 1979: 84–85) – see example (15.a) from a text of type *togiva*, example (16.a) from a text of type *togazi* and example (17.a) from a text of type *togizi*. In other words, the move towards analytic degrees of comparison in Bulgarian had not annihilated the need for periphrastic degrees of comparison.

15.a а҆́зе сѫ̀ ѿ си́чѧката напра́ва по́вече ѻ҆мрьсѐна [I was defiled more than the entire creation] (Младенова, Велчева 2013: 252) – 15.b азъ па́че всѣ҃хъ тварь ѳ҆сѹжена є҆́смь (Тихонравов 1863: 41)[3].

16.a легома̀ ѝмь бѣ́ше тѣ́хѧната ра́бота тъ̀мна и҆́ мра̀чна по́тврьдѣ ѿ нощь. и҆́ трѣ́боваше ѝмь да ви́деть бо́жїа свѣ́тлость [As their deeds <i.e., of pagans> were dark and gloomy, more <so> than night, and they needed to see God’s light] (Демина 1968–1985, 2: 264) – 16.b є҆́лма же ѡ҆тъмне́нꙑ́ дѣ́ла и҆́ѕ҆ бѣ́хѫ мрачнѣ́йша но́щи, потрѣ́ба ѝмь бѣ҆ ви҆дѣ́ти сѣ҆́вѣ҆ ѣ҆́жѝи свѣ́тлость (NBKM1050: 20v) – 16.c ἐπειδὴ δὲ τὰ ἐσκοτισμένα τους ἔργα ἦτον σκοτεινότερα ἀπὸ τὴν νύκτα, ἐχρειάζοντο νὰ ἰδοῦν καὶ φῶς Θεοῦ καὶ λαμπρότητα (TLG 2: 412–413).

[3] The Greek version of the text published by Tischendorf (1866: 37) lacks this section of the text.

inslav

17.a За҃ра̀ тѣ́й бы̀ и҆збра́н҃на· за҃ра̀ тѣ́й бы̀ възлюбле́н҃на, потвр҃дѣ ѿ си́ч҃кыте жены̀ [Because of that <the Virgin> was chosen, because of that she was beloved, more than all the women] (L4: 228r) – 17.b то́го ра̀ди и҆з҃бра́нна бы́сть. то́го ра̀ди възлюбле́нна бы́сть па́че въ҆сѣ́ же́нъ̀ (El: 11r) – 17.c <διὰ τοῦτο ἐδιαλέχθη>, διὰ τοῦτο ἠγαπήθη ἀπὸ ὅλας τὰς γυναῖκας (TLG 1: 506).[4]

As examples (15) and (17) demonstrate, one of the prerequisites for the use of a periphrastic comparative degree is the need to grade a participle. Other conditions, illustrated in (16.a), include word order and sentence information structure. It should be noted that, as opposed to the seventeenth-century vernacular, standard Bulgarian only forms its periphrastic comparative degree with *повече*, while *твърде* has meanwhile changed its meaning to 'quite' and, as a marker of approximation, it no longer has the ability to form degrees of comparison. In other words, it is the use typical of the *togiva* texts that has been perpetuated.

Interclausal comparative constructions, which include the preposition *от*, were in the seventeenth century only developing. Examples (14.a), (18.a) and (19.a.ii) demonstrate the presence in texts of type *togazi* and *togizi* of *от* + an interrogative or a relative pronoun:

18.a е҆ла́те ми́р҃но и҆̑ поклонѣ́те ми се. И҆̑ а҆́зь да вы̑ да́мь села̑ и҆̑ ло́зїа, помно̑го ѿчто̑то и҆́ма́те вы̑е тѣ́ка [Come serenely and give obeisance to me so that I endow you with more farmland and vineyards than you have here] (Демина 1968–1985, 2: 125) – 18.b ѭ҇ пр҃їидѣ́те съ ми́р҃ѡ҆̄ и҆̑ покло́ни́те ми се. и҆̑ а҆́зь да́мь ва́мь се́ла и҆̑ вино́гра́ды, ѕѣгоу́ба па́че е҆́же и҆́мате ѷ҇ѕ (El: 264v) – 18.c μόνον ἐλᾶτε μὲ τὸ καλόν, καὶ προσκυνήσετέ με, καὶ ἐγὼ νὰ σᾶς δώσω ἐδῶ ἀμπέλια, καὶ χωράφια, καὶ σπίτια, διπλᾶ ἀπ' ὅσα ἔχετε αὐτοῦ (TLG 18: 486–488).

The earliest evidence of the comparative *отколкото*-construction, employed in present-day standard Bulgarian (Чоролеева 2007: 136), comes from texts of type *togizi*, see example (19.a.i):

19.a.i И҆̑ и҆́маше бг҃ъ на оу҆́м҃ да́ го҆̀ почете҆̀ по҆̀мно̑го, ѿко́л҃кото бѣ́ше почете́нъ [And God intended to honour him <i.e. Adam> more than he was honoured] (L9: 193v) –19.a.ii и҆̑ ми́слеше бг҃ъ да го҆̀ поче́те по́много ѿщото҆̀ бѣ́ почете́нь (NBKM1067: 90v) – 19.b и҆̑ и҆́мѣ́ше съмотре́нїе бж҃. почѣ́сти е҆го҆̀ ве́ц҃҃ше па́че е҆же въ҆ почьте́нь (NBKM1050: 26r) – 19.c καὶ εἶχε σκοπὸν ὁ Θεὸς νὰ τὸν τιμήσῃ καὶ περισσότερον ἀπὸ ὅτι ἦτον τιμημένος (TLG 3: 32–33).

These budding innovations appear against the background of the predominant use in all three types of vernacular texts of the old Slavic specialized conjunction *нежели* < **ne že li* (БЕР 4: 595, 600; ЭССЯ 24: 94–95, 98; ESJS 9: 535, 543–544), which appears in the Sredna-Gora translation of "Treasure" in competition with the parallel formation негли < **ne gъ li*/ **ne go li*. Sometimes as in (20) *нежели* carries over from the archaic versions of the texts re-narrated in the vernacular but other examples such as (21) show that it must have had some support in the spoken language as it could also appear without such prompting.

[4] The words in brackets are missing in (TLG) but are present in early editions of "Treasure", for instance in the edition from 1557–1558.

inslav

20.a а̑мѝ побо́лѣ ми ѐ да припа́днѣ на мл҃ть б҃жїа, нежелѝ да бѣга́а̑ ѿ ро́ка чл҃чьска̀ [But it seems better to me to rely on God's mercy than to flee from human hands] (Демина 1968–1985, 2: 124) – 20.b бо́л҆ше ми е̑ прип҃а́сти на ц҃е́дроты б҃жїе, нежѐли въпа́сти въ́ рогы̀ чл҃чьскые (El: 263r–263v) – 20.c κάλλιον νὰ πέσω εἰς τοὺς οἰκτιρμοὺς τοῦ Θεοῦ, παρὰ εἰς χέρια ἀνθρώπων (TLG 18: 414–415).

21.a бо́лѣ тї е се́га да пото́глишь ма́л҆ко и̑скѹшенїе. нежелѝ та́мо до́ вѣка да се мѹ́чишь [It is better for you to be subjected now to a little temptation than to agonize there forever] (Демина 1968–1985, 2: 72) – 21.b бо́л҆ше ти е̑ н҃нѣ пр҃ї́ети ма́лое и̑скоу-ше́нїе, нѐгли моу҃чи́ти се вѣчнѣ̀ (El: 340v) – 21.c κάλλια νὰ δεχθῇς τώρα τὸν μικρὸν πειρασμὸν τοῦτον, παρὰ νὰ κολασθῇς αἰωνίως (TLG 19: 195–197).

The *нежели*-construction will continue to be used in the nineteenth-century literature by Sofronii of Vratsa (1739–1813), Georgi Rakovski (1821–1867), Elena Muteva (1829–1854), Liuben Karavelov (1834–1879), Hristo Botev (1848–1876) and others until it gradually falls into oblivion around the turn of the century.

And finally, other comparative constructions were also possible: the *токо*-construction in negative contexts as in (22.a.i) is synonymous to the *нежели*-construction, see (22.a.ii):

22.a.i по́добрѣ е̑̀ и̑ че́до своѐ прода́ти, и̑ да плати́шь щото̑ и̑щѣ́ть ѿ те́бе, токѡ̀ да сѐ не кльне́шь [It is better to even sell one's child and pay what they want from you only not to swear] (NTD: 90v) – 22.a.ii бо́ле тї е и̑ дѣца́та свои̑ да продаде́шь, и̑ да даде́шь щото̑ и̑щать нѣщо̑ да зе́мать ѿ тебе. не́жели да се кльне́шь (Демина 1968–1985, 2: 47) – 22.b бо́л҆ше ти е̑ и̑ дѣ́ти своѐ прода́ти и̑ ѿда́ти и̑ѡвцы̑ что̑ въ҃зе́ти ѿ те́бе. нѝ же кле́ти се (Ril: 372r) – 22.c κάλλιω νά πωλήσῃς τά παιδία σου νά δώσῃς εἴ τὶ σέ γυρεύουν περί νά ὀμώσῃς (Μάνου 1999: 205).

Superlative constructions

The superlative in Slavic is historically derived from the comparative and there are semantic grounds for that derivation as the meanings of the two partially overlap: a comparative typically highlights the superiority of a comparand over another and leaves no inkling whether there is in the communicative situation an item that surpasses it. The object of comparison could in fact be the holder of a maximum value within the group under consideration (Jespersen 1924: 244–245; Gallis 1946: 143–145; Поцелуевский 1977: 66–67).

The Slavic languages are divided in terms of their preferred superlative constructions. Most common in West and East Slavic are the descendants of the Proto-Slavic preposition **izъ*, whereas the continuants of Proto-Slavic **otъ* prevail in South Slavic (Gallis 1946: 150–151; 1957: 212–214; Jeżowa et al. 1973: 11–12, 14; Jurkowski 1976: 90–91). It is worth noting that there are no interclausal constructions that involve the superlative degrees of adjectives and adverbs.

The seventeenth-century vernacular texts show a similar state of affairs to the one familiar from standard Bulgarian and the dialects recorded closer to the present day. The preposition used is ѿ as in comparative constructions – see examples (3.a) and (23.a). Similar to comparative constructions, the archaic texts re-narrated in the vernacular may also feature ѿ as in (3.b) or паче as in (23.b):

inslav

23.a Й защо́то го́лѧбь та ѣ, ѿ си́чꙗкыте пти́цы на́й чи́сть и́ незло́бивь, та зара̊ тѣ́й се ѥ́вѝ дх҃ъ с҃тый на при́лика го́лѧбова [And since the dove is the purest and <most> innocent of all birds, the Holy Spirit appeared as a dove] (L9: 209v) – 23.b и́ поне́же го́лѧбь ѥ҃ чистꙋ́ѣи́ши па́че въсѣ́ пти́ць, и́ незло́бивь. т҃о́ ра̑ дх҃ъ с҃ты́ ѥ́ви се въ вид҃е́ны голѧби́нꙗныи (NBKM1050: 33v) – 23.c Ἐπειδὴ γοῦν ἡ περιστερὰ εἶναι ἀπὸ ὅλα τὰ ταπεινὰ καθαρώτερη καὶ ἄκακη, διὰ τοῦτο ἐφάνη τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἰς εἶδος περιστερᾶς (TLG 3: 537–539).

The neutralization of the comparative and the superlative degrees in expressive negative and interrogative contexts that speakers of standard Bulgarian have come to expect (Буров 1987: 49–52; Чоролеева 2007: 165–166) takes an unusual shape in the seventeenth century: see examples (24.a), (25.a) and (26.a), which document the presence of the construction in each type of vernacular text. Similar constructions must have had a broader distribution across South Slavic as an example with *osim* from the Serbian folk song "Udaja sestre Ljubovića" demonstrates (Gallis 1957: 214).

24.a дрⷭ҇го на то́изи с҃ть нѣ̀ ѐ на́й по́ч҃но. о̆свѣ́нь да сѐ покла́няме на бо́о́гове на́ши по си́чꙗкыать свѣ́ть [Nothing else is more worthy of praise than to venerate our gods around the world] (Демина 1968–1985, 2: 308) – 24.b и́но ни́что̑ же ѿ дрⷭ҇зи моѝ нѣ́сть ч҃тнѣ́ише вь ми́рѣ, рⷭ҇звѣ̀ покланя́еми бы́ти вⷭ҇ы ѿ вьсего ми́ра (El: 296r) – 24.c Ἄλλο τίποτες φίλοι μου δὲν εἶναι τιμιώτερον εἰς τὸν κόσμον, ὡσὰν νὰ προσκυνοῦνται οἱ Θεοὶ ἀπὸ ὅλον τὸν κόσμον (TLG 14: 67–68).

25.a ко́и ѐ на́ землꙗ погꙋ̆лѣ̀ ѿ ца́ра. и̑лѝ на нб҃ето ко́и ѣ̆ повели́кь о̆свѣ́нь г҃а бг҃а. и̑ що ѐ на землꙗ на́идобро̑ да жела́ешь, о̆свѣ́нь цр҃ква [Who on earth is greater than the emperor, or who in heaven is greater than the Lord and what better can you wish for on earth than the church?] (Демина 1968–1985, 2: 270) – 25.b чтѡ̑ и́но вы́шьше на́ земли, па́че ц҃а̑; и̑ что̑ и́но величаи́ше на нб҃е́ѣ, рⷭ҇звѣ̀ бг҃а̑; <…> и̑ что̑ желателꙗ́нѣи́ше, па́че ц҃р҃кве; (El: 123r) – 25.c τὶ ἄλλο ὑψηλότερον εἰς τὴν γῆν, πάρεξ Βασιλεὺς; καὶ τί ἄλλο μεγαλύτερον εἰς τοὺς οὐρανούς, πάρεξ ὁ Θεὸς; <…> καὶ ἐπιθυμητότερον Ἐκκλησίας; (TLG 6: 22–24).

26.a А̑мѝ дрⷭ҇га легоми́ са не намѣ́ри на̑ чи́ста ѿсвѣ́нь та́зи [But no other <woman> was found purer than this one] (L4: 228v) – 26.b ѣ̆ла̀ма о̑́вѣо и́на не ⷪ҇брѣ́те се чистꙋ́ѣи́ша па́че се́е (El: 11r) – 26.c ἐπειδὴ γοῦν ἄλλη, ὡσὰν αὐτὴν δὲν εὑρέθη καθαρώτερη (TLG 1: 509–510).

The data show that, on one hand, one can encounter here both a superlative – as на́й по́ч҃но in (24.a), на́идобро̑ in (25.a) and на̑ чи́ста in (26.a) – and a comparative form – as повели́кь in (25.a), – whereas standard Bulgarian would exclusively employ a comparative form with a superlative reading. On the other hand, the preposition *освен* in standard Bulgarian would no longer be used in such contexts unless it means 'with the exception of' as in "Никой не пее по-добре от него освен брат му" [Nobody sings better than him except for his brother], whereas in the seventeenth-century vernacular texts *освѣнь* introduces the standard of comparison as the parallels to the text demonstrate. This particular use has not been recognized in the entry devoted to this preposition in (РКБЕНО: 610–611).

inslav

Conclusion

Looking back at the various constructions of comparison present in the different types of seventeenth-century vernacular texts, we can see that they feature both similarities with and differences from present-day Bulgarian. Hanna Orzechowska's 1979 article has already prepared us to expect to encounter in these texts archaisms, which have in the meantime been lost. We find in the seventeenth-century vernacular texts however not only relics of suppletive comparatives such as *боле* 'better' – see examples (21.a) and (22.a.ii) and (Ожеховска 1979: 84) – but also fully functional comparative *нежели*-constructions. Even more important are the details of the early histories of various grammatical innovations. It turns out that *като*-constructions were more widely used than it is customary today whereas *отколкото*-constructions had competitors in *отщо*- and *отщото*-constructions, which did not make it to the standard language. Instead of the *еднакво* + adjective construction, the early modern vernacular texts feature *еднакъв* + adjective. The early modern texts use a *каквото*-construction, which will subsequently be replaced by a *както*-construction.

The constructions of comparison in different types of vernacular texts had not only similarities but also some noteworthy distinctions. The list below summarizes my observations. The plus and minus signs in it need to be interpreted differently: the plus sign indicates that there is hard evidence of the presence of the construction in the respective type of text whereas the minus sign only means that the analysed texts have provided me with no such evidence. This claim is weaker than the claim that the creators of the respective type of texts did not employ the respective construction. The perusal of a different corpus of texts of the same type can possibly provide such evidence. In such studies 'yes' is categorical while 'no' is always tentative.

Construction	*togiva* texts	*togazi* texts	*togizi* texts
като 'like'	+	+	+
колкото 'as'	+	?	?
каквото 'like'	+	+	+
еднакъв 'equal, same' + adjective	+	–	–
от 'than'	+	+	+
боле, поболе 'better'	+	+	–
comparative constructions with the positive degree	–	+	–
periphrastic comparative degree with *по-твърде*	–	+	+
periphrastic comparative degree with *повече*	+	–	–
отщо	–	+	–
отщото	–	+	+
отколкото	–	–	+
нежели	+	+	+
токо + negation	+	–	–
освен in neutralized comparative/superlative constructions	+	+	+

inslav

And, finally, the testimony of the Sredna-Gora translation of "Treasure", complementing the conclusions reached by Arne Gallis (1946, 1957), shows how sixteenth-century men of letters in the eastern part of the Balkans employed the constructions of comparison inherited from the earlier stages of the traditional literary language and to what extent they were influenced by the language they spoke on a daily basis. Only by comparing the output of this group of men of letters with that of the creators of the early modern vernacular texts can we form an opinion which archaisms in the vernacular texts were attributable to the literary tradition and which had a basis in the spoken language of the time.

References

БЕР – Български етимологичен речник / под ред. на В. Георгиев и др. София, 1971–2017. Т. 1–8.

Буров 1987 – *Буров С.* Степените за сравнение в съвременния български език. София, 1987.

Василев 1990 – *Василев В.* За някои архаични и нови черти в дамаскините (с оглед на новобългарския книжовен език) // Kształtowanie się nowobułgarskiego języka literackiego (do roku 1878) / red. T. Szymański. Wrocław, 1990. С. 189–204.

Василев 1993 – *Василев В.* Общи писменоезикови черти в преписите на архаичните дамаскини // Palaeobulgarica. 1993. Кн. 2. С. 99–108.

Демина 1968–1985 – *Демина Е.И.* Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. Исследование и текст. София, 1968–1985. Т. 1–3.

Керемедчиева 2010 – Слънчевият човек. Спомени за Петър Димков (Лечителя) / съст. Н. Керемедчиева. Кн. 2. София, 2010.

Милетич 1923 – *Милетич Л.* Свищовски дамаскин. Новобългарски паметник от XVIII в. София, 1923.

Мирчев 1951 – *Мирчев К.* Аналитични форми за сравнителна степен в два среднобългарски паметника от XIV век // Български език. 1951. Т. 1. Кн. 3/4. С. 215–217.

Младенов, Дуриданов 2008 – *Младенов М., Дуриданов И.* Дистрибуция на балканизмите в българските диалекти // *Младенов М.* Диалектология. Балканистика. Етнолингвистика. София, 2008. С. 164–197.

Младенова, Велчева 2013 – *Младенова О., Велчева Б.* Ловешки дамаскин: новобългарски паметник от XVII век. София, 2013.

Ожеховска 1979 – *Ожеховска Х.* Тенденции на балканизиране и славянизиране в развоя на системата от форми за степенуване на българския книжовен език // Изследвания из историята на българския книжовен език от миналия век / под ред на Е. Георгиева. София, 1979. С. 81–88.

Петков 2005 – *Петков П.* Преписът на Азбучно-Йерусалимския патерик в ръкопис № 421 от библиотеката на Хилендарския манастир // ...Ѫесть оученикъ надъ оучителемь своимь. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител / съст. А.-М. Тотоманова, Т. Славова. София, 2005. С. 443–451.

Попов 1977 – *Попов Г.* Към примерите за аналитична сравнителна степен в среднобългарските паметници // Български език. 1977. Т. 27. Кн. 6. С. 493–498.

Поцелуевский 1977 – *Поцелуевский Е.А.* Сравнительная степень и свободное употребление прилагательных // Вопросы языкознания. 1977. № 5. С. 62–71.

РБЕ – Речник на българския език / под ред. на К. Чолакова и др. Т. 1–15. София, 1977–2015. Electronic version at ibl.bas.bg/rbe/.

inslav

РКБЕНО – Речник на книжовния български език на народна основа от XVII век (върху текст на Тихонравовия дамаскин) / под ред. на Е.И. Дьомина. София, 2012.

Тихонравов 1863 – *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2.

Толстой 1988 – *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

Цыхун 1981 – *Цыхун Г.А.* Типологические проблемы балканославянского языкового ареала. Минск, 1981.

Чоролеева 2007 – *Чоролеева М.* Семантичната категория "степен" и нейното изразяване в съвременния български език. София, 2007.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева и др. Вып. 1–42. М., 1974–2021.

Brl – Berlin damaskin, a vernacular manuscript from the end of the 18th century; preserved at the Jagiellonian Library, Cracow, Slav. Fol. 36.

Drin – Drinov damaskin of Sredna-Gora type from 1580–1599; preserved at the Cyril and Methodius National Library, Sofia, No. 432.

El – Elena damaskin of Sredna-Gora type from 1625–1649; preserved at the Cyril and Methodius National Library, Sofia, No. 1418.

ESJS – Etymologický slovník jazyka staroslověnského / red. E. Havlová et al. T. 1–19. Praha; Brno, 1989–2018.

ESSJ – Etymologický slovník slovanských jazyků. Slova gramatická a zájmena / red. F. Kopečný, B. Havránek. T. 1–2. Praha, 1973–1980.

Gallis 1946 – Gallis A. Études sur la comparaison slave. La syntaxe de la comparaison d'inégalité en vieux-slave ecclésiastique et dans les autres dialectes slaves méridionaux du moyen age. Oslo, 1946.

Gallis 1957 – *Gallis A.* Die Syntax der Adjektivkomparation im neueren Serbokroatischen // Scando-Slavica. 1957. Vol. 3 (1). P. 193–214.

Jespersen 1924 – *Jespersen O.* The philosophy of grammar. London, 1924.

Jeżowa et al. 1973 – *Jeżowa M., Jurkowski M., Michalik R., Orzechowska H., Pianka W., Wiśniewska M.* Próba klasyfikacji konstrukcji porównawczych typu gradacyjnego w językach słowiańskich // Studia Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego poświęcone VII Międzynarodowemu Zjazdowi Slawistów w Warszawie / red. J. Magnuszewski, H. Orzechowska. Warszawa, 1973. P. 7–22.

Jurkowski 1976 – *Jurkowski M.* Semantyka i składnia wyrażeń gradacyjnych (w językach wschodniosłowiańskich). Katowice, 1976.

Kermelis 1980 – *Kermelis E.* Théophanis Eleavoulcos professeur et predicateur grec (XVI s.). La personalité et son oeuvre littéraire. Strasbourg, 1980.

L4 – Lovech No. 4 damaskin, a vernacular manuscript from 1690–1699; preserved at the Regional Historical Museum, Lovech, No. 4.

L9 – Lovech No. 9 damaskin, a vernacular manuscript from 1736–1738, preserved at the Regional Historical Museum, Lovech, No. 9.

Mladenova 2015 – *Mladenova O.M.* Towards a classification of the early modern Bulgarian vernacular texts of type *togizi* // Balkanistica. 2015. Vol. 28. P. 313–336.

NBKM1050 – Handwritten miscellany, from the mid-17th century; preserved at the Cyril and Methodius National Library, Sofia, No. 1050. Contains four homilies by Damaskēnos Stouditēs of Sredna-Gora type.

NBKM1067 – A vernacular damaskin from 1750–1799; preserved at the Cyril and Methodius National Library, Sofia, No. 1067.

NTD – New Troian damaskin, a vernacular manuscript from the 17th century; preserved at the Library of the Troian Monastery.

inslav

Orzechowska 1977 – *Orzechowska H.* Analityczne typy stopniowania w językach słowiańskich. Propozycje terminologiczne // Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego. T. 35. 1977. S. 113–131.

Ril – Rila damaskin of Sredna-Gora type from 1650–1699; preserved at the Library of the Rila Monastery, No. 4/10 (78).

Tischendorf 1866 – *Tischendorf C.* Apocalypses apocryphae: Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. Lipsiae, 1866.

TLG – Thesaurus Linguae Graecae, University of California, Irvine (www.tlg.uci.edu); includes a digitalized version of *Delededemou E.* Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου. New York, 1943.

Μάνου 1999 – *Μάνου Λ.Ν.* Δαμασκηνός ο Στουδίτης: ο βίος και το έργο του. Αθήνα, 1999.

inslav

В. М. Мокиенко
(Санкт-Петербургский гос. университет, Санкт-Петербург)

Полюбила меня не любовью… (из опыта лингвистического толкования стихотворения Н. Тихонова)

Трудно поверить, что нашему Никите Ильичу Толстому в этом году исполняется сто лет. Для нас, его учеников, он остается вечно молодым, с мягкой улыбкой и задоринкой в глазах, с проницательным вниманием к тому, что говорит собеседник, с истинным аристократизмом духа. Не раз уже мы собирались на конференции в честь Никиты Ильича, в своих докладах отчитываясь в том, как мы продолжаем и развиваем те или иные идеи, которыми он вдохновил нас на научное творчество. Мне тоже посчастливилось не раз участвовать в таких «Толстовских чтениях», представляя разные аспекты исследования славянской фразеологии в духе нашего Учителя (Мокиенко 1993; 1998; 1998a; 1998b; 2003; 2013). Ныне же, в год столетия Никиты Ильича, мне хочется – как наверняка и многим из участников нашей мемориальной Конференции, – поделиться одним личным воспоминанием. Одним, но, конечно же, – далеко не единственным, запечатленным в памяти навсегда. Как и каждое общение с Учителем, оно воскресало и воскресает в самые разные моменты жизни, с годами становясь всё дороже и значимее.

В бытность мою аспирантом Никита Ильич довольно часто наведывался в Ленинград, где на нашем филологическом факультете защитил свою докторскую диссертацию и где у него было много друзей и единомышленников. Для нас с женой Виолеттой каждый его приезд был праздником, особенно когда он останавливался у нас в скромной «хрущевке», предпочитая ее отелям в центре города. Задушевные беседы, которыми нас «угощал» Никита Ильич, были для нас самым желанным подарком. И после каждой беседы мы сами себе казались и мудрее, и духовнее, и – не боюсь этого слова – боговдохновеннее…

Вот лишь один эпизод, который, наверное, подтвердит такое наше восприятие этих драгоценных бесед.

Как-то в начале сентября Никита Ильич в очередной раз осчастливил нас своим приездом. И вечером, сидя в нашей кухоньке, я рассказывал ему о своей поездке на Letní školu slovanských studií в Прагу. Рассказал и о том, как из Москвы ехал в международном вагоне с известным советским поэтом Николаем Семеновичем Тихоновым, «Балладу о гвоздях» которого («Гвозди б делать из этих людей: Крепче б не было в мире гвоздей…») мы заучивали в школе. Поэта сопровождала свита, у него было «спецобслуживание», и мои попытки дорожного общения со знаменитостью резко обрывались. Не помню точно, но, кажется, я употребил даже в рассказе об этой неудавшейся встрече с современным классиком эпитет *совчванство*.

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.17

inslav

Никита Ильич терпеливо выслушал мой рассказ, помолчал и, озарив меня незабываемым «толстовским» взглядом, неожиданно сказал: «Знаете, а я ведь во многом благодаря стихам Николая Тихонова стал рядовым советской армии во время боев Югославии с фашистами… Несколько его стихов запали мне в душу с юности». И, сняв очки, неторопливо и внятно прочел стихотворение «Полюбила меня не любовью...»:

Полюбила меня не любовью,
Как березу огонь – горячо,
Веселее зари над становьем
Молодое блестело плечо.

Но не песней, не бранью, не ладом
Не ужились мы долго вдвоем,
Убежала с угрюмым номадом,
Остробоким свистя каиком.

Ночью в юрте, за ужином грубым
Мне якут за охотничий нож
Рассказал, как ты пьешь с медногубым
И какие подарки берешь.

«Что же, видно, мои были хуже?» –
«Видно, хуже», – ответил якут,
И рукою, лиловой от стужи,
Протянул мне кусок табаку.

Я ударил винтовкою оземь,
Взял табак и сказал:
«Не виню. Видно, брат, и сожженной березе
Надо быть благодарной огню».

Признаюсь, этот стих, прозвучавший мягким голосом Никиты Ильича в сентябрьских кухонных сумерках, заставил меня устыдиться. Мой рассказ о встрече в поезде со старым, грузным и отягощенным свитой (наверное, ему ненужной) поэтом оказался несовместным с этой чистой, как слеза безответной любви, лирикой. Столь же несовместной, как музыка Моцарта и Сальери в одном исполнении…

Я покаялся в диссонансном настрое своего рассказа по сравнению с глубокой душевностью стихотворения молодого Николая Тихонова. Никита Ильич сочувственно улыбнулся и сказал: «Не виню… Испытание славой – самое трудное испытание. Не все его выдерживают. Но то, что настоящего художника когда-то прославило, остается неизменным. Независимо от свиты…»

С того вечера минуло уже более полувека. В разное время, в разных краях, в разных ситуациях стихотворение «Полюбила меня не любовью…» всплывало в моей памяти. Давным-давно я заучил его наизусть, и каждая строка уже обросла самыми разными, порой совершенно не связанными с сюжетом стихотворения

inslav

ассоциациями. И чем чаще оно вспоминалось, тем, как мне кажется, больше я понимал, почему оно запомнилось Никите Ильичу. Хотя, конечно, многое и, быть может, самое главное так и останется загадкой. Ведь, как заметил Л.В. Щерба в своем опыте лингвистического толкования стихотворения «Воспоминание» А.С. Пушкина, всякая попытка чересчур конкретизировать поэтический образ «оказывается неприятной, пошлой, и вся прелесть состоит в неясности, в том, что наше воображение лишь слегка толкается по некоторым ассоциативным путям искусным подбором слов с их более или менее отдалёнными ассоциациями (с их “ореолами”, как я это себе позволяю называть в лекциях)» (Щерба 1957 [1923]: 42).

Для нас, филологов, разгадывать стихотворные загадки без опошляющей конкретизации их образности – один из самых больших искусов и заветных наслаждений. Эффект такого «разгадывания» проницательно объяснил Б.Ю. Норман (2020: 143–144):

> У поэтического творчества есть черты, роднящие его со спонтанной устной речью: это обширные семантико-синтаксические преобразования, происходящие в сознании носителя языка. То, что скрывается между строк, поглощается целостной конструкцией, – то восстанавливается читателем в меру его опыта и желания, – и процесс творчества (как и удовольствие от него) оказывается обоюдным. С лингвистических же позиций можно повторить, что не столько поэт использует язык, сколько язык эксплуатирует поэта, чтобы выявить и продемонстрировать всю совокупность своих возможностей, весь потенциал своей системы. В этом – огромная ценность поэзии как объекта исследования для лингвиста.

Поэзия давно уже стала таким объектом. Классическими образцами ее системного лингвистического анализа стали очерки Л.В. Щербы, посвященные стихотворениям А.С. Пушкина «Воспоминание» (Щерба 1957 [1923]) и М.Ю. Лермонтова «Сосна» (Щерба 1936). В первом очерке петербургский лингвист, определяя лингвистическое направление анализа стихотворного текста как «путь разыскания значений», подчеркивает, что «все семантические наблюдения могут быть только субъективными» (Щерба 1957 [1923]: 28). Во втором очерке анализ «лингвистических средств, посредством которых выражается идейное и связанное с ним эмоциональное содержание литературных произведений» (Щерба 1957 [1923]: 94) достигается путем поэтапного сопоставления оригинального немецкого текста с переводом М.Ю. Лермонтова.

При всей разномасштабности стихотворений А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова в сравнении с советским стихом Н.С. Тихонова можно, как кажется, и здесь воспользоваться методикой лингвистического анализа Л.В. Щербы. Да и стоит ли соизмерять масштабы поэтического творчества Н.С. Тихонова, если результат освящен выбором самого Никиты Ильича Толстого, столетний юбилей которого мы сегодня отмечаем?

Попытаемся же в меру своих возможностей разгадать и обосновать интуитивную и лингвистическую оправданность этого выбора.

inslav

«Полюбила меня не любовью…»

Уже в самом названии и первой строке этого стихотворения таится лингвистическая и смысловая загадка. Как можно «полюбить не любовью»? Что это – алогичный оксюморон или диаметрально противоположное понимание такого универсального и возвышенного чувства, как *Любовь*? Вписывается ли такое «полюбление нелюбовью» в классические дефиниции одного из наших любимых слов?

Вот одно из самых последних его определений в «Словаре русской ментальности» В.В. Колесова (2014, 1: 421): «ЛЮБОВЬ – межличностное духовное **отношение** как проявление личного **чувства** и душевного **согласия** между **людьми**, как социальный **долг человека** и нравственное требование **совести**, и как **благодать**, ниспосланная человеку свыше – в образе страстной **жажды**, окрыленной **надеждой**».

Лирическая героиня Н. Тихонова, судя по всему контексту стихотворения, полюбив, не проявляет к герою личного чувства и душевного согласия, не испытывает чувства социального долга и нравственного требования совести, и даже не вкушает ниспосланной свыше благодати, беспечно не окрыляя и слабой надеждой испытывающего страстную жажду любви покинутого ею любимого.

Но не будем торопиться. Ведь мы не дочитали дефиницию Любви как важной составляющей русской ментальности: «Основное содержание Любви – преодоление границ собственного “я”, победа над естественным эгоизмом, бескорыстное стремление принести благо ближнему; величайшая жертва (отказ от личных интересов и страстей) оборачивается наивысшим блаженством… В Любви нет принуждения: она возможна только как свободное избрание» (Колесов 2014: 421). Да, лирический герой Н. Тихонова не по собственной воле преодолел границы собственного «я» и отнюдь не добровольно и бескорыстно принес благо свободы в дар разлюбившей его девушке, испытав при этом наивысшее блаженство. Но несомненно одно: стукнув оземь винтовкой и сказав: «Не виню», он признал право любимой на свободное избрание и вечную истину: в Любви нет принуждения, она «весь мир чарует», пока вольна. Герой Н. Тихонова поступил иначе, чем пушкинский Алеко в «Цыганах». Поступил по правилам истинной, а не эгоистической Любви. И результат такого поступка нам известен:

Убежала с угрюмым номадом,
Остробоким свистя каиком.

И ни сама любимая (причем – пока еще далеко не «бывшая»!), ни ее новый избранник-номад не стали жертвой убийственного эгоизма покинутого возлюбленного. Что называется, *с глаз долой – из сердца вон*.

Легко сказать: «из сердца вон»… Да лирический герой Тихонова этого и не говорит. Какое же сердце быстро и бесследно переносит сердечные травмы?

inslav

Тем более – травмы любви, которая с самого ее рождения оказывается «не любовью».

Он пытается понять, почему счастье Любви, так внезапно и беспричинно одарившее его, столь же внезапно и беспричинно оборвалось. И, как кажется, сразу же находит ответ в начале своего безыскусного повествования:

> Полюбила меня не любовью,
> Как березу огонь – горячо…

Да, именно так: с самого начала это была не Любовь, а – НЕ Любовь… Полюбила Она, полюбила огненно, горячо, полюбила потому, что (да простит мне читатель компьютерную лексику) была «запрограммирована» на Любовь, как береза, предназначенная к огнесожжению. Эта ее любовь – еще и не Любовь, а, по-пушкински, «Пришла пора – она влюбилась…». Или, по-современному: «Девушка созрела…». И сожженной березой оказывается лирический герой, избранный ею в качестве объекта любви-нелюбви…

Есть ли, – зададимся вопросом, – в необъятном семантическом диапазоне слова *Любовь* значение или хотя бы его оттенок, которое созвучно с его пониманием у поэта?

Пожалуй, найти такое понимание слова возможно. Таким поискам, как кажется, помогают многочисленные эпитеты этого слова. В словаре К.С. Горбачевича (2000: 95–97) таких эпитетов более 200 и они распределены по семантическим доминантам (ср. также: Колесов 2014, 1: 422):

> О продолжительности, устойчивости чувства; о времени возникновения любви, о первой, последней, новой и т. п. любви: *Кратковременная*, *мимолетная*, *негасимая*, *негаснущая*, *немеркнущая*, *скоропалительная…*
>
> О силе, глубине чувства; о платонической, нежной, робкой или грубой, низменной любви; о счастливой, радостной ли несчастной, мучительной любви: *Безумная*, *безраздельная*, *безоглядная*, *безнадежная*, *безответная*, *горячая*, *жаркая*, *жгучая*, *знойная*, *кипучая*, *кипящая*, *низменная*, *пламенная*, *пылкая*, *самоотреченная*, *страстная*, *сумасшедшая*, *угарная*, *чувственная*, *эгоистичная…*

Пожалуй, к чувству, которое испытывает лирическая героиня Н. Тихонова, можно отнести такие эпитеты, как *безоглядная*, *горячая*, *жаркая*, *жгучая*, *знойная*, *кипучая*, *кипящая*, *пламенная*, *пылкая*, *страстная*, *угарная*, *чувственная* и, быть может, если быть моралистом, – *эгоистичная*.

Многие из них прямо эксплицируют доминантный символ стихотворения – символ *огня*. С этого слова в сравнительном обороте («как береза *огонь* – горячо») оно начинается и им же замыкается («Надо быть благодарным *огню*»). Собственно, в нем и затаена загадка Любви-Нелюбви: это жгучее, жаркое, сжигающее объект Любви чувство, которому любящий поддается безоглядно и самоотреченно. Березой, привлекшей любовь огня, оказывается лирический герой. Причем такой березой, которая, уже брошенная огнем лирической

inslav

героини никогда не воспламенится. Но для героя и поэта важна не эта (как сказали бы современные когнитологи) собственная «коммуникативная неудача», а морально-этический и философский общий принцип: даже безответная и безнадежная любовь является благом, особым даром Божиим – «Надо быть благодарным огню…».

Символика огня в стихотворении Н. Тихонова не случайна. Пожалуй, это его любимый словесный образ, который проходит через всё его поэтическое творчество. Не будем забывать, что стихотворение написано в «огневые» для нашей истории годы – в 1920 г. Винтовка, которую лирический герой «ударил оземь», прежде чем сказать «Не виню», – не только поэтический образ, но и артефакт биографической реальности: ведь поэт прошел и Первую мировую войну, и Гражданскую, и две другие…

Проследим пунктирно семантические вибрации образа огня в поэзии Н. Тихонова разных лет.

1. Доминирующим значением, естественно, остается общеязыковое – ‘раскаленные светящиеся газы, отделяющиеся от горящих предметов; пламя’. В стихотворных контекстах поэта тем не менее это общее значение развивает и дополнительный семантический множитель – ‘пламя как разрушающая, уничтожающая что-либо стихия’:

Огонь, веревка, пуля и топор
Как слуги кланялись и шли за нами,
И в каждой капле спал потоп,
Сквозь малый камень прорастали горы,
И в прутике, раздавленном ногою,
Шумели чернорукие леса.
«Огонь, веревка, пуля и топор» (1921)

Закрутиться, забыться, биться…
За селом взмывает село.
Эй, куда ты, не зверь, не птица?
Чьим *огнем* тебя, Русь, сожгло?
«Земля» (1919)

Византийская икона,
Позолочена попона,
Грыз *огонь* – не догрыз.
Бармы ли – лоскутья Мономаха,
Ката ли проклятая рубаха
Свисла вниз.
«Колымага» (1921 или 1922)

И впереди мы видим град утопий,
Позор и смерть мы видим позади,
В изверившейся, немощной Европе

inslav

Мы – первые строители-вожди.
Мы – первые апостолы дерзанья,
И с нами всё: начало и конец.
Не бросим недостроенного зданья
И не дадим сгореть ему в *огне*.

«Перекресток утопий» (1918)

К этой группе «огненных» представлений можно отнести характеристику оружейной или артиллерийской стрельбы:

Тонким кружевом голубым
Туман обвил виноградный сад.
Четвертый год мы ночей не спим,
Нас голод глодал, и *огонь*, и дым,
Но приказу верен солдат.

«Перекоп» (1922)

Он может спать, богач, еще,
Смерть валит сыновей трущоб.

Еще толпится казни дым
От Рущука до Трафальгара,
И роет истина ходы
В слоях *огня* и перегара.

«Повсюду раннее утро» (1925)

В ряду таких примеров обращает на себя внимание стихотворение, образ которого очень близок к образу интересующей нас «сожженной березы». Это срубленное дерево, белое (видимо, березовое) полено, которое лирический герой собирается «омыть огнем»:

И я увидел, как оно росло,
Зеленое, кудрявое, что мальчик,
И слаще молока дожди поили
Его бесчисленные губы. Пальцы
Играли с ветром, с птицами. Земля
Пушистее ковра под ним лежала.

Не я его убил, не я пришел
Над ним ругаться, ослепить и бросить
Кусками белыми в холодный ящик.
Сегодня я *огнем* его омою,
Чтоб руки греть над трупом и смеяться
С высокой девушкой, что – больно думать –
Зеленой тоже свежестью полна.

«Хотел я ветер ранить колуном...» (1919)

inslav

2. В некоторых стихах Н. Тихонова огонь выступает как символ либо домашнего очага, либо – костра, у которого можно согреться.

А дом дышал, как пес на чужого,
Я жил – не хранил, как живут пустыри,
Я шашку сломал – наговорное слово
Чужим и ненужным рукам раздарил.

Но понял: уйду ли влево или прямо
Искать худого добра,
Но дом не согнется, не рухнет в яму,
Пока *у огня* сестра.

«У меня была шашка, красавица станом...» (1922)

Но мертвые, прежде чем упасть,
Делают шаг вперед –
Не гранате, не пуле сегодня власть,
И не нам отступать черед.
За нами ведь дети без глаз, без ног,
Дети большой беды;
За нами – города на обломках дорог,
Где ни хлеба, *ни огня, ни воды*.

«Перекоп» (1922)

Голубоглазые сычи
Кричали ветру: «Прочь! Не тронь!»
Но этот ветер их учил,
Как нужно выпрямлять *огонь*.

«За городом» (1940)

Если же очаг или костер почему-то не выполняют своего естественного предназначения либо лирический герой в силу различных обстоятельств этого не ощущает, то рождается оксюморон – *холодный огонь* или *холодно у огня*:

Локти резали ветер, за полем – лог,
Человек добежал, почернел, лег.
Лег *у огня*, прохрипел: «Коня!»
И стало *холодно у огня*.

«Баллада о синем пакете» (1922)

Шершавый душит смех меня,
На узкой полосе,
У волн *холодного огня*
Вы здесь столпились все.

Чтоб праздник свой изображать…

«У моря» (1930)

inslav

3. Огонь может быть и *спокойным*, особенно если он светится в глазах любимой девушки, подобной заре:

Не о тебе я нынче говорю –
Я милую встречаю, *как зарю.*
В глазах ее – *спокойные огни*,
Синее синих генциан они.
Я пью озноб горящий родника,
И светится во тьме ее рука.

«Там генцианы синие в лугах...» (1937)

Между прочим, в некоторых стихах Н. Тихонова *заря* и *зарница* пересекаются, создавая оригинальные образы:

Как будто губ твоих тепло,
Прохладу плеч
На крыльях чаек принесло
Сюда – беречь.

Иль ты одна из этих птиц
Сама,
И мне по ней *в огне зарниц*
Сходить с ума!

«Мой город так помолодел...» (1937)

В своем городе, до которого птице
Долететь не всегда удалось бы,
Даже птице быстрей *зарницы.*
И она б от дождей размокла,
Слон бежал бы и сдох от бега,
И разбилась бы в бурях, как стекла,
Огненная сагибов *телега.*

«Сами» (1920)

4. Огонь может становиться и прямым обозначением цвета – например, в описании женской одежды на финском празднике:

Упрямо и медленно ноги идут,
А звук на губах всё один, один –
Как будто полки пауков прядут
Струну ледянее льдин…

Но вертятся вдруг каблуки. Жесток
Их стук тупой: туле-н! туле-т!
И желтой пеной горит платок,
И *синим огнем* пылит жилет.

«Финский праздник» (1919)

inslav

5. Наконец, слово *огонь* может в стихах поэта становиться характеристикой вдохновения или трудового энтузиазма:

События зовут его голосом властным:
Трудись на всеобщее благо!
И вот человек переполнен *огнем*,
Блокноты, что латы, трепещут на нем –
И здесь начинается сага.
«Сага о журналисте» (1922)

Даже породниться с нею стоит,
Снова глину замешать *огнем*,
Каждое желание простое
Освятить неповторимым днем.
«Праздничный, веселый, бесноватый...» (1920)

Проходил я через клочья
Пен речных, леса и лед,
Бурый бубен этой ночи
Мне всю память отобьет.

Чтоб забыл я все потоки,
Все пути в ночи и днем,
Чтоб смотрел я лишь на щеки,
Окрыленные *огнем*.
«Ночной праздник в Алла-Верды» (1935)

Как ласточки, над темным чайным морем
Летают руки в этой жаркой мгле
Кустов зеленых, спящих на просторе,
На раскаленной добела земле.

И руки те – в Москве ли величавой
Или в ферганской дальней чайхане, –
Я вижу их под солнцем нашей славы,
Их закалившим в *трудовом огне*.
«Руки сборщицы чая» (1948)

Понятно, что далеко не все употребления Н.С. Тихоновым слова *огонь* в его поэзии имеют отношение к «сожженной березе» из стихотворения, избранного Никитой Ильичом Толстым. Но уже сама их (далеко не вся исчерпанная в приводимых примерах) частотность свидетельствует о значимости «огневой» символики в творчестве советского поэта.

И действительно: в классическом триединстве – действия, времени и места – именно символика огня обеспечивает сюжетную завершенность фабулы стихотворения Н. Тихонова. Начало действия – лирическая героиня полюбила рассказчика

inslav

подобно огню. «Огонь не любви», сжегший его, – финал действия этой драматической истории.

Другое единство – единство времени – здесь прозрачно: оно дано уже самой датой написания стихотворения (1920). Известно, что Н.С. Тихонов осенью 1918 г. вступил добровольцем в Красную армию и служил сначала в 1-й Советской роте им. К. Либкнехта, позднее – в 1-м стрелковом полку им. М.И. Калинина до демобилизации в 1922 г. Отсюда – конкретные детали, типичные для стихотворного сюжета: *винтовка, кусок табаку, грубый ужин* и др. Конечно, они не определяют хронологию точно, но некоторыми ориентирами в послереволюционном времени служить могут.

Так, *винтовка*, ударенная оземь, – явный знак этого времени, когда даже за ужином с добрым знакомым надо было сохранять максимальную боевую готовность. *Кусок* же *табаку*, которым якут угощает лирического героя, – не менее знаковый хронотоп, чем эта винтовка. Читатель стихотворения Н. Тихонова может подумать, что речь здесь идет о курительном табаке, о чем-то вроде самосадной махорки. Действительно, в период Гражданской войны 1918–1920 гг. выпуск табачной продукции временно сократился и курильщикам приходилось пользоваться *самокрутками* или *козьими ножками,* т. е. самодельными сигаретами или папиросами, скручиваемыми из бумаги, чаще всего газетной.

При всей вероятности такого понимания не исключена и возможность, что этот табак был жевательным. Не случайно словосочетание *кусок табаку* встретилось (по данным Национального корпуса русского языка) в киносценарии Е.И. Замятина «Подземелье Гунтона» именно в таком значении: «Вынул коробку с прессованным табаком, нож, отрезает *кусок табаку* и жует». Этот неопубликованный сценарий, правда, был написан спустя 11 лет после стихотворения Н. Тихонова и к тому же создан на английском материале. Но тем не менее это единственная отраженная Национальным корпусом параллель к *куску табаку*, и ею не стоит пренебрегать. Тем более, как заметил читатель, в контексте сценария Е.И. Замятина присутствует и другой артефакт – *нож*, которым жующий табак персонаж и отрезает такой *кусок*. Впрочем, это совпадение может быть и случайным, ибо лирический герой Н. Тихонова дарит свой нож якуту не для нарезки протянутого ему табака, а в качестве платы за сведения о сбежавшей от него возлюбленной.

Сочетание *грубый ужин* тоже, возможно, в какой-то мере хронотопно. Несомненно, что оно обозначает прежде всего грубую, неприхотливую пищу. Но соблазнительно предположить здесь и влияние значения слова *ужин*, известного в сибирских в забайкальских говорах, – ‘пища, которая берется в дорогу или на время промысла’ (СРНГ 46: 338). Именно такая пища была востребована в тревожные времена междоусобиц Гражданской войны.

Единство места, пожалуй, в стихотворении Н. Тихонова представлено еще более знаковыми деталями: *становье*, *каик*, *юрта*, *якут* и даже – сожженная *береза*. Все они в совокупности определяют топос происходящего.

inslav

Веселее зари над *становьем*
Молодое блестело плечо…

Слово *становье*, как и его синоним *становище*, сразу же переносит читателя, по словарной дефиниции, в «место стоянки, временного расположения» (ТСРЯ 4: 482). Причем место стоянки кочевого народа, ср. сочетание *становище кочевников* (ТСРЯ 2007: 936). Примерно так определяют это слово со времен В.И. Даля наши словари: *становье* (и *становьё*) ‘стан, стоянка, место временного приюта, привала, ночлега (обоза, путешественников, промышленников)’ (Даль 4: 313; СРНГ 41: 56). Ср.: «Земледельческая направленность хозяйства заставляла иметь сельскохозяйственные постройки – овин, гумно, мельницу, амбар, а охотничья – *становье* в лесу, включающее небольшую избу, чамью – амбар на столбах, навес у костра» (Славянские народы. Русские // Жизнь национальностей. 28.12.2001).

Это слово с XIX в. многократно употребляется в русской литературе, что отражено контекстами, представленными в НКРЯ. Показательно, что чаще всего оно характеризует стоянку именно кочевых народов: «Чтобы из нашей кибитки попасть в *становье* туркмен, нужно пересечь квадратный километр площади; песок при этом будет сыпаться в уши и ветер хлестать лицо» (М.П. Лоскутов. «Тринадцатый караван», 1933); «Это было *становье* орд, идущих завоевать прекрасные века» (А.Г. Малышкин. «Падение Даира», 1923); «Киряга-деревяга пробовал возражать, все, мол, должно быть, как в кочевом роде, в северном стойбище: в первую голову к еде, особенно когда горячую оленью кровь пьют, должен подходить охотник – самый нужный в *становье* человек, затем парни, после старики и бабы – бросовый народ» (Виктор Астафьев. «Царь-рыба», 1974).

Употребление слова *становье* в стихотворении Н. Тихонова вписывается в волну популярности этого романтического символа кочевой жизни в русской поэзии первых десятилетий прошлого века. Г.В. Адамович, «Огнепоклонники» (1918–1920), В.Я. Брюсов, «Казачье становье» (1915), В.И. Иванов, «Селенье Мира зиждут Божьи чада...» (1915), Н.А. Заболоцкий, «Часовой» (1927), «Пир» (1928) – вот лишь несколько произведений поэтов, в творчестве которых это слово обрело символическое звучание. У Н.А. Заболоцкого оно прозвучало и на полтора десятилетия позже, прозвучало набатом, предупреждающим о явлении фашистских кочевых орд в нашу страну:

Кровавый мир, безумный мир! *Становье*
Зверей безжалостных! Берлога из берлог!
«Война – войне» (1937)

Стихотворение же О.Ф. Берггольц «Обоз», написанное в 1928 г., начинается со строчки «Струятся ночные березы», словно напоминая нам о сожженной березе в становье лирического героя Н. Тихонова:

Чужое ль *становье* кочует,
вино ли везут к городам,
но в комнате душно, но чую:
любимый, ты с ними, ты там.

inslav

Понятно, что совпадение слов *становье* и *береза* в стихах поэта и поэтессы скорее всего случайно. Но в поэзии случайное нередко становится закономерным. Хотя бы в восприятии читателя.

Символика кочевого становья развивается Н. Тихоновым и через описание якутского жилища, в котором лирический герой узнал горькую правду:

Ночью в *юрте*, за ужином грубым…

Никакому русскому не надо объяснять, что такое *юрта*. По еще далевскому толкованию, это «кочевой шалаш, балаган разного рода», причем «названье это дано русскими с монгольск. *юрта*». И далее великий «собиратель слов» перечисляет, у каких народов оно бытует: у саянцев, якутов, тунгусов, чукчей, алеутов… (Даль 4: 669). Заимствование старое, его производное *юртовище* отмечено уже в Никоновской летописи под 1378 г. (Черных 1993, 2: 462).

У поэтов – современников Н. Тихонова слово *юрта* также частотно:

А может быть, дом у ней – *юрта*?
И.Л. Сельвинский. «Сирень» (1923)

Жилье – это *юрта*, значит,
Да здравствует реализм!
В.Т. Шаламов. «Школа в Барагоне» (1937–1956)

У нас была *юрта* с дырявой крышей,
поющим в щели сверчком.
К.М. Симонов. «Деревья» (1939)

А у предшественников Н.С. Тихонова можно найти почти прямое совпадение слов *ночью – в юрте – якут:*

В дальний уголок
Сибири едет он всё с той же целью –
Узнать народ; как прежде, одинок,
Он странствовал в деревню из деревни,
Ночуя в юрте у *якут*, в харчевне.
Д.С. Мережковский. «Вера» (1890)

Это подтверждает ассоциативную закономерность нашей словесной триады, определяющей читателю «единство места».

Нельзя обойти и такой артефакт кочевой жизни, как *остробокий каик*, на котором с угрюмым медногубым соперником убежала лирическая героиня. Нам это слово более известно в другой огласовке – *каюк* ‘небольшая лодка с плоским дном и двумя веслами’. Но словарь под редакцией Д.Н. Ушакова, предлагая это толкование, приводит тур. *kayik*, звучащее точно как в стихотворении Н. Тихонова (ТСРЯ 1: 1342). В севернорусских говорах оно также известно в такой огласовке, правда в несколько ином значении: *каик* ‘речное грузовое судно, род полубарки с двускатною крышей, загнутым носом и кауткою в корме’. Ср. сиб. *каючка* ‘лодка на малых реках’, дон.

inslav

каика ‘маленькая лодка’ (СРНГ 12: 324); свердл. *каюк* ‘две лодки, скрепленные вместе настилом и приспособленные для перевозки сена’ (СРНГ 13: 155). История этого тюркизма и его фонетических, словообразовательных и семантических изменений специально рассмотрена Б.Л. Богородским и А.Н. Кононовым (Богородский, Кононов 1978: 117–127). Тюркское происхождение этого слова подтверждается и его употреблениями в русской литературе, где оно служит обозначением турецких или хивинских лодок или суденышек: П.А. Вяземский, «Ночь на Босфоре» (1849), Максуд Алиханов-Аварский, «Поход в Хиву (кавказских отрядов)» (1873), Б.А. Пильняк, «Повесть о ключах и глине» (1926), Б.К. Зайцев, «Афон» (1928), Б.С. Житков, «Черные паруса» (1930), Г.А. Шенгели, «Наш лоцман, старый наш “дарга”...» (1944). Точным же эпитетом *остробокий* его обогатил Н. Тихонов.

Наконец, два слова в его стихотворении ставят точку в наших поисках единства места, ибо они являются вполне определенным «ориентиром на местности». Собственно, это словесная пара, члены которой взаимно уточняют друг друга: *номад* и *якут*. С первым, молодым, якутом лирическая героиня сбежала в остробоком каике, другой, пожилой, кочевник-якут рассказал о ее побеге герою, получив за это охотничий нож. Семантический масштаб этих слов различен: устаревшее слово *номады* [из греч. *nomades*] – общее обозначение кочевников, кочующих народов (ТСРЯ 2: 591), в то время как тюркское слово *якуты* толкуется обычно как «окраинные жители» и характеризует лишь один этнос, именующий себя *saχa* ‘человек, якут’ (Фасмер 4: 553).

Поэты-современники Н. Тихонова часто писали о Якутии и якутах, вдохновляясь грядущими революционными преобразованиями Сибири. Таково, например, стихотворение С.А. Обрадович, написанное в том же 1920 году, что и «Полюбила меня не любовью…»:

Там, где под бег олений
Северные огни цветут,
О Коммуне, о Марксе, о Ленине
Заговорил *Якут*…

Этнонимы тогда по правилам орфографии писались с прописной буквы, как во многих европейских языках.

Перебирая строки такой поэзии, можно отыскать и атрибутику, связанную с этим этнонимом, близкую к атрибутике стихотворения Н. Тихонова:

Здесь посвист и пение…
Старожил –
По дебрям бредет *якут*…
Ушастая лайка, берданка, *нож*,
Лопата или кирка…

Э.Г. Багрицкий. «Завоеватели дорог» (1926)

А в стихотворении И.П. Уткина «Якуты» (1924) находим даже образный pendant к оригинальному эпитету *номада* Н. Тихонова – *медногубый*:

inslav

Время не вытравит челюстей волчьих,
Годы кровавых рубцов не заткнут, –
Целую ночь над берданою молча
Медные скулы маячил якут…

Ср. прилагательное *медно-красный* ‘имеющий цвет, оттенок красной меди’ (ТСРЯ 2: 170), которое не отражено ни в основном, ни в поэтическом Национальном корпусе русского языка.

Слово же *номад*, также попавшее в орбиту послереволюционной поэзии, не употребляется как синоним *якута*, а служит преимущественно обозначением кочевников за пределами России:

И почтальон, подвыпивший *номад*,
уже входил в намыленные кухни,
где цвел кастрюльный строй и жаждущим на страх
цвели сентенции в стекле и в полотенцах.
А.С. Присманова. «Жизнь Фридерики Форст» (1931)

Как видим, символьная лексика стихотворения Н. Тихонова – словесный плод поэзии его времени и отражение духа эпохи. Неслучайно поэтому эти слова не раз звучат и в других его стихах. Но при этом у читателя, вчитывающегося и вдумывающегося в историю лирического героя, сожженного огнем любви, могут быть и более далекие литературные ассоциации, в какой-то мере созвучные этим символам. Назову несколько таких – вероятно, прихотливых и индивидуальных символов-перекличек, которые могут всплыть в нашем сознании.

Молодое блестело плечо – Его молоденькая дочь
Пошла гулять в пустынном поле;
Юрта – шатер;
Якут – цыган;
За ужином грубым – Убогий ужин старика;
За охотничий нож – Я тверда; не боюсь
Ни ножа, ни огня;
Полюбила меня не любовью – Твое унынье безрассудно:
Ты любишь горестно и трудно,
А сердце женское – шутя.

Эти ассоциации переносят нас в поэтический мир, созданный за сто лет до истории, рассказанной Н. Тихоновым. Мир, живописанный А.С. Пушкиным в поэме «Цыганы» (1824). Логичен, разумеется, вопрос: имеет ли raison d’être сопоставление таких столь разных поэтов и таких столь далеких друг от друга героев и событий? Далеких даже и в прямом географическом смысле, ибо герои поэмы «по Бессарабии кочуют», а персонажи Н. Тихонова – по Якутии.

Не будем настаивать: сопряжение приведенных выше слов-символов может быть и случайным. Неслучайной все-таки кажется перекличка идей сопоставляемых произведений и поступков их героев. Конечно, лирический герой стихотворения Н. Тихонова – не Алеко, а его героиня – не Земфира. Более того, первый, в отличие

inslav

от Алеко, испытав «сожжение» огнем любви и искус ревности, отказался от мщения и даже подарил его орудие, охотничий нож, пожилому якуту в качестве платы за убийственную для него новость, в то время как Алеко «вонзает в него (т. е. молодого соперника) нож» и «поражает ее» (т. е. свою любимую) этим же окровавленным ножом. Неслучайно в поэме этот же артефакт назван и *книжалом*.

Зато обе героини сопоставимы по своему вольнолюбию и способностью «любить не любовью». Якутская возлюбленная героя «убежала с угрюмым номадом» от того, кого совсем недавно полюбила «как березу огонь – горячо», а Земфира столь же стремительно воспылала страстью к молодому соплеменнику-цыгану, покинув «старого и грозного мужа», которого беззаветно любила [целых!] два года и которому в залог вечной любви родила дочь.

Конечно, сравнение – не доказательство. Но если оно латентно, хотя бы типологически приемлемо, то лирический герой Н. Тихонова – не что иное, как антипод пушкинского Алеко. Он не «для себя лишь ищет воли», а признает право кочевой вольницы на самый главный выбор – свободы воли. Даже тогда, когда эта свобода оборачивается для любящей огонь березы огнесожжением…

Собственно, и в поэме А.С. Пушкина есть герой – единомышленник лирического героя Н. Тихонова. Это старый цыган, отец Земфиры. Его тоже постигла судьба сожженной березы, когда его любимая Мариула убежала от него с избранником из другого табора, оставив ему дочь. Но закон кочевой вольницы не заставил его броситься в погоню за соперником и обнажить оружие. Ведь Мариула «полюбила не любовью», а «как березу огонь»… Или, говоря словами А.С. Пушкина,

Ты любишь горестно и трудно,
А сердце женское – шутя…

Понимаю, что в своем стремлении объяснить (для себя, а не для историков литературы и текстологов), почему Никита Ильич Толстой в нашей давней кухонной беседе так проникновенно прочел стихотворение Н. Тихонова, я дал волю (и, наверное, немалую) филологической (и не только) фантазии. Но уже то, что оно вдохновляет на фантазию и далеко идущие сопоставления, кое-что объясняет в этой проникновенности.

Для меня же реакция Никиты Ильича на мой иронический рассказ о встрече с Н.С. Тихоновым в международном вагоне стала еще одним жизненным уроком. Да, наверное, реакция грузного, отягощенного летами и лаврами поэта на мои попытки общения с ним была не совсем вежливой и этикетной. Но ведь не это главное в его жизни, не за это его любили или не любили читатели. И, конечно же, далеко не всё, что он успел написать за свою долгую жизнь, было литературным шедевром.

Неслучайно совсем недавно, 18 января 2022 г., в передаче «Наш лейтенант Глан. Явление Николая Тихонова» на Радио Свобода[1] журналист заявил: «Тихонов совершенно сошел на нет – хотя стихи писать отнюдь не переставал…» Не

[1] См.: https://www.svoboda.org/a/nash-leytenant-glan-yavlenie-nikolaya-tihonova/31655799.html.

inslav

случайно и то, что на столетие поэта известный литературовед Ефим Эткинд откликнулся статьей с говорящим заглавием «Литературное самоубийство Николая Тихонова», в которой написал следующее:

> В 1996 году исполнилось сто лет со дня рождения Николая Семеновича Тихонова. Если бы он прожил столько, сколько Лермонтов, и умер в 1923 году, он остался бы в русской литературе как автор двух великих сборников стихов – *Орда* (1920) и *Брага* (1921–1922) и поэмы *Шахматы* (1923). Проживи он еще несколько лет, потомство запомнило бы его поэмы *Выра*, *Красные на Араксе*, *Дорога* (1924–1937) и сборник *Поиски героя* (1923–1926), еще десятилетие спустя вышли книги *Стихи о Кахетии* (1935) и *Тень друга* (1936). На этом поэт Николай Тихонов кончился… Куда что подевалось? Словно и не было ничего в этом литературном чиновнике и бездарном графомане (Эткинд 1999: 673).

Символично, пожалуй, что эта публикация была последней, посмертно опубликованной в парижском журнале «Revue des études slaves» статьей известного литературоведа. De mortuis nihil nisi bene, но размышления о том, что если в молодости поэт написал что-то гораздо более талантливое и значительное, чем в старости, то ему лучше бы вовремя умереть, не очень утешительны. Ведь лучшее в творчестве любого художника запоминается и увековечивается независимо от того, сколько и как он прожил.

Мне кажется, что именно этот урок мне и преподал Никита Ильич, ни единым словом не укорив меня за небрежительный тон моего рассказа о встрече в поезде с Николаем Семеновичем Тихоновым. И теперь, когда в моей памяти всплывает стихотворение «Полюбила меня не любовью…», я представляю не обремененного летами и славой поэта, а молодого лирического героя, нашедшего в себе мужество произнести:

> Не виню. Видно, брат, и сожженной березе
> Надо быть благодарной огню.

И молодого Никиту Ильича, цитирующего эти строки.

Источники и литература

Богородский, Кононов 1978 – *Богородский Б.Л., Кононов А.П.* Тут ему и каюк пришел: К истории фразеологического сочетания // Вестн. Ленингр. ун-та. 1978. № 14. С. 117–127.

Горбачевич 2000 – *Горбачевич К.С.* Словарь эпитетов русского литературного языка. СПб., 2000.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого русского языка. 3-е изд. Т. 1–4. М., 1955.

Колесов 2014 – *Колесов В.В., Колесова Д.В., Харитонов А.А.* Словарь русской ментальности: в 2 т. СПб., 2014.

Мокиенко 1993 – *Мокиенко В.М.* Принципы этимологического анализа фразеологии // Philologia slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 346–353.

Мокиенко 1998 – *Мокиенко В.М.* Значение труда Н.И. Толстого «Славянские древности» для исторической фразеологии славянских языков // Языки малые и большие... In memoriam acad. Nikita I. Tolstoj. Tartu, 1998. (Slavica Tartuensia; 4). С. 13–25.

inslav

Мокиенко 1998a – *Мокиенко В.М.* Из славянских фразеологических реконструкций (вост.- зап. славянск. **[a]ni vъ zǫbъ*) // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. 1. М., 1998. С. 161–181.

Мокиенко 1998b – *Мокиенко В.М.* Славистическое наследие Н.И. Толстого // Wissenschaftliche Beiträge der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Greifswald, 1998. (Greifswalder Beiträge zur Slawistik; 3). S. 66–87.

Мокиенко 2003 – *Мокиенко В.М.* Никита Ильич Толстой и славянская историческая фразеология // Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі: матэрыялы Першай міжнароднай навуковай канфырэнцыі (Мінск, 24–26 красавіка, 2003 г.). Мінск, 2003. С. 23–34.

Мокиенко 2013 – *Мокиенко В.М.* Слово о Никите Ильиче Толстом // Nationales und internationales in der slawischen Phraseologie. Национальное и интернациональное в славянской фразеологии. XV Международный съезд славистов. 20–27 авг. 2013 г. Минск, Беларусь. Geifswald, 2013. С. IV–VIII.

Норман 2020 – *Норман Б.* Языковые категории в сознании и творчестве русского поэта. Berlin, 2020. (Trierer Studien zur Slavistik. Herausgegeben von Alexander Bierich, Gerhard Ressel und Henrieke Stahl; Bd. 7).

СРНГ – Словарь русских народных говоров / ред. Ф.П. Филин; Ф.П. Сороколетов; С.А. Мызников. Вып. 1–52–. Л. (СПб.), 1965–2021–.

ТСРЯ – Толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. Т. 1–4. Л., 1934–1940. М., 1935–1940.

ТСРЯ 2007 – Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН; отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 2007.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / под ред. Б.А. Ларина; пер. с нем. и предисл. О.Н. Трубачева. Т. 1–4. М., 1964–1973.

Черных 1993 – *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1: А – Пантомима; Т. 2: Панцирь – Ящур. М., 1993.

Щерба 1957 [1923] – *Щерба Л.В.* Опыты лингвистического толкования стихотворений: «Воспоминание» Пушкина // Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку. М., 1957. С. 26–44 (= *Щерба Л.В.* Опыты лингвистического толкования стихотворений. I. «Воспоминание» Пушкина // Русская речь: сборники статей. 1. Пг., 1923. С. 13–56).

Щерба 1936 – *Щерба Л.В.* Опыты лингвистического толкования стихотворений. II. «Сосна» Лермонтова в сравнении с ее немецким прототипом // Советское языкознание. Т. 2. 1936. С. 129–142.

Эткинд 1999 – *Эткинд Е.* Литературное самоубийство Николая Тихонова // Revue des études slaves. T. 81, fasc. 3. 1999. P. 673–680.

inslav

Г. Невекловский
(Австрийская академия наук, Вена)

Боснийский язык

1. Введение

В своей статье «Slavia Orthodoxa и Slavia Latina» Никита И. Толстой описал различную языковую ситуацию на территории Slavia Orthodoxa и Slavia Latina (Толстой 1998). Для мира Slavia Orthodoxa характерно употребление старославянского языка в качестве литературного и литургического языка православных славян до XVIII в., в то время как в мире Slavia Latina латынь выполняла функцию литургического языка до XX в. (Латынь использовалась только в очень ограниченной степени в качестве литературного языка.) В результате этой ситуации русские, украинцы, белорусы, сербы и болгары имели общий литературный язык до XVIII в., хотя и в разных редакциях, тогда как западнославянские языки – польский, верхне- и нижнелужицкий, чешский и словацкий, а также южнославянские языки – словенский и хорватский – развивались по-разному, отказавшись с самого начала от церковнославянской традиции и развивая национальные литературные языки, временные рамки формирования которых простирались с XIII–XIV в. по XIX в. Особое положение в хорватской традиции занимали глаголяши, которые в литургии употребляли хорватско-церковнославянский язык до XX в. Украина принадлежала Польско-Литовскому государству до XVII в. и, таким образом, подвергалась влиянию западных культурных традиций. В православном мире старославянский язык был вытеснен в церковную сферу с XVIII в.

До конца Второй мировой войны на южнославянской территории существовало три стандартных языка: словенский, сербскохорватский и болгарский. Без существенных изменений в южнославянской языковой ситуации македонский приобрел статус литературного языка в 1944 г., а после распада Югославии языки-преемники сербскохорватского языка начали образовываться с 1991 г. Бывшие варианты, сербский и хорватский, были возведены в ранг стандартных (литературных) языков. Язык боснийских мусульман также был возведен в ранг стандартного языка, и, наконец, Черногория провозгласила свой язык стандартным языком в 2007 г. Тем не менее, предыдущая проблема вариантов, экавского и екавского, сохраняется в сербском языке, так как боснийские сербы пишут екавски, в то время как в Сербии литературным является экавский вариант.

С 1970-х годов боснийцы больше не довольствовались дихотомией сербского и хорватского вариантов и настаивали на установлении собственного варианта, который назывался «bosanskohercegovački standardnojezički izraz» (букв.: боснийско-герцеговинское стандартноязыковое выражение). Этот вариант существовал в Боснии и Герцеговине у всех этнических групп – сербов, хорватов и мусульман. После распада Югославии боснийские сербы присоединились

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.18

inslav

по языку к Сербии (хотя остались при екавском произношении), боснийские хорваты – к Хорватии, так что «bosanskohercegovački standardnojezički izraz» остался стандартным языком мусульман (Čedić 2001).

Раньше вопрос о том, к какой нации принадлежит человек, определялся его верой: православные стали сербами, католики хорватами, а мусульман часто называли турками (хотя они не говорили по-турецки). В югославских переписях до 1971 г. они назывались «национально неопределенными» или у них был выбор объявить себя либо сербами, либо хорватами, и с этого же года их официальным наименованием стало *мусульмане* («Muslimani» с заглавной буквой, чтобы отличить их от «muslimani», приверженцев исламской веры). В 1993 г. они решили иметь свой собственный национальный стандартный язык.

Боснийский язык не отвечает схеме «Slavia Orthodoxa и Slavia Latina». Средневековые боснийские памятники не могут быть связаны с языком мусульман. Вместо церковнославянского языка или латыни ученые мусульмане пользовались восточными языками – арабским, персидским и турецким, а более простые люди пользовались народным языком, хотя и арабскими буквами. Среди мусульман, однако, использовалась также боснийская кириллица.

Никита И. Толстой занимался также типологией славянских литературных языков (Толстой 1988а). Мы хотим выделить некоторые из разработанных им критериев: стандартный боснийский язык имеет четкую диалектную базу, а именно штокавский екавский диалект. Это объединяет его с сербским, хорватским и черногорским стандартными языками (в Сербии употребляют экавский вариант, но эта разница относительно невелика). Территориальных литературных вариантов нет. Наблюдается «довольно решительный разрыв с традицией» (там же: 22) в истории литературного языка, общего также трем другим языкам. Боснийский язык являлся составной частью сербскохорватского языка. После оттоманского завоевания двуязычие и многоязычие боснийцев было ограничено небольшим числом людей, знающих восточные языки. Боснийцы присоединились к реформе Вука Караджича, но вскоре перешли на латиницу.

Далее мы хотим остановиться на данных о боснийском населении, на названиях языка этого населения и его истории и описать языковые особенности боснийского языка (см. также: Neweklowsky 2020: 2021).

2. Наименование языка

С 1993 г. самоназванием славянского мусульманского населения Боснии и Герцеговины является *Bošnjaci*, единственное число *Bošnjak*, для женского пола *Bošnjakinja*. Их язык называют *bosanski* (боснийский). Однако славянские мусульмане бывшей Югославии за пределами Боснии и Герцеговины тоже называют себя «бошняками». Так обстоит дело в бывшем Санджаке Нови-Пазар, который был разделен между Сербией и Черногорией в 1912 г. Кроме того, мы находим бошняков в Албании, Косово, Северной Македонии и других странах. Они отличаются по своему языку от мусульман в Боснии и Герцеговине. Они связаны с Боснией

inslav

своей исламской верой. Этот факт показывает, что формирование стандартного языка является социолингвистическим вопросом. Другими словами, диалекты, на которых говорят мусульмане, считаются боснийскими, те, на которых говорят сербы, – сербскими, а те, на которых говорят хорваты, – хорватскими.

Все три нации Боснии и Герцеговины – мусульмане, сербы и хорваты – происходят от славян, которые заселили Балканский полуостров около 600 г. н.э. В средние века Босния сначала входила в состав Рашки, затем попала под влияние православной византийской империи, а затем католического королевства Венгрия. Она стала независимой территорией около 1100 г.; с 1377 г. она являлась независимым королевством, временами с независимой еретической церковью (богомилами), прежде чем она была завоевана Мехмедом Завоевателем в 1463 г. и стала частью Оттоманской империи. В результате длительного процесса была сформирована провинция Босански пашалук, включающая Боснию, Герцеговину и Санджак Нови-Пазар. Многие жители стали мусульманами. Считается, что большинство приверженцев боснийской церкви приняли новую веру. Однако исторических свидетельств об этом мало. Те, кто не принял ислам, остались либо католиками, либо православными. После возникновения национализма в девятнадцатом веке, различные религиозные группы идентифицировали себя как этнические.

До 1993 г. использовался также термин *bošnjački jezik*. Термин *bošnjački* происходит от *Bošnjak* «мусульманский житель Боснии», тогда как термин *bosanski* происходит от *Bosna* (название страны и реки). Поскольку последнее название связано с территорией и охватывает всех жителей Боснии и Герцеговины, включая сербов и хорватов, и разные меньшинства, сербы и хорваты предпочитают называть язык мусульман *bošnjački*.

Название страны Босния было впервые засвидетельствовано в книге византийского императора Константина Багрянородного «De administrando imperio» (Об управлении империей) около 950 г. н.э. Этим именем он обозначил небольшой участок земли в самом центре Боснии, в верховьях реки Босна. Название *Босна* старше славянской колонизации, может быть, даже индоевропейской (Skok 1971: 191). Название *Герцеговина* происходит от *herceg* «герцог», т. е. означает «земля герцога». Магнат Степан Вукчич Косача принял титул *herceg* в 1448 г.

В 1865 г. была создана первая типография в Боснии, и оттоманская администрация решила, что в газетах язык будет именоваться боснийским. Во время габсбургской оккупации Боснии и Герцеговины в 1878 г. язык провинции назывался боснийским (в 1890 г. была официально опубликована «Gramatika bosanskoga jezika»), а в 1907 г. для этого же языка было введено название «сербскохорватский»; это наименование просуществовало до распада Югославии. Однако все эти названия обозначали язык всей территории Боснии и Герцеговины, а не только язык мусульман.

3. Босния и Герцеговина

Босния и Герцеговина имеет поверхность около 51 000 км^2. Последняя югославская перепись 1991 г. показала, что общая численность населения составляла

inslav

4 377 700 человек, среди которых было 43,4 % «мусульман», 31,2 % сербов и 17,4 % хорватов (Nacionalni sastav stanovništva 1993). Что касается языка, то 37,3 % назвали его боснийским; вторым по величине языком был «сербскохорватский» с процентом 27,5 %. Гражданская война в Боснии и Герцеговине между 1992 и 1995 гг. привела к большим человеческим жертвам, беженцам в другие страны и перемещению людей в пределах Боснии и Герцеговины. Последняя перепись 2013 года дает следующие цифры: 3,53 миллиона жителей, из которых 1,77 миллиона объявили себя боснийцами, а 1,87 миллиона – свой родной язык боснийским (Agencija za statistiku 2016). После Дейтонского соглашения 1995 г. Босния и Герцеговина была разделена на две части, называемые «энтитетами»: (боснийско-хорватская) Федерация и Сербская Республика (Република Српска). Эти два образования были сформированы в соответствии с их населением; их размер примерно одинаков. Большинство мусульман живут в Федерации, только около 10 % в Республике Сербской.

4. История боснийского языка

Славянская письменность появилась в IX в., когда Кирилл и Мефодий создали первую славянскую азбуку и перевели богослужебные книги с греческого на славянский язык. На территории Боснии и Хума (прежнее название Герцеговины) древнейшие документы, высеченные на камне (например, *Humačka ploča* «Каменная плита из Хумца») относятся к X–XII векам. Они написаны кириллицей, но в них есть несколько глаголических букв. До оттоманского завоевания можно найти литургические и юридические документы (среди них знаменитая грамота бана Кулина, 1189 г.), написанные на пергаменте, и надписи на надгробных камнях (так называемые *stećci*, ед. ч. *stećak*). Разработана разновидность боснийской кириллицы «босанчица», или западная кириллица. Одной из самых представительных, прекрасно иллюминированных боснийских рукописей является кодекс Хваля, написанный в 1404 г. Он содержит религиозные тексты, такие как Евангелие, апокрифы, Деяния Апостолов, Апокалипсис, Псалтирь и некоторые другие, но не Ветхий Завет. Рукописи, организованные таким образом, являются книгами боснийских христиан (Kuna 2008: 83–91).

С XVII в. арабское письмо (arebica) использовалось боснийским населением. Литература на арабском письме называется альхамиадо-литературой. Арабский термин означает «неарабский, иностранный». Тексты этой скромной по своему объему литературы в основном представляют собой стихи светского и религиозного содержания (Vajzović 2005: 187–212).

К концу оттоманского господства испоявились буквари на боснийском языке, но только в австро-венгерский период боснийский язык был введен в качестве предмета в религиозные школы. Боснийская типография распространяла латиницу среди мусульман. Австро-венгерская оккупация страны вызвала большой интерес к Боснии и Герцеговине и ее культуре в Европе. Важным было основание Боснийского музея в Сараеве с его периодическим изданием «Glasnik Zemaljskog muzeja» (Вестник боснийского музея). Политика Б. Каллая, главы провинции, заключалась

inslav

в создании одной нации с одним языком. Тем не менее язык мусульманской периодической печати и далее отличался от языка сербов и хорватов.

После поражения Австро-Венгерской империи в 1918 г. Боснии и Герцеговина стала составной частью Королевства сербов, хорватов и словенцев, называемого Югославией с 1929 г. Во время Второй мировой войны Босния и Герцеговина вошла в состав Независимого государства Хорватия (Nezavisna država Hrvatska), а в 1945 г. стала одной из югославских республик.

В 1954 г. состоялось совещание в Новом Саде, чтобы установить общие правила для сербскохорватского языка. В соглашении говорилось, что существует один общий язык с двумя типами произношения, экавским и екавским. В 1960 г. были разработаны словари – «Правопис српскохрватског језика» (Орфография сербскохорватского языка) кириллицей и экавским вариантом и «Pravopis hrvatskosrpskog jezika» (Орфография хорватскосербского языка) латиницей и екавским вариантом. Среди подписавших соглашение было только два человека из Боснии и Герцеговины (которые были сербами), так что боснийцы не были удовлетворены орфографиями.

Накануне боснийской войны были изданы книги о мусульманах и их языке (Jahić 1991; Halilović 1991). Во время войны появился боснийский словарь (Isaković 1993). После Дейтонского соглашения были опубликованы книги Halilović 1996; Jahić 1999 и грамматика Jahić, Halilović, Palić 2000. На этом этапе была завершена кодификация боснийского языка. Словарь Čedić 2007 учитывает устный стандарт, поскольку записи акцентированы. В 2010 г. профессорами Сараевского университета был составлен еще один словарь (Halilović, Palić, Šehović 2010).

5. Языковые особенности боснийского языка

Основное различие между боснийским языком, с одной стороны, и сербским и хорватским языками, с другой, заключается в том, что в боснийском языке допустима широкая языковая вариативность, в то время как сербы и хорваты придерживаются своих соответствующих стандартов. Таким образом, если в одном и том же тексте присутствуют типичные сербские и хорватские черты, можно сделать вывод, что текст является боснийским.

5.1. Орфография и фонология

Боснийские мусульмане решили пользоваться латиницей и екавским произношением. Халилович заявил в своем «Правописе», что знание кириллицы также необходимо, поскольку большая часть боснийского культурного наследия написана этим письмом (Halilović 1996: 16). Алфавит идентичен с алфавитами современных стандартных хорватского и сербского языков (но отличается от черногорского, в который включены три дополнительные буквы). Сербский язык пользуется как кириллицей, так и латиницей.

Боснийская просодическая норма такая же, как и хорватская, сербская и черногорская. Во всех четырех языках существуют тоновые оппозиции на ударных гласных, долгих или кратких. Таким образом, получаются четыре разных

inslav

акцента: долгий и краткий нисходящий, долгий и краткий восходящий. Кроме этого, существует количественная оппозиция в заударных слогах. Как правило, ударение не падает на последний слог слова, а внутри словоформы ударные слоги имеют восходящее ударение. Боснийская норма, как она определена в словарях и грамматиках, более консервативна, чем норма других языков. Безударные долгие гласные сохраняются лучше, ср. *zòvēmo* «мы называем» и – *zòvemo*; *hȍćēmo* ‘мы хотим’ и *hȍćemo*. Нисходящие акценты переходят на проклитику, ср. *nȁ glāvu* ‘на голову’ и *na glâvu*; нисходящие акценты избегаются в середине многосложных словоформ, например, *Bòsānācā* род. п. мн. ч. ‘боснийцев’ и – *Bosânācā*.

В боснийском языке **ě* (ять) переходит в *ije* в долгих слогах и в *je* в кратких слогах с некоторыми особенностями, как в других екавских стандартах. /j/, однако, сохраняется в ряде примеров в позициях, где он обычно выпадает, ср., напр. *ogrjev* ‘топливо’, *krjepak* и *krepak* ‘крепкий’, *grješan* и *grešan* ‘грешный’, *strjeljivo* и *streljivo* ‘боевые припасы’. Такие примеры в основном совпадают с хорватским, а не с сербским языком.

Согласный [x] сохраняется во всех старых положениях, тогда как второстепенное [x] развивается в новых. В сербском языке *h* во многих словах превратился в *v*, в других – в *j*, или выпал, а хорватский язык в основном соответствует боснийскому, напр. *muha* ‘муха’ (не *muva*), *kuhati* ‘готовить’ (не *kuvati*), *kihati* ‘чихать’ (не *kijati*), *snaha* ‘сноха’ (не *snaja*). Вторичное *h* можно найти в *hrvati se* ‘бороться’, *hrzati* ‘ржать’, *lahak* и *lak* ‘лёгкий’, *mehak* и *mek* ‘мягкий’, *bahnuti* ‘нагрянуть’, *hlupati и lupati* ‘стучать’, и т. д. Боснийское произношение [x] поддерживается влиянием восточных языков.

В боснийском стандартном языке есть две пары аффрикат, *dž – đ* и *č – ć*, напр. *vračati* ‘ворожить’ и *vraćati* ‘возвращать’, *džak* ‘мешок’ и *đak* ‘ученик‘. Однако эти оппозиции наблюдаются лишь на незначительной части боснийской территории. В разговорном боснийском языке они утрачиваются.

Боснийский язык употребляет *evro* и предпочитает *Evropa*, как сербский язык, тогда как хорватский имеет *evro* и *Europa*. В таких словах, как *opći* ‘общий’, *uopće* ‘вообще’, *općina* ‘муниципалитет’, *svećenik* ‘священник’, *saopćenje* ‘сообщение’ хорватский язык имеет последовательно *ć*, сербский *št*, а боснийский допускает как *opći*, так и *opšti* и т. д. Предлог *s*(*a*) ‘с(о)’ употребляется в хорватском как *s*, в сербском как *sa*, в боснийском языке мы находим обе формы. (Однако существуют правила, которые требуют употребления *sa* перед определенными согласными и комбинациями согласных.)

5.2. Словообразование, морфология и морфосинтаксис

Мы упомянем здесь несколько особенностей боснийского языка, которые отличаются от сербского или хорватского, или от обоих. Примеры взяты из Halilović 1996; Jahić, Halilović, Palić 2000 и боснийских словарей.

Существуют конкурентные суффиксы для женских nomina agentis et professionis, такие как *-ka*, *-kinja* versus *-ica*: как правило, сербы предпочитают *-ka* и *-kinja*, хорваты *-ica*, по-боснийски рекомендуются следующие слова: *studentica* ‘студентка’,

inslav

asistentica ‘ассистентка’, но *profesorka* и *profesorica* ‘женщина профессор’, *komunistica* и *komunistkinja* ‘женщина коммунист’, но только *hemičarka* ‘женщина химик’.

Уменьшительные и ласкательные существительные могут быть образованы с помощью суффиксов *-če* и *-(č)ić*, напр. *unuče* и *unučić* ‘внучек’, *zeče* ‘зайчонок’, *baloončić* ‘балончик’, *člančić* ‘статейка’, и т. д., тогда как в сербском языке предпочитается *-če*, а в хорватском *-(č)ić*.

Существительные, производимые от глаголов с помощью суффикса *-lac*, более распространены, чем образования с суффиксом *-telj*, например, *tužilac* / *tužitelj* ‘обвинитель’, *branilac* / *branitelj* ‘защитник’, но последний суффикс больше подходит для названий женщин (*tužiteljka*).

Варианты с префиксом *su* / *sa-* ‘со-’ являются эквивалентными, напр. *sugovornik* / *sagovornik* ‘оратор, выступающий по тому же вопросу’, *suglasan* / *saglasan* ‘согласный’, *suradnik* / *saradnik* ‘сотрудник’, то же самое характерно для производных с суффиксом *-ist* / *-ista*, напр. *алтруист* / *алтруиста* ‘альтруист’, *капиталист* / *капиталиста* ‘капиталист’, *арабист* / *арабиста* ‘арабист’ и т. д.

В родительном падеже существительных множественного числа с основами, оканчивающимися на группы согласных, чаще всего встречается окончание *-ī*, где в других языках находим *-ā*, напр. *čéžnjī* (*čéžnja* ‘страстное желание’), *kònzērvī* (*kònzērva* ‘консервная банка’), *lȍptī* (*lȍpta* ‘мяч’).

Притяжательные прилагательные, производные от имен существительных, имеют окончание *-iji* (*zečiji* ‘заячий’, *božiji* ‘божий’), а не *-ji*.

Боснийская норма требует склонения числительных 2, 3, 4, напр. *iz dviju zemalja* ‘из двух стран’, *s trima sestrama* ‘с тремя сестрами’, однако на практике они часто не склоняются. Числительные собирательные имеют суффикс *-ero* (*petero* ‘пятеро’), но *-oro* также можно найти. Собирательное количественное существительное, обозначающее группу лиц мужского пола, должно иметь суффикс *-erica* (*peterica* «пять лиц мужского пола»), но чаще употребляется *petorica*.

Вопросительное местоимение ‘кто’ звучит *ko*, как в сербском языке (по-хорватски *tko*).

Глаголы интернационального происхождения могут заканчиваться на *-irati* / *-isati* / *-ovati*. Некоторые глаголы используют только *-irati* – *adresirati* ‘адресовать’, *telefonirati* ‘телефонировать’, некоторые только *-isati* – *kalajisati* ‘лудить’, другие имеют дубликаты с *-ira* / *-ova* (*organizirati* / *organizovati* ‘организовать’), или *-ira* / *-isa* (*kultivirati* / *kultivisati* ‘культивировать’, *funkcionirati* / *funkcionisati* ‘функционировать’). Параллелизм такого рода характерен для боснийского языка.

5.3. Синтаксис

В отличие от сербского и/или хорватского, в боснийском языке можно наблюдать следующие явления (Mešanović-Meša 2011: 108–126; Jahić, Halilović, Palić 2000: 470–473):

– употребление инфинитива в конструкциях, таких как *prestaje važiti* ‘(оно) перестает быть в ходу’, *ima pravo birati* ‘(он, она) имеет право избирать’, *išla je*

inslav

šetati ‘она пошла гулять’, а также с модальными глаголами и в будущем времени (*hoćemo raditi* ‘мы желаем/будем работать’, *ići ćemo na more* ‘мы пойдем на море’) – в отличие от конструкций с *da* (*prestaje da važi*), которые считаются сербскими;

– в боснийском языке предпочитается вопросительная конструкция *da li*, а не *je li*, нпр. *da li si ga vidio* ‘видел ли ты его?’;

– боснийский язык предпочитает относительное местоимение *koji*, *-a*, *-e*, а не *što* ‘который’;

– в боснийском языке энклитики обычно следуют за первым ударным словом в предложении, напр. *Stjepan je Tomašević posljednji bosanski kralj* ‘Степан Томашевич – последний боснийский король’;

– глагол *trebati* может употребляться в значении ‘нуждаться’: *trebam novca* ‘мне нужны деньги’ и как модальный глагол: *trebam raditi* ‘я должен работать’.

Аорист и имперфект стилистически маркированы, последний больше, чем первый.

5.4. Лексика

Основной лексический слой боснийского, хорватского, сербского и черногорского языков восходит к праславянскому. В средние века было воспринято много греческих и латинских слов. Из далматинского и итальянского языков в Боснию проникли романские слова; в австро-венгерский период заимствовалась немецкая лексика. Во времена турецкого господства в южнославянские языки было заимствовано большое количество слов восточного происхождения, наибольшее количество их вошло в боснийский язык. Эти слова известны как ориентализмы или тюркизмы, хотя многие из них арабского и персидского, некоторые также греческого или другого происхождения. Они связаны с исламской верой, управлением, торговлей и ремеслами, одеждой, предметами домашнего обихода, продуктами питания, фруктами и овощами, строительством, армией, лошадьми и оружием, музыкой, не говоря уже об именах собственных (Škaljić 1973: 25–27).

Во всех языках-наследниках общего сербскохорватского языка существуют ориентализмы, для которых нет славянских эквивалентов, напр. *alat* ‘инструмент’, *čarapa* ‘чулок’, *tavan* ‘чердак’. Из восточных слов, известных по всей Боснии и Герцеговине, многие избегаются в литературном хорватском языке (реже в сербском), но охотно употребляются в боснийском языке, напр. *jastuk* ‘подушка’ (*uzglavlje*), *makaze* ‘ножницы’ (*škare*, *nožice*), *kašika* ‘ложка’ (*žlica*) и т. д. Тюркизмы адаптированы и интегрированы, только немногие слова остаются неизменяемыми, в основном прилагательные, напр. *taze* ‘свежий’. Среди существующих вариантов слов из восточных языков рекомендуются те, которые наиболее близки к оригиналу, напр. *aždaha* ‘дракон’ (не *aždaja*), *bahsuz* ‘неудачник’ (не *baksuz*), *bašča* ‘сад’ (не *bašća* или *bašta*), *ćeif* ‘прихоть’ (не *ćef*), *findžan* ‘чашка’ (не *fildžan*), *kafez* ‘клетка’ (не *kavez*), *kahva* ‘кофе’ (не *kafa*, *kava*) и другие. (Слова в скобках употребительны в сербских и хорватских текстах.) Характерной чертой боснийского языка являются восточные имена и фамилии, большинство из них

inslav

арабского происхождения, такие как *Абдулах*, *Ахмед*, *Мухамед*, *Айша*, *Бельма*, но есть также персидские, как *Дервиш*, *Ферхад*, *Хусрев*, и турецкие, как *Арслан*, *Курт*, *Орхан* (Smailović 1977: 77–82). Фамилии могут быть образованы из имен, напр. *Kurtović*, *Smailović*, или из названий профессий, как *Kadić* (*kadija* ‘судья’), *Kujundžić* (*kujundžija* ‘ювелир’) и др., они могут быть расширены с *aga* ‘землевладелец’ или *beg* ‘дворянин’, напр. *Muratagić*, *Izetbegović*, или *kara* ‘смуглый’ (*Karamehmedović*) и т. д. В словообразовании суффиксы *-lija*, *-džija*, *-luk* турецкого просхождения: *Sarajlija* ‘житель города Сараево’, *kahvedžija* ‘содержатель кофейни’, *komšiluk* ‘соседство’.

Боснийцы-мусульмане могут использовать лексику, маркированную как сербская или хорватская, для стилистических целей. Боснийские словари включают напр. *čorba* (сербский) и *juha* (хорватский) ‘суп’, *sedmica* и *tjedan* ‘неделя’, *fabrika* и *tvrtka* ‘фабрика’, *voz* и *vlak* ‘поезд’, *uslov* и *uvjet* ‘условие’, *muzika* и *glazba* ‘музыка’, *januar* и *siječanj* ‘январь’, *februar* и *veljača* ‘февраль’ и т. д. Иногда в словарях даются отсылки к хорватскому или сербскому синониму, напр. *vaspitanje* ‘воспитание’, см. *odgoj*; *vazduh* ‘воздух’, см. *zrak*; *čuvstvo* ‘чувство’, см. *osjećaj*.

Самым полным боснийским словарем, хотя и незаконченным, до сих пор является Jahić 2010–2014.

6. Боснийские диалекты

Боснийский язык не имеет четких границ с другими языками Боснии и Герцеговины. Мусульмане живут на всей территории вместе с сербами и хорватами, хотя их соотношение с мусульманами в разных частях страны может быть разным. Существуют общие государственные границы с Хорватией, Сербией и Черногорией.

Занимаясь диалектологией бывшего сербскохорватского языка, можно увидеть, что существует мало лингвистических различий по национальному признаку (некоторые из них перечислены в: Ivić 1958: 141). В качестве общих черт всех боснийских диалектов по сравнению с сербским, хорватским и черногорским языками рассматриваются следующие (см., напр.: Halilović 2005): а) существование задненебного согласного [x] во всех позициях, б) устойчивость губного [f] и в) широкое употребление восточных заимствований. В отличие от них, сербские и хорватские диалекты либо утратили, либо заменили [x]; [f] также очень часто заменяется, и использование ориентализмов более ограничено. Во многих боснийских диалектах твердые и мягкие аффрикаты *č* и *ć*, *dž* и *đ* не различаются.

Традиционно боснийские диалекты делятся в соответствии с ятевой изоглоссой. На этой основе мы находим икавские диалекты на западе и екавские диалекты на востоке. Их граница проходит по рекам Неретва и Босна. На икавском варианте также говорят боснийские хорваты. Примеры: *dite* ‘ребенок’, *dica* ‘дети’, *divojka* ‘девочка’, *mira* ‘мера’, *mliko* ‘молоко’ в противоположность *dijete*, *djeca*, *djevojka*, *mjera*, *mlijeko*. В некоторых местах существуют диалекты, в которых ять переходит в *e* в долгих, а в *je* в кратких слогах (*dete* и *djeca*), другие показывают противопоставление *ije – i* (*dijete*, но *dica*). Вторая изоглосса, разделяющая территорию, касается

inslav

развития **stj* и **zdj*, которые дают либо *št* и *žd* (*štap* ‘палка’, *klišta* / *kliješta* ‘клещи’, *moždani* ‘мозг’), либо *šć* и *žđ* (*šćap*, *klišća* / *kliješća*, *možđani*). Сочетая эти две черты, мы говорим о екавско-штакавском (восточная Герцеговина), екавско-щакавском (восточная Босния), икавско-штакавском (западная Герцеговина) и икавско-щакавском (центральная и западная Босния) диалектах.

7. Итоги

Большинство боснийских лингвистов согласны с тем, что бывший сербскохорватский язык по существу является одной общей диасистемой. После распада Югославии прежние варианты были возведены в ранг стандартных языков. Два из трех стандартных языков Боснии и Герцеговины имеют свои центры за пределами страны, в Сербии и Хорватии. Таким образом, в стране разрабатывается и стандартизируется только один из трех языков Боснии и Герцеговины. Этот процесс был главной заботой планирования и стандартизации боснийского языка в течение последних тридцати лет.

Школьные учебники показывают следующую ситуацию: хорватские и сербские книги придерживаются исключительно своих собственных норм; за очень немногими исключениями, в них почти нет лингвистической вариативности. Как правило, хорватские книги печатаются на латинице, сербские книги на кириллице, но в них также присутствует латинское письмо. В отличие от сербских и хорватских учеников, боснийско-мусульманские учащиеся многое узнают о других языках своей страны; их тексты печатаются на латинице, но есть и тексты на кириллице. И – что особенно характерно – в боснийском языке существует широкий диапазон языковых вариантов (Gustavsson 2009: 154–156).

Никита И. Толстой описал дихотомию между языками православных и католических славян и подробно рассмотрел проблему славянских письменных языков. Его результаты интересны и ценны до сих пор. В его время не существовало стандартного боснийского языка, а то, что ему предшествовало, было частью сербскохорватского языка, и bosanskohercegovački standardnojezički izraz, естественно, остается связанным с историей этого языка. Реформа Вука Караджича была дальновидной, потому что он выбрал в качестве диалектной базы диалект восточной Герцеговины, который в его время мог быть принят сербами и хорватами в качестве фундамента литературного языка. Существенно для принятия языка было наличие фольклорного койне, которое уже имело надрегиональные черты (Толстой 1988б: 198). Язык народной поэзии признавался и мусульманами, и они любили читать народные песни в боснийско-герцеговинской прессе с 1866 г., что помогло принятию реформы.

Соглашение сербов и хорватов об общем литературном языке было политически мотивированным актом, так же как и провозглашение боснийского языка в 1993 г. было политическим решением.

inslav

Источники и литература

Толстой 1988а – *Толстой Н.И.* Славянские литературные языки и их отношение к другим языковым идиомам (стратам) // Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 6–27.

Толстой 1988б – *Толстой Н.И.* Архаизм и новаторство в языковой реформе Вука Караджича // Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 194–236.

Толстой 1998 – *Толстой Н.И.* Slavia Orthodoxa и Slavia Latina – общее и различное в литературно-языковой ситуации // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. II. М., 1998. С. 30–42.

Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine 2016 // Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 2016. http://www.popis.gov.ba/popis2013/knjige.php?id=2 (доступ: 01.08.2022).

Čedić 2001 – *Čedić I.* Bosanskohercegovački standardnojezički izraz – bosanski jezik // Jezik i demokratizacija / red. S. Mønnesland. Sarajevo, 2001. S. 69–77.

Čedić 2007 – *Čedić I.* Rječnik bosanskog jezika. Sarajevo, 2007.

Gustavsson 2009 – *Gustavsson S.* Standard language differentiation in Bosnia and Herzegovina. Uppsala, 2009.

Halilović 1991 – *Halilović S.* Bosanski jezik. Sarajevo, 1991.

Halilović 1996 – *Halilović S.* Pravopis bosanskoga jezika. Sarajevo, 1996.

Halilović 2005 – *Halilović S.* Bosanskohercegovački govori // Jezik u Bosni i Hercegovini / red. S. Mønnesland, Sarajevo, 2005. S. 15–51.

Halilović, Palić, Šehović 2010 – *Halilović S.*, *Palić S.*, *Šehović A.* Rječnik bosanskoga jezika. Sarajevo, 2010.

Isaković 1993 – *Isaković A.* Rječnik karakteristične leksike u bosanskome jeziku. Sarajevo, 1993.

Ivić 1958 – *Ivić P.* Die serbokroatischen Dialekte, ihre Struktur und Entwicklung. s'Gravenhage, 1958.

Jahić 1991 – *Jahić Dž.* Jezik bosanskih Muslimana. Sarajevo, 1991.

Jahić 1999 – *Jahić Dž.* Trilogija o bosanskome jeziku. Sarajevo, 1999.

Jahić 2010–2014 – *Jahić Dž.* Rječnik bosanskog jezika. 7 t. Sarajevo, 2010–2014.

Jahić, Halilović, Palić 2000 – *Jahić Dž., Halilović S.*, *Palić S.* Gramatika bosanskoga jezika. Zenica, 2000.

Kuna 2008 – *Kuna H.* Srednjovjekovna bosanska književnost // Forum Bosnae. Sarajevo, 2008. Knj. 45. S. 1–383.

Mešanović-Meša 2011 – *Mešanović-Meša E.* Kontrastivna analiza bosanskog, hrvatskog i srpskog jezika u zakonima Federacije Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 2011.

Nacionalni sastav stanovništva 1993 – Rezultati za Republiku po opštinama i naseljenim mjestima 1991 // Statistički bilten 234. http://fzs.ba/wp-content/uploads/2016/06/nacionalni-sastav-stanovnistva-po-naseljenim-mjestima-bilten-234.pdf (доступ: 01.08.2022).

Neweklowsky 2020 – *Neweklowsky G.* The Bosnian Language: Recent Developments // Slavica Iaponica. 2020. Vol. 23. P. 7–22.

Neweklowsky 2021 – *Neweklowsky G.* Bosnian // Encyclopedia of Slavic Languages and Linguistics / ed. M. Greenberg. Brill, 2021. https://referenceworks.brillonline.com/search?s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-of-slavic-languages-and-linguistics-online&search-go=&s.q=neweklowsky&s.rows=20 (доступ: 04.08.2022).

Skok 1971 – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. T. 1. Zagreb, 1971.

Smailović 1977 – *Smailović I.* Muslimanska imena orijentalnog porijekla u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1977.

Škaljić 1973 – *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1973.

Vajzović 2005 – *Vajzović H.* Aljamiado književnosti // Jezik u Bosni i Hercegovini / red. S. Mønnesland. Sarajevo, 2005. S. 175–215.

inslav

Motoki Nomachi
(Slavic-Eurasian Research Center, Hokkaido University, Sapporo)

The Early Nikita Il′ič Tolstoj as a Macedonist*

1. Introduction

Nikita Il'ič Tolstoj (1923–1996), a founder of the Moscow ethnolinguistics school, a full member of the Academy of Sciences of the Soviet Union (elected in 1987) and many other National Academies in Europe, including the Macedonian Academy of Sciences and Arts, was one of the greatest Slavists in the 20th century.[1]

Although Suprun (1989: 401–402) considers Tolstoj's achievements to be particularly found in the subfields of Slavic linguistics including historical and typological research in lexicology, questions of Slavic literary languages and their history, and Slavic ethnolinguistics, Tolstoj's sphere of interest in Slavic linguistic was much broader. For instance, among his numerous achievements, one can mention the pioneering *Makedonsko-russkij slovar'* 'The Macedonian-Russian Dictionary' (MRS 1963), of which he was the editor-in-chief of this dictionary. It was the first complete bilingual Macedonian dictionary in the world at that time[2] and was published even before the completion of the *Rečnik na makedonskiot jazik so srpskohrvatski tolkuvanja* I–III 'The Dictionary of the Macedonian language with explanation in Serbo-Croatian' (RMJ 1961–1966).[3] The dictionary edited by Tolstoj played a significant role not only as a solid dictionary but also as a publication in the affirmation of the Macedonian literary language as has been noted by Koneski and Vidoeski.[4]

According to his full bibliography (Tolstoj 1999), the number of works directly dealing with Macedonian is rather modest. Tolstoj published the following three articles on Macedonian: *Stranička iz istorii makedonskogo literaturnogo jazyka* 'A page from the history of the Macedonian literary language' (1965) and *O bolgaro- i makedonsko-russkix izoleksax* I-II 'On the Bulgarian, Macedonian-Russian lexical isoglosses I–II' (1975–1976).[5]

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.19

* The author of this article expresses his sincere gratitude to Tolstoj's widow Dr. Svetlana Tolstaja and his daughter Ms. Marfa Tolstaja, both of whom are noted Slavists, not only to permit him to access the materials preserved at their family archive, but to scan one of them for this research considering the current circumstances in which the author has no opportunity to visit Moscow. The author also would like to thank Dr. Victor A. Friedman and Dr. Marc L. Greenberg for his support in carrying out this research.

1 For Tolstoj's detailed biography and bibliography, see Beljaev et al (1983), Duličenko (1993), and Tolstoj (1999).

2 Horace Lunt's *Grammar of the Macedonian Literary Language* (1952) contains a lexicon of 6,000 words with English translations, whereas the Dictionary edited by Tolstoj has 30,000 entries.

3 According to Tolstoj, the first volume of RMJ became available at a later stage of the editorial work on MRS. See MRS (1963: 1)

4 See Vidoeski (2013: 168–169) and Koneski (1967: 114–115), respectively.

5 As I will show in Section 2, the topic of Tolstoj's 1965 article was based on what was not entirely new to him because Tolstoj had intensively worked on Žinzifov's idiolect in the past.

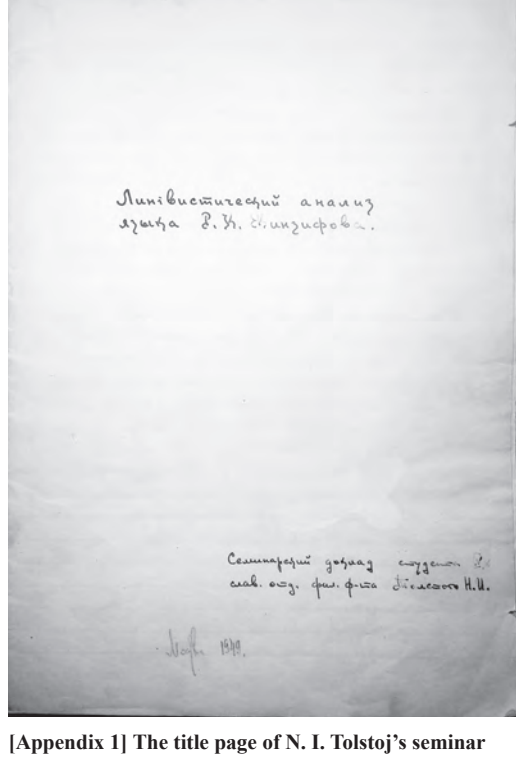
inslav

In addition, Tolstoj published another article as far back as 1954. It was an anonymously written article *Makedonskij jazyk* 'The Macedonian language' in the second edition of the *Great Soviet Encyclopedia* and was the first official recognition of the Macedonian *literary* language after its codification.[6] This shows that Tolstoj was a reliable specialist in Macedonian among Slavists in the Soviet Union. It comes as a surprise, as Tolstoj had not yet produced any publications on Macedonian at that time. In addition, it is generally assumed that Tolstoj started his scholarly activities as a specialist in Paleo-Slavic studies and Slavic dialectology (cf. Duličenko 1993: 8; Mokienko 1983: 2).

2. Tolstoj's unpublished works in Macedonian linguistics

In fact, Tolstoj did not start his career as either a Paleoslavist or dialectologist. From 1945 to 1950, Tolstoj devoted himself to Slavic studies with a concentration on Bulgarian at the Moscow State University under the guidance of Samuil Bernštejn (Duličenko 1993: 9). In this period, Bernštejn intensively studied Macedonian in addition to Bulgarian, and Bernštejn seemed to encourage his students to work on Macedonian.[7]

In 1949, Tolstoj was a senior writing his seminar paper titled *Lingvističeskij analiz jazyka R.K. Žinzifova* 'Linguistic Analysis of the Idiolect of R. K. Žinzifov' (Appendix 1). Tolstoj analyzed the phonetic and morphological characteristics in Žinzifov's literary works compared to those in the contemporary Macedonian literary language in 84 pages (A4). Although there were various works with superficial analysis of Žinzifov's idiolect and


Лингвистический анализ
языка Р. К. Зинзифова.

Семинарский доклад студента
слав. отд. фил. фак. Толстого Н.И.

1949.

[Appendix 1] The title page of N. I. Tolstoj's seminar paper (1949)

[6] The same entry in the first edition of the *Great Soviet Encyclopedia* was written by Samuil Borisovič Bernštejn and published in 1938. It is important to note that Soviet scholars did not recognize literary Macedonian immediately after its codification.

[7] For instance, Tolstoj (p. 113) referred to V. Ogloblina(-Najdenova)'s seminar paper titled *Jazyk brat'ev Miladinovyx* 'The language of the Miladinov brothers' in 1949. By the way, in his letter to Dimitar Vlahov dated February 20, 1945, Bernštejn wrote the following: *Pri vtoriot semester ke četem specialniat kurs na makedonskite govori* (During the second semester, I will teach a special course on the Macedonian dialects) (Bernštejn 1945).

inslav

its evaluation by then, and despite the fact that Tolstoj's seminar paper was not a comprehensive analysis of Žinzifov's idiolect *per se*,[8] his paper was indeed the first serious linguistic analysis, and it is much more than an ordinary seminar paper in view of the high quality of Tolstoj's analysis.[9]

The second work on Macedonian linguistics, his BA thesis titled *Predlog "od" v sovremennom makedonskom jazyke* 'The Preposition "od" in the contemporary Macedonian Language.' (Appendix 2), is the subject of analysis in this article. This 124-page thesis (A4) was pioneering research on Macedonian syntax, as well as a valuable contribution to Macedonian studies, as by that time there was not yet a unified description of Macedonian syntax.[10] It was indeed an immense task of Macedonian linguistics in general.[11]

The Tito-Stalin split in 1948 had a decisively negative impact on Macedonian studies, including linguistics, in the Soviet Union. It is well-known that Samuil Bernštejn could not publish the grammar that was about to be printed in 1948–1949. Bernštejn could publish just one article on Macedonian verbal morphology in which he criticized the norm in the Macedonian literary language (cf. Nomachi 2021). Tolstoj's case was worse because he was almost unable to use any material in Macedonian published in Macedonia.[12] Under such political circumstances, Tolstoj attempted to make the case for

---

[8] The analysis of syntax and lexicon was not conducted in Tolstoj's work and he was aware of that problem (p. 6).

[9] A comprehensive analysis of Žinzifov's idiolect was made much later, by Stojan Žerev (1979) in which the author argues with Tolstoj (1965).

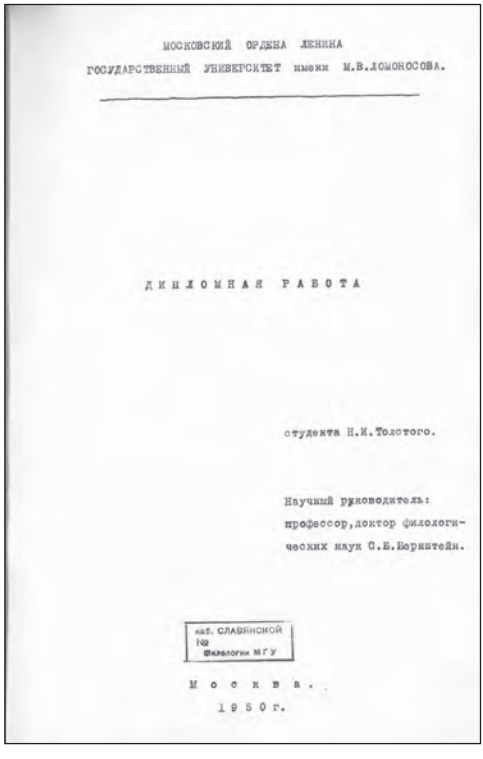
It seems that the analysis of the idiolect of Žinzifov, who attempted to create a common Bulgarian Macedonian literary language, later led Tolstoj to his research on the history and formation of literary languages among Slavs and their typology.

[10] The first school Macedonian grammar by Krume Kepeski (1946) includes a chapter on syntax that consists of 6 pages only, and it is not a scholarly treatment. In the first scholarly grammar by Horace Lunt (1952) a chapter on syntax is missing. A full scholarly Macedonian syntax was written by Liljana Minova-Gjurkova as late as in 1994.

[11] For instance, in his unpublished grammar of the Macedonian language, Bernštejn (1948: 174) wrote as follows: *Ser'ezanaja naučnaja rabota v oblasti grammatiki makedonskogo jazyka (morfologii, sloboobrazovanija i sintaksisa) javljaetsja takže odnoj iz pervoočerednyx zadač makedonskix lingvistov* (a serious work in the field of the grammar of the Macedonian language (morphology, word-formation and syntax) is also one of the most important tasks of Macedonian linguists). This might be the context for why Tolstoj started working on Macedonian syntax.

[12] In his BA thesis, Tolstoj only included Kepeski's grammar in the list of cited works. Since Bernštejn already possessed a fairly good number of materials written in Macedonian provided by Blaže Koneski (See Nomachi 2021), Tolstoj could possibly have used them. However, to be on the safe side (or perhaps at Bernštejn`s insistence), Tolstoj took examples only from the Macedonian-language anti-Tito and anti-Yugoslav newspaper *Napred* 'Forward' published in Sofia and other materials published mainly in Bulgaria and Russia. In addition, the examples that Tolstoj cited in his work are typically related to the anti-Tito propaganda. This also reflect a Macedonian that was imagined by Bernštejn rather than used in Macedonia.

inslav



МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени М.В.ЛОМОНОСОВА.

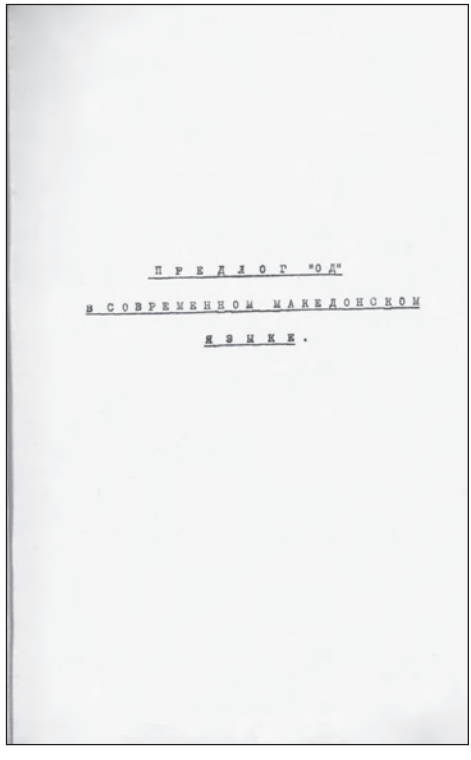
ДИПЛОМНАЯ РАБОТА

студента Н.И.Толстого.

Научный руководитель:
профессор, доктор филологических наук С.Б.Бернштейн.

каб. СЛАВЯНСКОЙ
№ филологии МГУ

М о с к в а.
1 9 5 0 г.



П Р Е Д Л О Г "О Д"
В СОВРЕМЕННОМ МАКЕДОНСКОМ
Я З Ы К Е.

[Appendix 2-1, 2-2] The title page of N.I. Tolstoj's BA thesis (1950)

Macedonian studies using various rhetorical devices unrelated to the content of the BA thesis, by praising the Soviet Union and Marr's "new doctrine of language" from time to time on the one hand, and by attacking Tito and his followers, the Bulgarian imperialists, and Western scholars by labeling them as "bourgeoisie linguists" on the other, as we may observe in the following passage:

> *Thus, the struggle to form a Macedonian national language is an important link to the overall struggle of the Macedonian people against the Belgrade clique of mercenary spies and murderers…It is the duty of Soviet Slavists to assist the peoples of Yugoslavia in their struggle against Tito's clique and, above all, to help the Macedonian people in its struggle for its national language. Studying the dialects of Macedonian, explicating the fundamental issues of Macedonian grammar: these are the primary goals that must be addressed by Soviet Slavists who are informed by Marxist scholarship and, as such, must take a decisive position on them.* (pp. 5–6)[13]

[13] *Takim obrazom, bor'ba za makedonskij nacional'nyj jazyk javljaetsja važnym zvenom v bor'be vsego makedonskogo naroda protiv kliki belgradskix naemnyx špionov i ubijc…Dolg sovetskix učenyx slavistov pomogat' narodam Jugoslavii v ix bor'be protiv kliki Tito, i v pervuju ochered' pomoč makedonskomu narodu v ego bor'be za svoj nacionalynyj jazyk. Izučenie na-*

inslav

In the end, despite any efforts made by Soviet scholars including Tolstoj to justify Macedonian linguistics,[14] these works were not even partially published. Tolstoj himself did not return to the question of Macedonian syntax after the normalization of Soviet-Yugoslav relations, and as a result, his research remained unknown. Fortunately, however, two of Tolstoj's abovementioned works have been preserved to the present in the Tolstoj family archive. In the following, I will analyze Tolstoj's BA thesis (1950).

3. The content of *Preposition "od" in the contemporary Macedonian language* and its scholarly value

The structure of Tolstoj's BA thesis is as follows:

Introduction 1
Chapter 1. Preposition as a grammatical category
Section 1. Prepositions, their origin and general characterization of their functions 10
Section 2. Syntactic role of the prepositions in sentence 31
Section 3. Role of the prepositions in transition from synthetic to analytic structure 40

Chapter 2. Semantics of the preposition OD
Principle of the classification 52
Section 1. Meaning of the constructions: inception of action 53
Section 2. Meaning of the constructions: origin 71
Section 3. Meaning of the constructions: material 74
Section 4. Meaning of the constructions: whole-part relationship 80
Section 5. Meaning of the constructions: cause 85
Section 6. Meaning of the constructions: comparison 87
Section 7. Meaning of the constructions: subject from which passive situation emerges 92
Section 8. Meaning of the constructions: possessivity 95
Conclusion 115

rodnyx govorov Makedonii, vyjasnenie osnovnyx problem makedonskoj grammatiki, izučenie istorii makedonskogo jazyka, i makedonskogo literaturnogo jazyka – vot te osnovnye zadači, pri razrešenii kotoryx sovetskie slavisti, vooruženny marksistskoj naukoj, dolžny skazat' svoe rešajušee slovo. To be sure, Macedonian scholars were successfully engaged in all these issues without Stalinist supervision, a fact which limits the usefulness of Russian attempts at interference. Nonethless, from a historical point of view they are worth noting.

[14] Interestingly, on the first page of his seminar paper mentioned in this article, Tolstoj criticized the codifiers of contemporary Macedonian for not taking into account the experiences of Soviet scholars in codifying literary languages that did not previously possess an established writing system. This is undoubtedly a reflection of the fact that Soviet scholars such as Samuil Bernštejn and Nikolaj Deržavin what to do. That they would have made Macedonian more like Russian is evident from Bernštejn's unpublished grammar. The sentences taken from *Napred* reflect some aspects of the decisions the Russians would have imposed if they could have (cf. note 13).

inslav

Chapter 1 deals with the theoretical aspect of prepositions in a general linguistic context, while Chapter 2 provides a concrete analysis of the syntax and semantics of the preposition *od* in Macedonian.

Why did syntax matter to Tolstoj? In the Introduction to his BA thesis, Tolstoj explains the reason as follows:

> *Until recently, the study of the Macedonian language concerned itself primarily with dialectology, especially focusing on individual dialects and with the most attention paid to phonetics, somewhat less to morphology, and syntax has almost completely escaped the attention of researchers.* (p. 7)[15]

Indeed, Tolstoj correctly points out that the substantial amount of works on Macedonian dialectology at that time such as those from Oblak (1896), Mazon (1923), Mazon (1936), Mazon and Vaillant (1938) either did not find space for syntax at all or contained just a few pages without detailed analysis. In this respect, Russian scholars such as Seliščev were open to criticism. Tolstoj criticizes Miklosich (1868) for having failed to analyze the development of grammatical forms on the sentence level, and examples taken from Macedonian were scarce. The reason was that Slavic dialectology served primarily as an auxiliary discipline for historical-comparative linguistics in which phonetics and morphology were of utmost importance for reconstruction.

Throughout the history of Slavic linguistics in Russia and the Soviet Union, particularly in Russian linguistics, questions of syntax traditionally occupied significant places and supplied scholars with original ideas (Potebnja, Peškovskij, Šaxmatov, and many others. See also Grunskij 1911 and Vinogradov 1958). However, Soviet Russian Slavists working on non-Russian languages as well were aware of the importance of the Slavic syntax and started to produce their achievements in a broader comparative context soon after the liberation from Marr's doctrine in 1951. Some examples are the following: *Datel'nyj priglagol'nyj v staroslavjanskom i drevnerusskom jazykax* 'Dative with the verb in the OCS and Old Russian languages' (Pravdin 1956), *Tvoritel'nyj padež v slavjanskix jazykax* 'The instrumental case in Slavic languages' (Bernštejn et al. 1958), *Lokativ v slavjanskix jazykax* 'The locative case in Slavic languages' (Toporov 1961) and others. Tolstoj's intensive research on Macedonian syntax conducted just before this trend does not seem to be a coincidence.

3.1. A few characteristics of Chapter 1. Preposition as a grammatical category

Why did Tolstoj choose to describe the syntax and semantics of a preposition? In Bulgarian or Macedonian linguistics at that time, prepositions were only classified by forms, into either *prosti* 'simple' or *složeni* 'complex' (Kepeski 1946: 66, Andrejčin 1944: 422). Criticizing this simplistic approach to the syntax of prepositions, in Chapter

[15] *Do nedavnego vremeni izučenie makedonskogo jazyka šlo po linii dialektologii, – izučalis' v osnovnom otdel'nye govory makedonskogo jazyka, pričem v ix izučenii osnovonoe vnimanie udeljalos' fonetike, častično morfologii, a voprosy sintaksisa počti vsegda uskol'zali iz polja zrenija issledovatelej.*

inslav

1, Tolstoj emphasizes that prepositions should be characterized by their origin, their syntactic function, and degree of lexical meaning, and correctly applied Vinogradov's classificatory model based on Russian (pp. 16–17).[16] Tolstoj rightly observes that non-derived prepositions can be polysemic, and in some cases, their semantic content can become empty. Here Tolstoj identifies the grammaticalization of prepositions (p. 18), which is particularly visible in (predominantly) analytic languages.

In addition, as opposed to the views of Western scholars such as Jespersen, Kruisinga, and Sweet and that of Soviet scholars including Matveeva-Isaeva, Peterson, and Šapiro, who classified prepositions as either a semantic category or grammatical category, Tolstoj concludes that prepositions are in reality a heterogeneous category; their syntactic function is conditioned by their lexical content; therefore, they are placed between lexical and grammatical categories (p. 25). This insight into the nature of prepositions, a classification based on general linguistic theories, was missing in the first research project of this kind on Macedonian prepositions (see below).

Now, why did Tolstoj find the preposition *od* relevant for analysis? In Tolstoj's view, the preposition *od* is a very polysemic preposition as it is often the case with primeval prepositions, not derived from other parts of speech, and indeed, it has a wide range of syntactic usage. The preposition *od* can mark: 1. the verbal object (*Rabotata na titovcite sega ima za cel da se obezglavi rabotničkata klasa na Jugoslavija i da se* ***liši od predvodnik*** *vo borbata protiv klasnata eksplotacija* 'Now the Titoists' work aims to decapitate the working class of Yugoslavia that it be deprived of a leader in the fight against class exploitation'), 2. the semantic subject in the passive construction (*Narodite vo Jugoslavija* ***se predadeni od*** *Jugoslavenskoto pravitelstvo* 'The peoples of Yugoslavia have been betrayed by the Yugoslav government'), 3. predicative (***Od golemo značenje e*** *nivnoto geografsko položenie* 'Their geographical location is of great significance'), 4. circumstances of place, time, reason etc. (*Toj dobivaše instrukcii* ***od Skopje*** 'He received instruction from Skopje'/ ***Od 1945 do 1948*** *godina slabite posevi služeva za podigravanje na seljanite od toj kraj* 'From 1945 to 1948 poor crops served to uproot the villagers from that region' / *i sega, koga kja me vidit,* ***od radost*** *voednoš kje me raskjinet* 'and now when they see me, the will suddenly tear me apart out of joy'), and 5. an attribute to the noun (*Južnite Sloveni* ***od Kanada*** *se protiv predatelot Tito* 'The South Slavs from Canada are against the traitor Tito'). Tolstoj correctly points out that the meaning of the preposition is significantly different in these instances (pp. 33–37).[17]

[16] According to Vinogradov (1947: 680), prepositions can be classified as follows: 1. Nonderived prepositions; 2. Adverbial; 3. Derived from nouns; 4. Derived from verbs; 5. Complex types of prepositional syntagmas

[17] A similar classification of the function of the preposition *od* is made much later in Macedonian linguistics, for instance, by Minova-Gjurkova (2000: 81). However, Minova-Gjurkova does not address the semantic differences that Tolstoj pointed out in his work. Just this fact shows Tolstoj's keen observation of the linguistic phenomena in question.

inslav

By comparing the usage of the preposition *od* in OCS and Middle Bulgarian, Tolstoj (pp. 42–49) demonstrates that the following eight semantically different (but also semantically contiguous among each other) constructions with the preposition *od* are used in contemporary Macedonian: 1. *Isxodnyj punkt dejstvija* (Inception of action), 2. *Proisxoždenie* (Origin), 3. *Material* (Material), 4. *Različnye otnošenija časti celogo* (Various part-whole relations), 5. *Pričina* (Cause), 6. *Sravnenie* (Comparison), 7. *Predmet ot kotorogo isxodit passivnoe sostojanie* (Subject from which a passive situation arises), 8. *Prinadležnost odnogo predmeta drugomu* (Possessivity of one thing to the other) (in dialects). Then Tolstoj classifies these meanings into two groups: 1) prepositional constructions that express the relations of the former genitive case with the preposition *od*, 2) prepositional constructions that emerged in the place of the lost genitive of possession, genitive of comparison, and instrumental case of actor (p. 49). As a result of his analysis, Tolstoj concludes that semantically "empty words" are a later development, while most concrete meanings of the prepositions should be pre-existing (p. 51).

The eight semantic constructions and their order in Tolstoj's work are well organized and logical both from synchronic and diachronic perspectives unlike other works analyzing prepositions in other language, including Macedonian. For instance, in his monograph titled *Značenja i upotreba na predlozite vo makedonskiot literaturen jazik* 'Semantics and usage of the prepositions in the Macedonian literary language' (1956), Dimitrovski describes the preposition *od* just by labelling 17 meanings without explaining interrelations among each meaning and its functions. A similar atomistic tendency is also found in Koneski (1954), though in some cases Koneski treats one meaning as derived from the other.

3.2. A few characteristics of Chapter 2

In Chapter 2, Tolstoj describes and analyzes the above-mentioned eight semantic constructions with the preposition *od*. Tolstoj systematically classifies examples within each semantic group into two subcategories: verbal constructions and nonverbal constructions. This classification within a group is important in the analysis of prepositions, because one meaning of the preposition *od* falls only within one of the two subcategories, while it is not the case with other meanings of the preposition in question. Indeed, the preposition *od* is so semantically closely connected to a certain group of verbs in some cases (for instance, verbs with prefixes *iz*/*od*/*so*) that these verbs require the preposition *od*. Incidentally, RMJ (1961–1966) partially, but inconsistently applied such a description for prepositions, including the preposition *od*.

Tolstoj often proposes new and more convincing interpretations of the preposition *ot*/*od* in Slavic, using Macedonian examples. For instance, the preposition *od* for the meaning of measure is placed within the meaning of material (Measure of space: *Taja varianta zafakja teritorija priblizitelno* ***od 63 kv. km*** 'That variant takes over the territory of 63 sq. km'; of time: *imaf edno dete* ***od šes godina*** 'I had a six-years-old child'; of value: *Spored tova* ***kreditot od 6 miliardi*** *e zgolemen* 'Accordingly, the loan of 6 billion has been increased'; of quantity: *Zaplanirana e nova* ***armija od 50.000 rabotnici*** 'a new army of 50.000 workers is planned'). Indeed, Tolstoj himself acknowledges that "the preposition *od*

inslav

indicates measure in constructions that are, to some extent, detached from all other constructions" (p. 77) and "at a first glance it does not appear to be connected with the main meaning of inception" (p. 78). Arguing against Potebnja (1899: 254–255) who thought that "it is possible that the object being evaluated or measured is viewed as pertaining to the measure of value and in this sense originating from it,"[18] Tolstoj opines as follows:

> *More important and, evidently, a crucial issue is the attempt to define the object of study. Similarly, just as in the constructions examined above it has been defined by its origin and its substance, in the constructions at stake here the object is defined with regard to its size, age, and value.* (p. 78)[19]

In Section 7, Tolstoj analyzes the passive constructions attested only among South Slavic languages, in which the semantic subject is expressed by the preposition *od* and a noun phrase. According to Potebnja, the preposition *od* means 'cause'. Tolstoj rejects this view by pointing out that in this case the preposition *od* does not denote a cause itself, but rather a causing agent of a certain action or state from which a given action or state comes out. In this way, Tolstoj suggests new solutions which can be a contribution to the study of Slavic prepositions in general.

Tolstoj pays special attention to possessive use of the preposition *od* in Section 8. This meaning of the preposition *od* is particularly important, because it exists in Macedonian, notably in its western dialects, but not in Bulgarian. The possessive *od* was believed, for instance, by Bulgarian scholars such as Conev (1919) and his followers, to have emerged later, and partially replaced the competing preposition *na* for possessive meaning.[20] More recently, Korubin (1990: 203) is undecided about the chronology of the emergence of *od* and *na* for this particular meaning. However, following Bernštejn (1948), who studied the possessive *od* in Wallachian Bulgarian in the 14th–15th centuries and demonstrated that the possessive *od* existed earlier than the possessive *na* in Wallachian Bulgarian, Tolstoj speculates that the same or a similar pattern of development could also have been possible in the western Macedonian dialects.

Tolstoj believed that the emergence of the possessive *od* was a process that occurred in line with case loss, analogous to the development in French, but he was also conscious of the possible influence of neighboring languages, which had the same or similar constructions. In this respect, Tolstoj appears to be cautious in many ways – recognizing the importance of influence from them. However, he stands by the substrate theory of linguistic Balkanization as follows:

---

[18] *Vozmožno, čto ocenivaemyj ili izmerjaemyj predmet predstavljaetsja prinadležaščim mere – cene i v etom smysle iduščim ot nee".*

[19] *Bolee važnym i po-vidimomu opredeljajuščim momentom bylo stremlenie opredelit' dannyj predmet. Podobno tomu, kak v rassmotrennyx vyše konstrukcijax predmet opredeljalsja so storony ego proisxoždenija i materiala, v dannyx konstrukcijax predmet opredeljaetsja so storony ego veličiny, vozrasta ili stoimosti.*

[20] The same view was repeated by Duridanov (1956) without revision. See also Wahlström (2015: 54–55).

inslav

> *The view that the driving force of the development of languages is the influence of some languages on others, which is a characteristic of the work of many bourgeois linguists, has long been refuted by materialist linguistics. This does not mean, however, that one should ignore the facts of neighboring languages, in this case Balkan languages…but one must not consider it the defining role in the development of a given language… The comparative study of Balkan languages leads us to the discovery of the essence of the so-called "Balkanisms" and sets us before the significant issue of a common linguistic substratum. However, studying the question of a common linguistic substratum of several languages or the process of their mutual influence, one must not proceed only from individual phenomena, just as the individual phenomena cannot always be explained only by the facts of neighboring languages.* (pp. 110–111)[21]

As I will discuss in Section 5 of this article, it is scarcely possible today to agree with Tolstoj's view on the substrate theory for understanding the Balkan features. It seems also strange that here Tolstoj did not refer to Seliščev (1924) in which Seliščev gives importance to the origin of *Balkanisms* in a convincing manner and actually coins the term *Balkanism* in his title to that article. In addition, Sandfeld (1930) is also ignored. This is most likely because those two important works were published in the West, though one cannot deny that the substrate theory continues to be propounded in some quarters quarters of linguistics, albeit marginal ones (cf. Bernštejn 1961: 12–13).

4. Evaluation of Tolstoj's thesis at the time of origin

The thesis of Tolstoj was evaluated by his mentor Samuil Bernštejn and Vera Borodič, a specialist in Bulgarian and OCS. Both reviews have been preserved together with Tolstoj's thesis itself (Appendix 3).[22] It seems that Bernštejn's review is much more objective and substantial than that of Borodič, so I will limit my discussion to Bernštejn's review only.[23]

Pointing out both strengths and weaknesses in the thesis, Bernštejn rated it very highly for multiple reasons.[24] With regard to the topic itself chosen by Tolstoj, Bernštejn comments as follows:

---

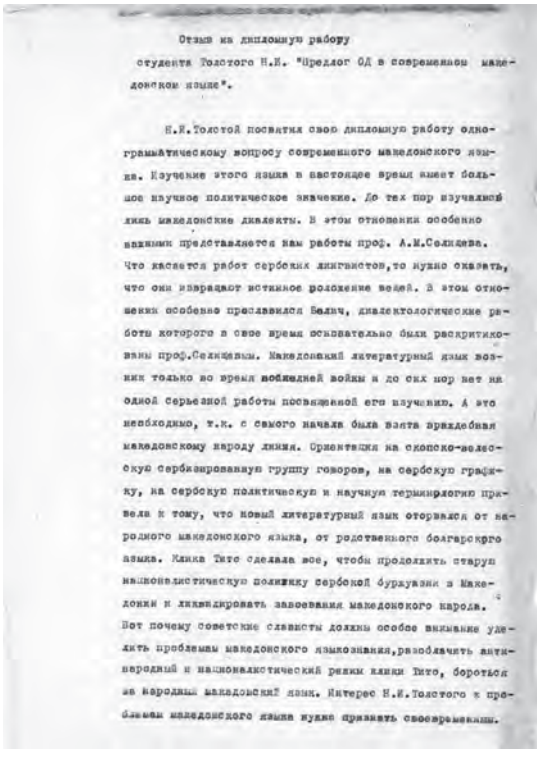
[21] *Vzgljad po kotoromu dvižuščej siloj razvitija jazykov javljaetsja vlijanie odnix jazykov na drugie, svojstvennyj mnogim buržuaznym lingvistam davno oprovergnut materialističeskim jazykoznaniem. Eto ne značit odnako, čto nužno ignorirovat' fakty drugix, sosednix jazykov, v dannom slučae balkanskix…no nel'zja sčitat' poredeljajuščuju rol' v razvitii dannogo jazyka... Sravnitel'noe izučenie balkanskix jazykov vedet nas k raskrytiju suščnosti tak naz. "Balkanizmov" i stavit ser'joznuju problemu obščego jazykovogo substrata. Odnako izučaja vopros obščego jazykovogo substrata neskol'kix jazykov ili process ix vzaimovlijanija, nel'zja bazirovat' tol'ko na otdel'nyx častnyx javlenijax, točno tak že kak i otdel'nye častnye javljenija ne vsegda možno objasnit' tol'ko faktami sosednix jazykov.*

[22] The author sincerely thanks Dr. Svetlana Tolstaja for the permission to access those two reviews as well.

[23] Borodič's tone of criticism was somewhat categorical, although she often did not provide any concrete facts. One may agree with Borodič that the two chapters were not always connected clearly.

[24] Here one may add the fact that Borodič also graded Tolstoj's thesis "A."

inslav



Отзыв на дипломную работу
студента Толстого Н.И. "Предлог ОД в современном македонском языке".

Н.И.Толстой посвятил свою дипломную работу одной грамматическому вопросу современного македонского языка. Изучение этого языка в настоящее время имеет большое научное политическое значение. До тех пор изучались лишь македонские диалекты. В этом отношении особенно ценным представляется нам работы проф. А.М.Селищева. Что касается работ сербских лингвистов, то нужно сказать, что они извращают истинное положение вещей. В этом отношении особенно прославился Белич, диалектологические работы которого в свое время основательно были раскритикованы проф.Селищевым. Македонский литературный язык возник только во время **войны** и до сих пор нет ни одной серьезной работы посвященной его изучению. А это необходимо, т.к. с самого начала была задача приблизить македонскому народу книги. Ориентация на скопско-белеску сербизированную группу говоров, на сербскую графику, на сербскую политическую и научную терминологию привела к тому, что новый литературный язык оторвался от народного македонского языка, от родственного болгарского языка. Клика Тито сделала все, чтобы продолжить старую великодержавную политику сербской буржуазии в Македонии и ликвидировать завоевания македонского народа. Вот почему советские слависты должны особое внимание уделить проблемы македонского языкознания, разоблачить антинародный и националистический режим клики Тито, бороться за народный македонский язык. Интерес Н.И.Толстого к проблемы македонского языка нужно признать своевременным.

[Appendix 3] The first page of Samuil Bernštejn's opinion (1950)

The choice of the topic "The preposition OD in modern Macedonian" must be considered successful. This topic has provided the graduate student with wide opportunities in posing and solving some of the more significant issues in Slavic syntax and he has produced a serious work on an issue of Slavic syntax. (p. 2)[25]

This thesis is interesting to Bernštejn due to the context of comparison between typologically very close Balkan Slavic languages. As Tolstoj demonstrated in his thesis, the concrete usage of the preposition *od* is not identical in Bulgarian and Macedonian, particularly when the preposition *od* in Macedonian corresponds to the preposition *na* (p. 2).

Bernštejn was aware that Chapter 2 was the main part, in which he holds a particularly positive opinion as the following fragment illustrates:

The author has done yeoman's work in the selection of material and its analysis. All the available dialectological texts have been consulted, the materials of all the works of Macedonian dialectology, as well as the material of the Macedonian newspaper in Bulgaria. The author refrained from a formal classification and established a foundation for his classification in the actual meanings of the preposition. (pp. 2–3)[26]

Bernštejn never hesitates to argue with any scholar even if it is his own student. According to Bernštejn, one of the shortcomings in Tolstoj's thesis is the following:

The author did not study the interrelationship of the prepositions ot *and* na *in the*

[25] *Vybor temy "Predlog OD v sovremennom makedonskom jazyke nužno priznat' udačnym. Eta tema dala širokie vozmožnosti diplomantu v postanovke i razrešenii važnejšix problem slavjanskogo sintaksisa…i dal ser'eznoe issledovanie po odnomu voprosu slavjanskogo sintaksisa.*

[26] *Avtor prodelal bol'šuju rabotu po sboru materijala i ego obrabotke. Byli izučeny vse dostupnye dialektologičeskie teksty, material vsex rabot po makedonskoj dialektologii, izučen materijal makedonskoj gazety, izdavaemoj v Bolgarii. Avtor otkazalsja ot formal'noj klassifikacii i položil v osnovu svojej klassifikacii real'nye značenija predloga.*

inslav

> *function of expressing belonging, both in the system of the standard language and in the dialects, where both prepositions are used in the same meaning. This question is important, and careful study would yield more for the history of the language than ad hoc excurses in historical manuscripts.* (p. 4)[27]

In addition, Bernštejn criticizes Tolstoj for the following reason as well:

> *Generally, N. I. Tolstoj often cannot limit himself within the frame of the topic. The work treats several important isoglosses that are quite distantly related to the BA thesis (the transition from the synthetic to analytic type, the problem of Balkan linguistics, etc.* (p. 4)[28]

Considering that Tolstoj could not conduct any field research, having no language consultants around himself, and could not analyze material published in Macedonia then, Bernštejn's criticism may have been too harsh, and the solution to the problem pointed out by Bernštejn would have been unrealistic in the political circumstances at that time.

Regarding Bernštejn's last point, one may agree with him in some cases. For instance, Chapter 1 is important for the understanding of the nature of prepositions in general, but even without such detailed discussion by Tolstoj in Chapter 1, his thesis could not miss any point in understanding the syntax of the preposition *od* in Macedonian. Moreover, Tolstoj (p. 93) discusses periphrastic constructions with the auxiliaries *sum* '(I) am' and *imam* '(I) have' as in *ne befme večerani* 'we did not have dinner' or *imaš odeno tamo?* 'Have you gone there?', respectively. It goes without saying that these constructions have nothing to do with the syntax and semantics of the preposition *od*. However, in other cases, having already a vast number of linguistic facts in Slavic and being equipped with theories in general linguistics, Tolstoj was rather correct and successful in placing the question in the broader context of Balkan linguistics, which made his thesis more valuable. For instance, the problem of the transition from the synthetic to the analytic type is substantial when treating the question of the syntax and semantics of prepositions. Bernštejn arrives at the following summation of Tolstoj's BA thesis and Tolstoj as a scholar as follows:

> *N. I. Tolstoj is a serious linguist with good methodological preparation and a wide range of knowledge. His BA thesis is a serious piece of research in the field of Macedonian linguistics. Accordingly, I grade the work "A."* (p. 4)[29]

---

[27] *Avtor ne izučil vzajmootnošenija predlogov* ot *i* na *v funkcii prinadležnosti v sisteme literaturnogo jazyka, i v govorax, gde oba eti predloga upotrebljajutsja v odnom značenii. Eto vopros očen' važnyj i tšatel'noe ego izučenie dalo by bol'še dlja istorii jazyka, neželi slučajnye ekskursy v pamjatnikax pismennosti.*

[28] *Voobšče, N.I. Tolstoj ne umeet sebja ograničit' ramkami temy. V rabote zatragivajutsja mnogie važnye voprosy imejuščie očen' otdalennoe otnošenie k teme diplomnoj rabote (perexod ot sintetizma k analitizmu, problem balkanskogo jazykoznania i dr.).*

[29] *N. I. Tolstoj – ser'eznyj lingvist s xorošej metodologičeskoj podgotovkoj i obščirnymi znanijami. Ego diplomnaja rabota – ser'eznoe naučnoe issledovanie v oblasti makedonskogo jazykoznanija. Ocenivaju rabotu otlično.*

inslav

5. Concluding remarks:
Tolstoj's unsolved questions from contemporary perspectives

The originality and rich insights in Tolstoj's work are evident. His classification of the meanings of the preposition *od* and its syntactic analysis and description are far ahead of other scholarly work at the time. Although Tolstoj did not ever return to this topic again, his insightful discussion with Elena Češko (Tolstoj 1953: 49–52), who then conducted research on case relations in contemporary Bulgarian, was clearly supported by his own research on Macedonian syntax.

The relevance of a series of problems addressed by Tolstoj in his thesis and in Bernštejn's critique of Tolstoj came to the fore of Macedonian and other Balkan (Slavic) linguistics much later.

In standard Macedonian, the semantic difference between the prepositions *od* and *na* not covered by Tolstoj, was discussed by Koneski (1954: 236) and Dimitrovski (1956: 35). Both conclude that the possessive *od* is rather rare in standard Macedonian, unlike the Western dialect. Friedman (2003: 252) notes that the use of the preposition *od* for possessive meaning is sanctioned by the literary norm. Today, the possessive *od* is registered as one of the usages in standard Macedonian (TRMJ 2006: 456; Minova-Gjurkova 2000: 81; Usikova 2003: 234) without mentioning it as a dialectal feature.[30] The semantic difference between the two prepositions was elaborated by Milka Ivić in the framework of cognitive linguistics (Ivić 2001: 78). Accroding to Ivić, *kola* ***na*** *brat mi* 'my brother's car (lit. a car on my brother)' means strict ownership, while *kola* ***od*** *brat mi* 'my brother's car (lit. a car from my brother)' is used when the car is at one's disposal. In a series of articles, Mitkovska (2001: 129; 2014: 74–82) concludes that the preposition *od* can also be used in standard Macedonian, particularly in its colloquial variety and, in some cases, for avoiding repetition of the preposition *na*.[31]

Regarding Macedonian dialectology, the possible classification of Macedonian dialects in this respect was undertaken in Tolstoj's thesis (p. 95). The same question was mentioned later by Topolińska (1999: 145). Although both prepositions in question can be used for the possessive constructions, Topolińska points out that in the Southern Macedonian dialect (the Aegean dialect. See also Topolińska 1997: 136), the use of the prepositions *od* and *na* is complementary in nature: the former denotes the ablative function, whereas the latter has the primary genitive function. In contrast, in Western dialects, the preposition *od* has a generalized possessive meaning as a marker of the dative-genitive adnominal, whereas the preposition *na* is used as

[30] In the RMJ (1961–1966), the possessive *od* is registered within the fourth category "with other meanings" where it is labeled as dialectal. It is also important to note that Korubin (1950: 212–217) discussed the use of the prepositions *na* and *od* in standard Macedonian and Korubin insists that the preposition *na* be used for expressing possessive meaning.

[31] It was also mentioned in RMJ (1963: 536). See also Šapkaliska (1982: 49) regarding this usage in the western dialect and the standard variety.

inslav

a grammatical marker of the adverbial dative. However, there is still room for fine-grained research on this topic in Macedonian dialectology and diachronic Macedonian syntax, and particularly in a sociolinguistic context as Mitkovska (2014) rightly pointed out.

The question of the preposition *od* has been discussed in the context of Balkan (Slavic) linguistics.[32] Cyxun (1981: 77–78) correctly points out that the use of the preposition *od* for the possessive meaning is innovative, but Cyxun is unsure whether this feature should be included in a list of the Balkan Slavic feature, as the same phenomenon can be found outside of the area in question. On a micro level, one could mention the situation in South and East Serbian dialects which Tolstoj did not engage in his thesis, probably, because of the political circumstances. In various later publications described by Miloradović (2003), Žugić (2010) and others, the syntax of southern and eastern Serbian dialects observed does not coincide with that of Cyxun. According to Miloradović (2003: 88), the possessive function of the preposition *od* is explained in the Balkan linguistic context. Žugić (2010: 33–34) shows that there are subdialects where the two prepositions in question coexist and are used for expressing the possessive meaning within the same dialect groups (where there are some settlements of Albanians and Montenegrins), but Žugić does not discuss effects of language contact in this respect, unlike Sobolev (1990: 17–18) who finds structural parallels in toponyms including the preposition *od* in Serbian and its equivalent in Albanian.

It is important that this topic is intensively discussed and analyzed with real linguistic materials in the compendium on Balkan linguistics by Friedman and Joseph (2023) as unique countermoves to the merger of genitive and dative in northern Greek, western Macedonian Aromanian, and Albanian in contact. Friedman and Joseph (2023) have found that the same polysemy is observed in Romani, which has been in contact with the Western Macedonian dialect.

Regrettably, Tolstoj did not continue his work in Macedonian linguistics. In his BA thesis, from his innovative analysis of the syntax and semantics of the preposition *od* in Macedonian even within the limited language corpus that Tolstoj could access at that time, one can still see his unusually keen observations and significant signs of his possible future success in the abovementioned developments conducted by others in various areas in Macedonian and its surrounding languages. More than 70 years have passed since Tolstoj wrote the thesis and many things Tolstoj discussed then look obsolete, but there is no doubt that even today, Tolstoj's research on Macedonian serves as an important source for the history of Macedonian studies, particularly, as research conducted under extremely difficult political circumstances.

[32] The collective monograph titled *Kategorija posessivnosti v slavjanskix i balkanskix jazykax* 'The Category of Possessivity in Slavic and Balkan Languages' (1989) does not contribute to any aspect discussed by Tolstoj in 1950. Though the possessive *od* is indeed discussed, that section deals with only standard languages and not a single example is from standard Macedonian, instead, Albanian and Greek are analyzed.

inslav

Cited works

Andrejčin 1944 – *Андрейчин Л.* Основна българска граматика. София, 1944.

Beljaev et al. 1983 – *Беляев Е.В.* и др. Библиографический указатель по славянскому и общему языкознанию. Никита Ильич Толстой. Самарканд, 1983.

Bernštejn 1945 – *Бернштейн С.Б.* Письмо к Д. Влахову (неопубликованная рукопись), 1945.

Bernštejn 1948 – *Бернштейн С.Б.* Разыскания в области болгарской исторической диалектологии I. Л., 1948.

Bernštejn 1949 – *Бернштейн С.Б.* Очерк македонского литературного языка (неопубликованная машинопись), 1949.

Bernštejn 1950 – *Бернштейн С.Б.* Отзыв на дипломную работу студента Толстого *Н.И.* «Предлог ОД в современном македонском языке» (неопубликованная машинопись), 1950.

Bernštejn 1961 – *Бернштейн С.Б.* Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961.

Bernštejn et al. 1958 – *Бернштейн С.Б.* и др. Творительный падеж в славянских языках. М., 1958.

Borodič 1950 – *Бородич В.* Отзыв о дипломной работе студ. Славянского отделения М.Г.У. Н.И. Толстого (неопубликованная машинопись), 1950.

Conev 1919 – *Цонев Б.* История на български език Т. 1. София, 1919.

Сухun 1981 – *Цыхун Г.А.* Типологические проблемы балканославянского языкового ареала. Минск, 1989.

Dimitrovski 1956 – *Димитровски Т.* Значења и употреба на предлозите во македонскиот литературен јазик. Скопје: Филозофски факултет на Универзитетот – Скопје, 1956.

Duličenko 1993 – *Дуличенко А.Д.* Никита Ильич Толстой. М., 1993.

Duridanov 1956 – *Дуриданов И.* Към проблемата за развоя на българския език. От синтетизъм към аналитизъм. София: Държавно издателство «Наука и изкуство», 1956.

Friedman 2003 – *Friedman V.* An Outline of Macedonian Grammar // Две американски граматики на современиот македонски стандарден јазик од Хорас Г. Лант и Виктор А. Фридман / Ред. Љ. Спасов. Скопје: Македонската академија на науките и уметностите, 2003.

Friedman, Joseph 2023 – *Friedman V.A, Joseph B.D.* The Balkan Languages. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.

Grunskij 1911 – *Грунский Н.К.* Очерки по истории разработки синтаксиса славянских языков. Том 1–2. СПб., 1911.

Ivanov et al. 1989 – *Иванов В.В.* и др. Категория посессивности в славянских и балканских языках. М., 1989.

Ivić 2002 – *Ivić M.* Red reći. Belgrade: Biblioteka XX vek, 2002.

Kepeski 1946 – *Кепески К.* Македонска граматика. Скопје: Државно книгоиздателство на НР Македонија, 1946.

Koneski 1954 – *Конески Б.* Граматика на македонскиот литературен јазик. Дел II. За формите и нивната употреба. Скопје: Издавачко претпријатие "Просветно дело", 1954.

Koneski 1967 – *Конески Б.* За македонскиот литературен јазик. Скопје: Култура, 1967.

Korubin 1950 – *Корубин Б. На* и *од* // Македонски јазик. Год. II. Бр. 9–10, 1950. С. 212–217.

Korubin 1990 – *Корубин Б.* На македонско граматички теми. Скопје: Институт за македонски јазик "Крсте Мисирков", 1990.

Lunt 1952 – *Lunt H.* Grammar of the Macedonian Literary Language. Skopje: Državno knigoizdatelstvo na NR Makedonija, 1952.

Mazon 1923 – *Mazon A.* Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale. Paris: Librairie ancienne honoré Champion, 1923.

Mazon 1936 – *Mazon A.* Documents contes et chansons slaves de l'Alabanie du sud. Paris: Librairie Droz, 1936.

inslav

Mazon, Vaillant 1938 – *Mazon A., Vaillant A.* L'évangéliaire de Kulakia un parler slave du bas-Vardar. Paris: Librairie Droz, 1938.

Miklosich 1868 – *Miklosich F.* Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. IV Band. Syntax. Wien: Wilhelm Braumüller, 1868.

Miloradović 2003 – *Милорадовић С.* Употреба падежних облика у говору Параћинског Поморавља. Балканистички и етномиграциони аспект. Београд: Српска академија на науки и уметности, 2003.

Minova-Gjurkova 2000 – *Минова-Ѓуркова Л.* Синтакса на македонскиот стандарден јазик. Скопје: Магор, 2000.

Mitkovska 2000 – *Mitkovska L.* On the possessive function of the prepositions na and od in Standard Macedonian and how the situation in the dialects affects the norm (a paper delivered at VI World Congress for Central and East European Studies, Tampere, Finland, July 2000).

Mitkovska 2014 – *Митковска Л.* Изразување присвојност во македонскиот јазик. Внатрешни и надворешни присвојни конструкции // Македонистика. 13. 2014. С. 1–176.

Mokienko 1983 – *Мокиенко В.М.* Никита Ильич Толстой // Библиографический указатель по славянскому и общему языкознанию. Никита Ильич Толстой. Самарканд, 1983. С. 1–13.

MRS – Македонско-русский словарь. М., 1963.

Nomachi 2021 – *Номати М.* Неопубликованный «Очерк македонского литературного языка» Самуила Борисовича Бернштейна // Грамматика в обществе, общество в грамматике / ред. М. Номати, С. Киесава. М., 2021. С. 271–303.

Potebnja 1899 – *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Харьков, 1899.

Pravdin 1956 – *Правдин А.Б.* Дательный приглагольный в старославянском и древнерусском языках // Ученые записки Института славяноведения. Том 13. М., 1956. С. 3–120.

RMJ – Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања I–III. Скопје, 1961–1966.

Sandfeld 1930 – *Sandfeld K.* Linguistique balkanique. Problèmes et rézultats. Paris: Librarie ancienne honoré champion, 1930.

Seliščev 1925 – *Seliščev A.* Des traits linguistique communs aux langues balkanique: un Balkanisme ancien en Bulgare // Revue des études slaves. 1925. 5. Pp. 38–57.

Sobolev 1990 – *Соболев А.Н.* Заметки о падежных системах сербохорватских говоров контактных зон // Јужнословенски филолог. 1990. XLVI. Pp. 13–28.

Suprun 1983 – *Супрун А.Е.* Введение в славянскую филологию. Минск, 1983.

Šapkaliska 1982 – *Шапкалиска Т.* Дијалектизми во прозата на писателите од западна Македонија. Скопје: НИО "Студентски збор", 1982.

Tolstoj 1949 – *Толстой Н.И.* Лингвистический анализ языка Р. К. Жинзифова. Семинарский доклад студента IV. к. (неопубликованная рукопись), 1949.

Tolstoj 1950 – *Толстой Н.И.* Предлог «од» в современном македонском языке. Дипломная работа (неопубликованная машинопись), 1950.

Tolstoj 1953 – *Толстой Н.И.* Выступления по докладам С.Б. Бернштейна и Е.В. Чешко и по «Проспекту» // Основные вопросы болгарской грамматики / отв. ред. С.Б. Бернштейн. М., 1953.

Tolstoj 1999 – *Толстой Н.И.* Избранные труды. Том III. М., 1999.

Topolińska 1997 – *Тополињска З.* Македонските дијалекти во егејска Македонија. Книга прва. Синтакса. II Дел. Скопје: Македонска академија на науките и уметности, 1997.

Topolińska 1999 – *Topolińska Z.* Język. Człowiek. Przestrzeń. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, 1999.

Toporov 1961 – *Топоров В.Н.* Локатив в славянских языках. М., 1961.

TRMJ III – Толковен речник на македонскиот јазик. Л–О. Том III. Скопје, 2006.

Usikova 2003 – *Усикова Р.П.* Грамматика македонского литературного языка. М., 2003.

Vidoeski 2013 – *Видоески Б.* Прилози за развојот на македонистичката лингвистика. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 2013.

inslav

Vinogradov 1947 – *Виноградов В.В.* Русский язык. М., 1947.

Vinogradov 1958 – *Виноградов В.В.* Из истории изучения русского синтаксиса. М., 1958.

Wahlström 2015 – *Wahlström M.* The Loss of Case Inflection in Bulgarian and Macedonian. Helsinki: University of Helsinki, 2015.

Žerev 1979 – *Жерев С.* Езикът на Райко Жинзифов. София: Издателство на Българската академия на науките, 1979.

Žugić 2010 – *Жугић Р.* Исказивање геннтивних значења у говору јабланичког краја (у светлу призренско-тимочких говора као целине). Београд: Институт за српски језик, 2010.

inslav

С. М. Толстая
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Лексическая типология и этнолингвистика

Шестьдесят лет тому назад, в 1963 г., Н.И. Толстой опубликовал первую из двух статей под общим названием «Из опытов типологического исследования славянского словарного состава» (Толстой 1963; 1966). Тогда еще не было понятия лексической типологии как отдельной лингвистической дисциплины (направления). Тем более не было еще понятия этнолингвистики в том виде, как ее впоследствии определил Н.И. Толстой (1982). И тем не менее внутренняя связь этих двух дисциплин сегодня кажется очевидной.

Важнейшими принципами подхода Н.И. Толстого к лексической типологии были: 1) поиск собственно лингвистических (а не «предметно-логических») критериев сравнения, 2) распространение понятия типологии не только на родственные (и близкородственные) языки, но и на диалекты, 3) сопряжение лексической типологии с географией слов и их значений. В статьях 1960-х гг. Н.И Толстой предложил строго лингвистические (лексико-семантические) критерии при сопоставлении славянских языков и диалектов. Матрица, на которую накладывались данные сопоставляемых языковых идиомов, отражала структуру так называемого семантического микрополя. Она строилась на основе «семантической амплитуды колебания» (семантического спектра) выбранной «опорной» лексемы в ее условном общеславянском или праславянском виде (например, **godina*) во всех сравниваемых языковых идиомах. Каждый языковой (диалектный) тип характеризовался своей особой конфигурацией лексем на матричной схеме, включавшей клетки «хорошая погода», «погода», «плохая погода», «благодатный дождь», «дождь», «проливной дождь», «время», «год», «час», отражающей совокупный семантический спектр опорной лексемы в исследуемых языковых идиомах (что является формальным подтверждением когнитивной «связанности» всех этих явлений). Например, один из польских говоров имел одно обозначение для дождя (*deszcz*) безразлично к его оценке, две лексемы для погоды (*pogoda* для хорошей и нейтральной погоды и *niepogoda* для плохой погоды) и три отдельных лексемы в поле времени: *czas*, *rok*, *godzina* (Толстой 1963). Ср. применение аналогичного метода к лексике погоды в архангельских говорах в работе (Нефедова 2008: 150–177).

Целые серии статей Н.И. Толстого, посвященные славянской лексике (обычно с акцентом на географическом распределении слов и их значений на карте славянских языков), по существу были также этюдами по лексической (семантической) типологии (Толстой 1962; 1965; 1972; 1978; 1983; 1987). Среди этой серии работ выделяется своей явной культурологической (этнолингвистической) направленностью обширная статья о славянских названиях радуги (1976), в которой, помимо классификации и географии названий радуги в разных славянских языках

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.20

inslav

и диалектах и их мотивационного анализа, представлен весь спектр народных поверий славян об этом природном явлении.

Сегодняшняя лексическая типология, как раздел общей типологии, по необходимости следует принципу «от внеязыковой действительности к слову», поскольку она рассчитана на большой охват языков независимо от их генетического родства (и даже предпочтительно на материал неродственных языков; ср., однако, о целесообразности типологического исследования родственных языков: Кибрик 1992). При такой задаче установка на чисто лексический (формальный) критерий становится невозможной, а единственно приемлемым оказывается ономасиологический подход – сравнение языков на экстралингвистической основе, т. е. наложение лексических единиц сравниваемых языков на одну и ту же область (сегмент, ситуацию, семантическую зону, семантическое поле) внеязыковой действительности (Рахилина, Резникова 2013).

Если у Н.И. Толстого речь шла о минимальных семантических полях («микрополях»), то в «большой» типологии производится сравнение в рамках полей разного масштаба, т. е. не только языковых систем в целом, но и любых их фрагментов, элементов, отдельных явлений (фонологических, морфологических, синтаксических, лексических, семантических). Например, для семантического поля плавания (перемещения в воде или нахождения в воде) была предложена типологическая сетка, учитывающая признаки соответствующих реальных ситуаций: активное плавание (люди, рыбы, птицы; особо – плавание на судах) или пассивное (бревно, щепка, морковка в супе и т. п.) (Майсак, Рахилина 2007). Тот же подход применен в монографиях о лексике боли (Концепт боль 2009), о лексике кругового движения и вращения (Круглякова 2010; Рахилина, Прокофьева 2004; Нефедова 2008: 294–407), о метафорах, основанных на звуках, издаваемых животными (Глаголы звуков животных 2015).

Вместе с тем формально-языковой критерий, основанный на многозначности когнатов (совмещение тех или иных значений в одной лексической единице в разных языковых идиомах), в сущности совпадающий с типологическим критерием Н.И. Толстого, используется в типологии семантических переходов (Зализняк Анна 2013)[1]. В работах этого типа связь лексической типологии с реконструкцией наивной картины мира, лежащей в основе сравниваемых языков, формулируется вполне отчетливо. Кроме того, они затрагивают еще один

[1] В разных работах понятия «лексическая типология», «лексико-семантическая типология» и «семантическая типология» нередко употребляются как равнозначные. Ср., однако, попытку их разграничения в работе Анны А. Зализняк: «Если для лексической типологии объектом анализа являются слова конкретного языка (обычно относящиеся к определенной узкой концептуальной области – например, обозначающие температурные параметры или виды плавания), для которых устанавливается распределение между ними семантического материала, то для семантической типологии таковым объектом являются пары значений, обнаруживающие концептуальную смежность; слова, эти значения выражающие, служат лишь их “экспонентами”» (Зализняк Анна 2013: 38).

inslav

важный аспект типологии, а именно ее связь с диахроническим изучением языков, т. е. с поиском закономерностей семантических процессов. На диахронический аспект типологии родственных языков много лет тому назад указал А.Е. Кибрик: «Типология родственных языков является существенным дополнением общей типологии. Особо следует отметить, что варьирование того или иного параметра открывает особо благоприятные перспективы для эволюционной типологии: всякое такое варьирование является следом дивергентного развития, смены типа, и можно не только выделять элементарные шаги эволюционных процессов, но и определять их относительную хронологию» (Кибрик 1992: 20).

Всякая типология связана с классификацией эмпирических данных языка или предметов и явлений внеязыковой действительности. В данной статье нас интересует то, как наивное членение (классификация) мира на основные категории (человек, животные, растения, предметы и явления окружающего мира) и более дробные классы выражается лексическими средствами славянских языков, т. е. составом и семантикой слов, их сочетаемостью, деривацией, их системными связями. Определение «лексических» границ (или отсутствия границ) между ними позволит реконструировать основные смыслы и мотивы, которые релевантны для языкового способа категоризации мира[2]. Особенностью языковой (лексической) классификации внеязыковой действительности является ее нелинейность, «перекрестность», выражающаяся в том, что одни и те же когнаты могут использоваться для номинации категорий (классов) разного уровня. Например, лексика, мотивированная понятием ‘быть, существовать’ (глагол **byti* и его дериваты), занимающим самую верхнюю позицию в семантической иерархии, используется для номинации и характеристики как всего универсума, включая живые и неживые существа, природные явления и т. п.: **bytъ*, **byto*, **bytьje* (ЭССЯ 3: 155–156), так и его отдельных элементов разного уровня – растений, животных, абстрактных сущностей (ср., например, **byľь*, **byľьje* ‘трава, растения’, **bylina* ‘трава, стебель, растение’ – ЭССЯ 3: 149–152; ср. еще семантический спектр праславянского **bydlo*: ‘жилище, дом’, ‘животные’, ‘скот’, ‘крупный рогатый скот’ и др. – ЭССЯ 3: 147). Точно так же когнат ‘жить’ закреплен как за общими понятиями (**žitьje*, **žiznь*, **životъ* и т. п.), так и за классами и видами более низких ступеней классификации – животных, растений, частей тела, пищи и др. (ср. бел. *жывёлы* ‘животные’, серб.-хорв. *životinje* ‘животные’, *živina* ‘домашняя птица, живность’; **žito* ‘жито’, рус. *живот*, *жила* и т. п.). Ср. широкий семантический спектр лексики, мотивированной понятием ‘жить’: «животный мир», «растительный мир», «пищевые продукты», «локусы» и др., в архангельских говорах русского языка (Нефедова 2008: 178–293).

Есть еще несколько понятий, общих для разных крупных классов универсальной классификации. К ним относятся, например, концепт и когнат

[2] О том, как народное сознание славян (верования, обрядность, фольклор) трактует соотношение мира человека и мира животных, то объединяя эти миры в одно целое, то разграничивая и даже противопоставляя их, см. (Moszyński 1967: 537–562).

inslav

‘родить(ся)’ / *roditi (sę), объединяющий категории «человек», «животное», «растение», т. е. все живое (хотя к миру животных он относится не в абсолютной мере, поскольку существуют специальные номинации для воспроизводства животных разных видов, такие как *телиться*, *щениться* и т. п.), а также концепт и когнат ‘расти’ / *orsti (применим к человеку, животным, растениям, метафорически также к предметным и абстрактным сущностям и явлениям – *рост городов*, *рост производства*, *растущие угрозы* и т. п.). В определенной мере сюда относится и концепт ‘смерть, умирать’ / *mьrti (sę) и выражающие его лексические знаки, хотя для смерти животных существуют и другие номинации (ср. рус. *сдохнуть*, *околеть* и др.), ограниченно он применим к миру растений, тогда как для смерти людей существует множество эвфемистических номинаций (рус. *скончаться*, *уйти*, *преставиться*, серб. *преминути* и т. п.).

К подобным межкатегориальным лексическим средствам относятся в славянских языках и дериваты глагола *tvoriti ‘создавать, творить’. Применительно к человеку мы имеем субстантивный дериват с продлением корневого гласного – *tvarь в анатомическом значении ‘лицо’: ст.-слав. **тварь**, пол. *twarz*, чеш. *tvář* и т. д., но также и в значении ‘то, что создано, произведение, форма, облик’, в том числе ‘человек, существо’, «творенье, божеское созданье, живое существо от червячка до человека» (Даль 4: 733); это же слово может означать ‘животное, скотина’ (рус. *тварь*, диал. ‘змея’ (СРНГ 43: 320), укр. *тварина* ‘животное’); наконец, этот же лексический знак используется и в предметном значении – с.-хорв. *ствâр* ‘вещь, предмет’, ‘дело’, *ствȏр* ‘создание, произведение’, ‘существо’. Граница между миром человека и миром животных нарушается, например, и в случае употребления термина *стадо* по отношению к людям в тексте онежской былины о Садко: «А й Садке купец богатый новгородский, / А й выбирай, как скажет, ты девицу себе по уму, по разуму, / Так ты смотри, перво триста девиц ты стадо пропусти, / А ты другое триста девиц ты стадо пропусти, / А как третье триста девиц ты стадо пропусти, / А в том стади на конци на остатнием / А й идет как девица красавица, / А по фамилии как Чернава-то; / Так ты эту Чернаву-то бери в замужество, / – А й тогда ты Садке да счастлив будешь» (Гильфердинг 1983: 149). В русских диалектах *стадо* может употребляться и применительно к другим совокупностям, ср. *стадо грибов* (СРНГ 41: 29).

Рассмотрим далее языковую (лексическую) классификацию мира животных в славянских языках – сначала общую номинацию животного мира, затем деление на диких и домашних животных, а далее некоторые другие группировки по «функциональному» признаку (скот и его разновидности). Если отдельные виды животных имеют в славянских языках названия, восходящие в большинстве случаев к индоевропейскому состоянию (Трубачев 1960; Гамкрелидзе, Иванов 1984, II: 465–611), то номинация их классов и групп единства в славянских языках не обнаруживает. Так, противопоставление диких и домашних животных, которое признается кардинальным для индоевропейских языков (там же: 468–471), находит неодинаковое лексическое выражение в славянских языках. Это свидетельствует не только о типологических различиях между славянскими языками, но и о том, что имена

inslav

категорий, в отличие от имен отдельных видов животных, являются продуктом более поздних этапов в истории отдельных славянских языков.

Животные и звери. В отношении общего наименования животного мира славянские языки делятся на две группы. В первую группу входят восточно- и южнославянские языки, где общим названием животных служат дериваты причастной основы **živ-* от глагола **žiti* (за исключением укр.): рус. *животные*, диал. *жытьё*, *животы*, *живость*, *живность*, *жило* и т. п., бел. *жывёлы*, болг., мак. *животни*, серб. *животиње*, хорв. *životinje*, словен. *živali*, *živad*. Вторую группу составляют западнославянские языки, в которых общим названием служат дериваты праславянского имени **zvěrь*: пол. *zwierzęta* ‘все живые существа, кроме человека, в противоположность растениям’ (Boryś 2005), чеш. *zvířata*, слц. *zvieratá*, в.-луж., н.-луж. *zwěrina*.

В действительности в обеих группах языков известны оба типа номинаций, но при этом один из них в каждом языке (группе языков) является основным и обслуживает общее понятие, а другой имеет семантическую, контекстную или стилистическую специфику (или территориальное, диалектное ограничение) и занимает вторую, подчиненную позицию. Так, в языках первой группы когнат ‘звери’ обозначает, как правило, не животных вообще, а только диких животных: ст.-слав. **ꙁвѣрь** ‘дикое животное (живущее в пустыне и нападающее на людей и домашних животных)’, др.-рус. *звѣрь* ‘зверь, дикое животное’ (обычный эпитет *люты*) (СДРЯ 3: 365–366), рус. *звѣрь* «вообще животное, млекопитающее; дикое, лютое, плотоядное, хищное; местами собств. волк или медведь, где что водится» (Даль 1: 1680), рус. литер. *зверь* 1. ‘хищное дикое животное’, 2. о жестоком человеке (ССРЛЯ 4: 1151–1152) (ср. далее *зверобойный*, *зверолов*, *звероферма*, *зверинец* и т. п. – все с отсылкой к диким животным). С другой стороны, в русских диалектах эта номинация может использоваться в более узком, видовом значении и применяться по отношению к животным разных видов: *зверь* ‘медведь’ (с.-рус., урал,, сибир.), ‘лось’ (перм., урал., сибир., урал., бурят.), ‘волк’ (ворон., смолен., пск., петерб.) и др. (СРНГ 11: 217–218); пск. *звярьё* – «ласи́, медве́ди, за́йцы, во́лки, пти́цы» (ПОС 12: 288).

И, наоборот, в языках второй группы встречаются лексические единицы, восходящие к **živ-*, выступающие в каких-то определенных, более узких значениях (например, пол. диал. *żywina*, *żywizna* ‘домашние животные, скот’, ‘рогатый скот’ (Karłowicz 6: 454), кашуб. устар. *žëvizna* ‘все домашние животные’, *živǫtko* ‘zwierzątko, молодое животное’ (Sychta 6: 302).

Оппозиция «домашние животные – дикие животные» обычно выражается тремя способами: 1) с помощью дополнительных определений, прибавляемых к основному, общему термину, обозначающему животных вообще, например, пол. *zwierzęta dzikie – zwierzęta domowe*, бел. *дзікія жывёлы – хатнi жывёлы* и т. п., 2) словообразовательно, ср. рус. арханг. *живот* ‘домашние сельскохозяйственные животные, скотина’: «Што за хозяин, коли у нево жывота нет?», «Только и жывота у меня – одна куроцька» (АОС 14: 42–43); новгород. *животы́* ‘домашние животные,

inslav

скот’: «Станешь досвету, животов уберёшь и байну пойдёшь топить», *животи́на* ‘домашние животные’: «Уж у нас в доме всегда животина была: то корова, то козочка, то поросенок», *ходить около животи́н* ‘ухаживать за животными’: «Они ходят около животин в колхозе» (НОС: 256); 3) один из этих классов (как правило, домашние животные) имеет другое, особое лексическое выражение, например, болг. *диви животни* ‘дикие животные’ – *добитък* ‘домашние животные, скот’, то же противопостаавление в серб. *дивље животиње* – *стока* (о них подробнее ниже). Ср. др.-рус. въ с̃ и же дн̃ь створи Б̃ъ звѣри и скоты и гады земныя и чл̃вка. Лавр. лет. (СДРЯ 3: 366).

По данным М.М. Руссо, основанным на анализе лексиконов множества языков мира, из 19 наиболее распространенных семантических моделей общих названий животных в славянских языках представлено по существу только три: 1) ‘жить’ > ‘животное’, 2) ‘дикое животное’ > ‘животное’, 3) ‘создавать, творить’ > ‘животное’[3]. Если первая модель находит реализацию во многих славянских языках (см. выше), вторая модель – в западнославянских языках (дериваты от **zvěrь* в общем значении ‘животные’ с исходным значением ‘дикое животное’, ср. лит. *žvėrìs* ‘bestia’), то третья известна из всех языков мира только в украинском языке, хотя, как справедливо отмечает М.М. Руссо, «производные от этого глагола могут обозначать живых существ во многих славянских языках (рус. *тварь*, серб. *твар*, пол. *twór*, бел. *стварэння*), однако только в украинском языке такое слово закрепилось не только в качестве названия народного царства, но и в качестве биологического термина: *у морі живуть різні морські тварини* ‘в море живут разные морские животные’, *теплокровні тварини* ‘теплокровные животные’, *губки – тип примітивних багатоклітинних тварин, які ведуть прикріпленний спосіб життя* ‘губки – тип многоклеточных животных, которые ведут прикрепленный образ жизни’» (Руссо 2011: 16).

Дикие животные. Закономерно, что классификация диких животных разработана в наивной картине мира (соответственно и в лексике) гораздо слабее и менее дифференцированно, чем классификация домашних животных, роль которых в жизни людей чрезвычайно велика и приручение и разведение которых относится к самым древним временам (Гамкрелидзе, Иванов 1984, II: 465–491). По данным Общеславянского атласа, общие названия диких животных в славянских языках обозначаются с помощью всего четырех, неравно распределенных, групп лексики: когнаты **zvěrь* абсолютно преобладают во всех группах языков; продолжения и дериваты лексем **dikъ* и **divъ* как общие названия отмечены в болгарских, македонских и словенских диалектах, а лексемы, восходящие к **živъ*,

[3] Частично в славянских языках представлены еще две модели: 4) ‘немой’ > ‘животное, скотина’ (укр. лемк. *німина́*) и 5) шерсть > животное (бел. могил. *шарс’ц’и́на*). С некоторой долей условности к ним можно добавить еще одну – модель: ‘дышать’ > ‘животное’, ср. ст.-слав., ц.-слав., др.-рус. *дыхание* ‘живое существо’. Ср. «Всякое дыхание да хвалит Господа».

inslav

преимущественно распространены в восточноболгарских говорах, наряду с другими лексемами (ОЛА 2022, карта № 1).

В культурах земледельческо-скотоводческого типа, к которым относится и славянская, наивная зоология диких животных, реконструированная на основе анализа языкового, фольклорного, мифологического, изобразительного и иного материала в фундаментальной монографии А.В. Гуры, следует классификации, основанной на трех главных признаках: 1. единичность – множественность, 2. локус (место постоянного пребывания), 3. модус передвижения (ходить – ползать – летать – плавать). Комбинация этих признаков позволяет выделить 4 основных класса: звери, гады (с подгруппой насекомых), птицы и рыбы (Гура 1997: 29). Очевидно, что такая классификация очень далеко отстоит от научно-зоологической классификации и основывается не на морфологических признаках и физиологии, а на наблюдаемых человеком и существенных для его отношений с животным миром проявлениях и поведении животных. Например, в славянской народной традиции насекомые объединяются с гадами; создаются гибридные классы, объединяющие признаки зверя и птицы (ласка), гада и птицы (летучая мышь, летающий змей) и др.; смешиваются разные виды животных (заяц-горностай, кукушка и ястреб и др.) (там же: 21). Наивная классификация отражается не только в номинации соответствующих групп, классов и видов, но и во вторичных (метафорических) значениях и употреблениях, в фразеологии, фольклоре, обрядовой терминологии, мифологических образах и др.

Специально проблема разграничения обиходной и научной классификации животного мира на материале русского языка исследована с позиций московской семантической школы в двух обстоятельных статьях Т.В. Крыловой (2019; 2019а), где, в частности, показано значительное расхождение в объеме и содержании (составе релевантных признаков) названия *животное* в научном языке и обиходно-разговорном языке. В последнем, по мнению автора, «решающим для отнесения существа к классу животных является не способ вскармливания (ср. такие научные понятия, как травоядные, млекопитающие и т. п.), а скорее внешние признаки: <…> 1) волосяной покров, т. е. наличие шерсти или меха, 2) наличие четырех конечностей, 3) большой размер» (Крылова 2019: 35). С другой стороны, в наивной зоологии присутствуют такие группировки животных, которые не имеют соответствия в научных классификациях. Например, в русском обиходном языке «слово *живность* абсолютно свободно употребляется применительно почти ко всем классам живых существ, включая не только прототипических животных, но и птиц, рыб, змей, земноводных, ракообразных и моллюсков» (там же: 44). К сожалению, подобных исследований для других славянских языков нет, поэтому такого рода параметры пока невозможно включить в типологический контекст.

Группировки диких животных в наивной зоологии основаны на двух главных и взаимозависимых признаках: среде обитания (земля – вода – воздух) и способе передвижения (ходить – ползать – плавать – летать): звери – рыбы – птицы – гады – насекомые. Из более общих признаков релевантен признак, выделяющий

inslav

хищных животных: рус. *хищник*, см. подробно в (Крылова 2019), укр. *хижак*, бел. *драпежнік*, пол. *drapieżnik*, чеш., слц. *dravec*, болг. *хищник*, серб. *грабљивац* и т. п. Из этого разнородного перечня видно, что все это вторичные (по отношению к праславянскому языку) номинации от свойства («хищный») или характерного действия («драть, раздирать, грести»).

Домашние животные. Лексических номинаций и семантических моделей, относящихся к группировкам домашних животных, значительно больше, чем в классе диких животных, и в этом отношении славянские языки обнаруживают очень большое разнообразие. В литературных языках набор общих номинаций домашнего скота выглядит следующим образом: рус. *скот*, укр. *худоба*, бел. *быдла*, *статак*, пол. *bydło*, *dobytek*, *dobytok*, *statok*, *skot* / *skót*, болг. *добитък*, *стока*, мак. *стока*, *добитък*, с.-х. *стока* / *stoka*, слн. *živina*. Названиям и группировке домашних животных в славянских литературных языках и диалектах посвящена большая литература, анализирующая ее в разных аспектах – этимологическом (Трубачев 1960; Budziszewska 1965; Журавлев 1982; Falińska 1996), ареалогическом (Коннова 1974; Falińska 2001; ОЛА 2000; 2022), семасиологическом (Mátl 1958; Коннова 1968; Horodyska 1958; Horodyska-Gadkowska 1967) и др.

Единственной общей для всех славянских языков лексемой можно считать **skotъ*, которая известна во всех славянских языках с древнейших времен, хотя и занимает в них неодинаковое место в номенклатуре общих номинаций домашних животных. Роль главного термина для этого семантического поля она играет лишь в восточнославянских и в верхнелужицком языках. По данным (ОЛА 2001), препарированным в монографии Б. Фалинской, лексемы **skotъ* и ее производные **skot-in-(ъk)-a* численно значительно превосходят лексемы, характерные для других славянских языков (цифры означают число пунктов на карте, где слово отмечено; в томе отсутствуют данные по болгарскому языку): **skotъ* рус. 176, бел. 20, укр. 29, в.-луж. 3; **skot-in-a* рус. 241, бел. 43, укр. 53; **skot-in-ъk-a* рус. 2. Далее по убыванию следуют **xud-ob-a* 115 (укр. 99, бел. 11, пол. 4, рус. 1), **by-dl-o* 103 (пол. 82, укр. 11, бел. 8, чеш. 2), **sъ-tok-a* 55 (с.-х. 39, мак. 16), **do-by-t-ъk-ъ* 54 (чеш. 32, слц. 8, пол. 7, мак. 6, луж. 1), **tovar-ъ* 36 (укр. 26, бел. 10), *marh-a* 33 (с.-х. 24, слн. 2), **stat-ъk-ъ* 30 (слц. 20, чеш. 4, пол. 3, бел. 2, укр. 11), **bolg-o* 26 (с.-х. 23, слн. 3), **živ-in-a* 22 (слн. 18, бел. 3, пол. 1), **živ-ot-in-a* 15 (рус. 14, бел. 1), **jьm-a-n-jь-e* 13 (мак.), *inventar-ь* 11 (бел.). Остальные лексемы показывают менее десятка фиксаций: **živ-a-l-* 3 (слн.), **živ-el-a* 6 (бел.), **živ-a-d-* 2 (слн.), **na-by-t-ъk-ъ* 3 (бел.), **lix-ъv-a* 5 (слц.), **prav-ьd-a* 4 (мак.), *marž-in-a* 6 (укр.), **govęd-o* 2 (бел.), **govęd-ь* 2 (слн., пол.), **čerd-a* 5 (пол., бел.), **tęg-ъl-o* 2 (укр.), **šьrst-in-a* 2 (бел.), **sъ-tvor-ъ*, **sъ-tvor-y* 2 (пол., с.-х.), **zvěr-in-a*, **zvěr-ęt-a* 2 (пол., с.-х.), **gad-y*, **gad-in-a* 2 (пол.) (Falińska 2001/1: 111–112).

Данные атласа, ограниченные вопросником ОЛА и соответствующие состоянию славянской диалектной лексики на вторую половину XX века, естественно, не полностью отражают состав общих наименований домашних сельскохозяйственных животных, известных в славянских языках (в особенности существенно

inslav

отсутствие данных болгарских диалектов). Некоторые дополнительные лексические данные содержатся в обстоятельной работе В.Ф. Конновой (Коннова 1974), где, помимо данных картотеки ОЛА, привлечены материалы из других опубликованных и архивных источников, а также дополнительные полевые и анкетные данные по всем славянским языкам. В этой работе дается ареалогический, семасиологический и этимологический комментарий к следующим лексическим группам: 1. *Skotъ*, 2. *Dobytъkъ*, 3. *Statъkъ*, 4. *Xudoba*, 5. *Jьtěnje* / *jьtanje*, 6. *Stoka*, 7. *Sъbožje*, 8. *Bolgo*, 9. *Lixva*, 10. Слова с корнем **živ-*, 11. *Bydło*, 12. *Govędo*, 13. *Tovarъ*, 14. *Marga*, 15. Другие названия: рус. *собь*, *собина*, бел. могил. *шарс'ц'ína*, брест. *слабада*, укр. лемк. *німина́*, одес. *гарам*, винниц. *хаз'а́йство*, пол. *inwentarz*, *inwentarz folwarczny*, *inwentarz żywy*, *żyjący*, *domowy*, кашуб. *xowa*, малопол. *chowanina*, *gadzina*, диал. *stworzenie*, *stwory*, *gad*, *gadowie*, варм.-мазур. *zwierzyna*, *zwierzęta*, *gospodarka*, *gospodarstwo*, кашуб. *domovízna*, *xëčovízna* (< *xëča* ‘дом, хата’), *kvëk* (1. ‘домашние четвероногие животные’, 2. ‘домашняя птица’, 3. перен. ‘дети’ – Sychta 2: 313–314); с.-х. босн. *сермија*, *мал*, *(х)айван*, *ајмана*; болг. *ма́ка* (*мъка́*). Некоторые из этих периферийных лексем оказываются чрезвычайно важными в семантико-типологическом плане (например, только укр. лемк. *німина́* подтверждает наличие в славянской лексике универсальной мотивационной модели ‘немой’ > ‘скот’, ср. ‘немой’ > ‘животное’ (Руссо 2011). Этот же перечень показывает, что в рамках одного диалектного континуума сосуществует множество наименований скота, но они неравноценны по своему распространению (частотности) в диалектах, а по отношению к доминирующим в данном языке номинациям оказываются лексической периферией.

На основе имеющегося в нашем распоряжении совокупного лексического массива слов, обозначающих домашний скот (заведомо неполного), можно составить следующую картину распределения этой лексики по языкам: **рус**. *скот*, *скотина*, диал. *живот*, *животы*, *скотинина*, вост. *собь*, твер. *собина*; **укр**. *худоба*, *скот*, *скотина*, *товар*, *бидло*, *статок*, *тварина*, *добиток*, бойк., наддн. *імі́н'а*, ю.-зап. *марга*, *маржина*, *маржена*, *німина*; см. также (Гриценко 1982; Дейниченко 1984; Куриленко 1983; Куриленко 1991); **бел**. *жывёла*, *скот*, *скаціна*, *статак*, *быдла*, *гавяда*, *гаўя*, *дабытак*, *набытак*, ю.-вост. *товар*, могил. *шарс'ц'ина*, брест. *слабада*; см. также (Мурашка 1960; Шур 1974; Жывёльны свет 1999); **пол.** *bydło*, *dobytek*, *inwentarz*, мазур. *ubóstwo*, малопол. *żywina*, с.-зап. *żywioła*, силез. *gawiedź*, малопол. *gadzina*, варм.-мазур. *zwierzyna*, *zwierzęta*, *gospodarka*, *gospodarstwo*, *stwory*, *stworzenie*; см. также (Horodyska-Gadkowska 1967; Falińska 2001); **кашуб**. *xowa*, *domovízna*, *xëčovízna*, ю.-кашуб. *kvëk*; **чеш**. *dobytek*, *skot*, *statek*, др.-чеш. *nábytek* (Gebauer 2: 439–440), морав. *lichva*, *hovado*; **н.-луж**. *zbóžo*, *dobytok*, *howjado*; **в.-луж**. *skot*, *skoćo*; **словац**. *dobytok*, *statok*, *lichva*, *hovädo*; **болг**. *добитък*, *скот*, *говеда*, ю.-зап. *стока*, с.-вост. *ма́ка* (*мъка́*); **макед**. *добиток*, *имање*, *стока*; **с.-х**. *стока*, *благо*, *имање*, *живад*, *живина*, *житак*, *говеда*, *говед*, *марва*, *marha*, *сермија*, *мал*; **словен**. *živina*, *živad*, *govedo*, краин., штир. *blago*. Этот перечень лексем, относящихся к каждому языку, демонстрирует, с одной стороны, своеобразие каждого

inslav

языкового типа, а с другой – множество пересечений между ними, не только между соседними диалектными территориями, но и между далеко отстоящими друг от друга диалектными массивами (ср., например, укр. надднестр. *імíн'а* и макед. *имање* или малопол. *żywina* и словен. *živina*).

В семантическом отношении рассматриваемая группа лексики (общие названия домашних сельскохозяйственных животных) обнаруживает несколько типологически существенных свойств. Во-первых, эта лексика обладает повышенной многозначностью: большинство терминов имеет по нескольку значений (соотносится с несколькими типами денотатов) не только в общеславянском диалектном пространстве, но нередко и в рамках одной языковой традиции и даже отдельных диалектов; множество примеров такого рода рассмотрено в работе (Коннова 1974). Во-вторых, эта многозначность носит регулярный характер, т. е. присуща не единичным лексемам, а целым группам лексики (за исключением заимствований, которые, как правило, не развивают на славянской почве вторичных значений). В-третьих, она носит двоякий характер и может быть условно разделена на «внешнюю» многозначность и «внутреннюю» многозначность (по отношению к данному семантическому полю). Внешняя многозначность соотносит скотоводческую лексику с другими понятийными полями, а внутренняя многозначность связывает лексемы, принадлежащие одному и тому же полю (в нашем случае полю названий домашних животных). Так, внешней многозначностью может быть названо регулярное для данной лексики совмещение значений 'скот' и 'имущество, состояние, достаток'; внутренней многозначностью можно считать столь же регулярное сочетание в одной лексеме значений 'скот вообще' и 'некоторый отдельный вид домашних животных' ('крупный рогатый скот', 'мелкий скот', 'домашняя птица' и т. п.). При этом одна и та же лексема может иметь многозначность и внешнего, и внутреннего типа. Например, семантический спектр (в терминологии Н.И. Толстого – семантическая амплитуда колебания) лексемы **živina* выглядит в континууме славянских диалектов следующим образом: 'живое существо', 'зверь, животное', 'домашний скот', 'крупный рогатый скот', 'домашняя птица', 'червяк', 'вошь', 'пища, питание' и др. Все они в конечном счете мотивированы когнатом **živ-* (< **žiti*) и в этом смысле составляют единое семантико-мотивационное поле с развитой внутренней многозначностью (связанной с сужением денотативного пространства, соотносимого с лексемой: скот – крупный рогатый скот – мелкий скот – домашняя птица – червяк – вошь и т. п.), и только семантика пищи по отношению к полю домашних животных может быть отнесена к сфере внешней многозначности. Примером внешней многозначности может служить также **životъ*, совмещающий в себе семантику трех понятийных сфер: 'жизнь' – 'животное' – 'живот как часть тела' или регулярную многозначность 'жилище', 'хозяйство' –'скот'.

Во многих исследованиях, как лексико-семантических, так и этимологических, посвященных названиям домашнего скота, особое внимание уделено связи понятий 'скот' и 'имущество', что вполне объяснимо историческими представлениями о структуре хозяйства и социальных отношениях в первобытных обществах

inslav

земледельческого типа. В 1960 г. В.Ф. Коннова опубликовала обширную статью о лексико-семантической группе ‘имущество’, ‘скот’, ‘хлеб’, в которой на материале всех славянских языков (с отсылкой к методике семантических микрополей Н.И. Толстого (1963) и с опорой на типологические параллели) она подтвердила выводы О.Н. Трубачева (1960): «Славянские языки дают возможность проследить на большом ряде лексем не только переход ‘скот’ ↔ ‘имущество’, но и некоторые другие семантические изменения, связанные с этим классическим переходом» (Коннова 1968: 35). В то время как во многих работах (этимологических и лексикологических) этот «классический переход» понимается как однонаправленный (от ‘скот’ к ‘имуществу’), О.Н. Трубачев настойчиво подчеркивал принципиальную двунаправленность такого рода многозначности, что особенно важно для этимологических выводов: «Славянские примеры убедительно демонстрируют, что обратный переход значений не только возможен, но является во всех этих примерах единственным путем, приводящим к значению ‘скот’» (Трубачев 1960: 102).

В основе представления об универсальности семантического перехода ‘скот’ → ‘имущество, хозяйство’ лежит распространенная этимологическая версия, трактующая слав. **skotъ* как заимствование из германских языков, в которых лексема, формально соответствующая славянской, имеет значение ‘налог’, ‘деньги’, ‘сокровище’ и др. (Фасмер 3: 655). Между тем ни эта, ни иные версии происхождения слав. **skotъ* не получили полного признания. В диссертации А.Ф. Журавлева дается критический обзор существующих этимологических трактовок и убедительно поддерживается версия о происхождении **skotъ* от глагола **kotiti* (*sę*): «Таким образом, вырисовывается путь семантического развития ‘рождать, плодиться’ → ‘детеныш’ → ‘молодое животное’ → ‘животное’ → ‘скот’ <…> Возможность семантического перехода ‘приплод, потомство’ → ‘скот’ у славянского **skotъ* подтверждается хотя бы польской параллелью *zwierzęta* (*domowe*), в которой явно присутствует славянский формант *-ęt-*, оформляющий названия детенышей (ср. рус. *зверята*)» (Журавлев 1982: 64–65).

Собственно говоря, «классический переход» ‘скот’ → ‘имущество, хозяйство’ в славянских языках представлен только примерами древнерусских текстов, содержащих лексему *скотъ* в значении ‘имущество’ и ‘деньги’ (Срезневский 3: 387–388; СлРЯ XI–XVII вв. 25: 6–7), что вполне объяснимо исторически, поскольку первоначально именно скот служил предметом и средством обмена, торговли, уплаты налогов, дани и т. п., а позже уступил эту функцию другим ценностям и в конечном счете деньгам. Показательно, что это значение слова *скотъ* исчезло вместе с окончательным переходом на другие виды оценки имущества и средства торговли.

В отличие от этого, обратный переход (точнее, мотивационная модель) ‘имущество, хозяйство’ → ‘скот’ является вполне регулярным в славянских языках: **dobytъkъ* (< ‘добыть, приобрести’), **nabytъkъ* (то же), **jьmanjьe* (< ‘иметь’), **bolgo* (< ‘благо, богатство’), **statъkъ* (< ‘достаток, состояние’), **stoka* (< *steći* ‘получить’), **sъbožьje* (< ‘благополучие, счастье, благосостояние’), **xudoba*

inslav

(< ‘бедность’, ‘бедное хозяйство’, ‘пожитки’), **lixva* (слц. *lichva* ‘скот, рогатый скот’ < *lixva* ‘процент, чрезмерная прибыль, лихва’ (ЭССЯ 15: 97–99), мазур. *ubóstwo* (< ‘убожество, убогое хозяйство’). Лексические единицы, наделенные негативной семантикой, вероятно, отражают характерный для народного языка способ магической номинации через отрицание или умаление номинируемого объекта в целях его защиты. Разновидностью этой семантико-мотивационной модели является переход ‘дом’ > ‘скот’, поскольку дом часто понимается расширительно и включает в себя хозяйство (пол., чеш., укр., бел. **bydlo*; кашуб. *domovízna*, *xëčovízna*, ю.-кашуб. *kvëk* – см. выше).

Упомянутая модель «внутренней» многозначности, т. е. расширения или сужения значения у скотоводческих лексем, носящая вполне регулярный характер, не только иллюстрирует универсальное лексикологическое явление, но и оказывается одним из классифицирующих инструментов, поскольку закрепление той или иной более общей номинации за одним из видов или подвидов животных выделяет этот вид, подвид или группу как отдельный объект номинации. Классификация животных в наивной зоологии выражается, естественно, не только в номинации самих классов и групп, но и в разнообразных косвенных языковых свидетельствах, например в обозначениях каких-то совокупностей разных видов животных (ср. *стадо* коров, но *отара* овец, *табун* коней), в перечнях животных, нередко выделяющих какие-то группы из общего класса («животные, птицы и рыбы», «звери и гады», «насекомые и другие животные», др.-рус. «скоты и кони» и т. п.); в производных названиях (*зверинец*, *звероферма*, *скотоводство*, *скотный двор*, *коровник*, *конюшня*, *свинарник*, *курятник* и т. п.); в номинациях и высказываниях, относящихся к частям тела животных: ср. арханг. *У ры́бы черёва называ́ют, а у жывоти́ны уш кишки́* (Нефёдова 2008: 279) или к их поведению: ср. разные для разных животных глаголы, обозначающие половое влечение, например, пол. *latuje się* о корове, *buka się* об овце, *locha się* о свинье и т. д. (Horodyska-Gadkowska 1967: 59–64), к издаваемым ими звукам (*лай* собак, *ржание* коней, *мычание* коров, *блеяние* овец и т. д.), к подзывным животных[4] и т. п.; в актуальных референциях общих номинаций (например, называние рыбы животным или быка зверем и т. п.).

Показательны еще состав и группировка в перечнях домашних животных в русских заговорах: «Сыну Божию, который сотворил небо и землю, луну и звезды, скоты, звери, рыбы и птицы» (Майков 1994: 114); «…предаюсь я, раб Божий (имя рек), со своим скотом, крестянским животом, коровами рогатыми и комлатыми, подтелками большими и малыми телятами, тяглых коней и кобыл трехлетков, двухлетков и однолетков, овец и баранов и малых ягнят и всего скота,

[4] По предположению Ю.С. Азарх, «сходство, а иногда и тождество фонетического облика подзывных для коров и лошадей в большинстве русских говоров обусловлено, по-видимому, первоначальной общностью функций этих животных в земледелии: в ряде регионов лошадь сменила быка, вола, корову – основных тягловых животных на ранних этапах развития земледелия– на протяжении жизни одного поколения» (Азарх 1977: 227).

inslav

милаго крестянского живота» (там же). О классификационной, аксиологической и магической функции перечней животных в фольклорных текстах см. (Иванов 1997), ср. также (Толстая 2015).

Источники и литература

Азарх 1977 – *Азарх Ю.С.* Подзывные слова для коров и лошадей в русских говорах // Диалектологические исследования по русскому языку. М., 1977. С. 226–247.

АОС – Архангельский областной словарь / под ред. О.Г. Гецовой. М., 1980–. Вып. 1–.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Ч. II.

Гильфердинг 1983 – Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Архангельск, 1983.

Глаголы звуков животных 2015 – Глаголы звуков животных: типология метафор / ред. Т.И. Резникова, А.С. Выренкова, Б.В. Орехов, Д.А. Рыжкова; сост. Е.В. Рахилина. М., 2015.

Гриценко 1982 – *Гриценко П.Ю.* Тваринницька лексика українських західностепових говірок. Пітання організації тематичної групи // Структура українських говорів. Київ, 1982. С. 142–170.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль 1–4 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1912. Изд. 4. Т. 1–4.

Дейниченко 1984 – *Дейниченко Н.П.* Питання вивчення зоологічної лексики рідного краю в курсі «українська діалектологія». Суми, 1984.

Журавлев 1982 – *Журавлев А.Ф.* Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом освещении. Дисс. … канд. филол. наук. М., 1982.

Жывёльны свет 1999 – Жывёльны свет. Тематычны слоўнік / склад. В.Дз. Астрэйка і інш.; рэд. Л.П. Кунцевіч, А.А. Крывіцкі. Мінск, 1999.

Зализняк 2013 – *Зализняк Анна А.* Семантический переход как объект типологии // Вопросы языкознания. 2013. № 2. С. 32–51.

Иванов 1997 – *Иванов Вяч.Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 150–154.

Кибрик 1992 – *Кибрик А.Е.* Типология родственных языков: синхрония и эволюция // Типологическое и сопоставительное изучение славянских и балканских языков. М., 1992. С. 19–20.

Коннова 1968 – *Коннова В.Ф.* Об одной лексико-семантической группе в ОЛА (слова со значением ‘имущество’, ‘скот’, ‘хлеб’) // Материалы и исследования по Общеславянскому лингвистическому атласу. М., 1968. С. 32–71.

Коннова 1974 – *Коннова В.Ф.* Славянские лексико-семантические изоглоссы, связанные с названиями скота // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1972. М., 1974. С. 139–181.

Концепт боль 2009 – Концепт БОЛЬ в типологическом освещении / ред. В.М. Брицын, Е.В. Рахилина, Т.И. Резникова, Г.М. Яворская. Київ, 2009.

Круглякова 2010 – *Круглякова В.А.* Семантика глаголов вращения в типологической перспективе. Дисс. … канд. филол. наук. М., 2010.

Крылова 2019 – *Крылова Т.В.* Проблема определения границы, отделяющей животных от других живых существ в русской языковой картине мира // Вопросы языкознания. 2019. № 2. С. 31–46.

inslav

Крылова 2019а – *Крылова Т.В.* Различия между научными и наивно-языковыми представлениями о классификации живых существ // Русский язык в научном освещении. 2019. № 1. С. 83–146.

Куриленко 1983 – *Куриленко В.М.* Животноводческая лексика Полесья в ареальном аспекте // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 190–198.

Куриленко 1991 – *Куриленко В.М.* Лексика тваринництва поліських говорів. Суми, 1991.

Майков 1994 – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994. Изд. 2.

Майсак, Рахилина 2007 – *Майсак Т.А.*, *Рахилина Е.В.* Глаголы движения и нахождения в воде: лексические системы и семантические параметры // Глаголы движения в воде: лексическая типология / ред. Е.А. Майсак, Е.В. Рахилина. М., 2007. С. 27–75.

Мурашка 1960 – *Мурашка А.Р.* Дыялектныя назвы свойскай жывёлы // Працы Ін-та мовазнаўства АН БССР. Вып. VII. Мінск, 1960.

Нефедова 2008 – *Нефедова Е.А.* Многозначность и синонимия в диалектном пространстве. М., 2008.

ОЛА 1988 – Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 1. Животный мир. М., 1988.

ОЛА 2000 – Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 2. Животноводство. Warszawa, 2000.

ОЛА 2022 – Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 13. Т. 1. Животный мир (ареалогический комментарий). М., 2022 (в печати).

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л.; СПб., 1967–. Вып. 1–.

Рахилина, Прокофьева 2004 – *Рахилина Е.В., Пркофьева И.А.* Родственные языки как объект лексической типологии: русские и польские глаголы вращения // Вопросы языкознания. 2004. № 1. С. 60–78.

Рахилина, Резникова 2013 – *Рахилина Е.В., Резникова Т.И.* Фреймовый подход к лексической типологии // Вопросы языкознания. 2013. № 2. С. 3–31.

Руссо 2011 – *Руссо М.М.* Лексические источники названий «народных царств» // [электронный ресурс] URL:iling-ran.ru/library/sb0rnikifor_lang'2011_03/

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–. Т. 1–.

СлРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.

Срезневский 1–3 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Вып. 1–3.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

ССРЛЯ – Словарь современного литературного русского языка. М.; Л., 1960–1965. Т. 1–17.

Толстая 2015 – *С начала до конца*: структура и магия перечней в фольклорных текстах // Балканский тезаурус: Начало. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы. Москва, 7–9 апреля 2015 г. М., 2015. С. 220–225.

Толстой 1962 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 1. 'Дождь', 2. 'Саламандра' // Вопросы славянского языкознания. 1962. Вып. 6. С. 140–155 [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 122–143].

Толстой 1963 – *Толстой Н.И.* Из опытов типологического исследования славянского словарного состава [I] // Вопросы языкознания. 1963. № 1. С. 29–45. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 44–69].

Толстой 1965 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 3. *правый–левый*; 4. *хорохориться*; 5. *класть* // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М., 1965. С. 133–147. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 144–158].

inslav

Толстой 1966 – *Толстой Н.И.* Из опытов типологического исследования славянского словарного состава [II] // Вопросы языкознания. 1966. № 5. С. 16–36. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 70–100].

Толстой 1972 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 6. *сажа–чад*; 7. *пот–зной* // Карпатская лексикология и ономастика. М., 1972. С. 240–257. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 159–167].

Толстой 1976 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 8. ‘радуга’ // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22–76. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 168–216].

Толстой 1978 – *Толстой Н.И.* О славянских названиях деревьев: *сосна–хвоя–бор* // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 115–127. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 357–371].

Толстой 1982 – *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1982. Т. 40. № 5. С. 397–405.

Толстой 1983 – *Толстой Н.И.* Этюды по семантике славянских географических терминов (*дрезга*, *рудина*, *раменье*) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии. М., 1983. С. 112–133. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 329–356].

Толстой 1987 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 9. *Полено* // Л.А. Булаховский и современное языкознание. К 100-летию со дня рождения. Киев, 1987. С. 230–234. [То же: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 217–222].

Фасмер 1–4 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / пер. с нем. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.

Шур 1974 – *Шур В.В.* Животноводческая лексика в говорах мозырского Полесья. Дисс. … канд. филол. наук. Минск, 1974.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974–. Вып. 1–.

Boryś 2005 – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Budziszewska 1965 – *Budziszewska W.* Słowiańskie słownictwo, dotyczące przyrody żywej. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965.

Falińska 1996 – *Falińska B.* Nazwy zbiorowe zwierząt hodowlanych ns tle słowiańskim (bydło, dobytek i synonimy) // Polszczyzna Regionalna. II. Materiały z sesji językoznawczej w Ostrolęce / pod red. H. Sędziak. Warszawa, 1996. S. 11–21.

Falińska 2001 – *Falińska B.* Leksyka dotycząca hodowli na mapach ogólnosłowiańskiego atlasu językoznawczego. Cz. I. Substantiva; Cz. II. Verba i adiectiva. Białystok, 2001.

Gebauer 1–2 – *Gebauer J.* Slovník staročeský. Díl 1–2. Praha, 1970.

Horodyska 1958 – *Horodyska H.* Słownictwo Warmii i Mazur. Hodowla. Wrocław, 1958.

Horodyska-Gadkowska 1967 – *Horodyska-Gadkowska H.* Polskie słownictwo gwarowe z zakresu hodowli zwierząt domowych. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967.

Karłowicz 1–6 – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. T. 1–6.

Mátl 1958 – *Mátl A.* K výkladu slov *dobytek* a *statek* // Studie ze slovanské jazykovědy. Praha, 1958. S. 315–323.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. II. Kultura duchowa. Cz. I. Warszawa, 1967. Wyd. 2.

Sychta 1–7 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.

inslav

Е. И. Якушкина
(Московский гос. университет им. М.В. Ломоносова, Москва)

Лексическое своеобразие сербских говоров в Боснии и Герцеговине

Настоящее исследование выполнено на базе материалов, собранных в 2019–2021 гг. путем анкетирования носителей народных говоров с территории Боснии и Герцеговины по лексическому вопроснику, составленному автором статьи на основании вопросника «Сербскохорватского диалектного атласа» [SDA] (всего 370 вопросов) и включающему обыденную бытовую лексику. Был собран материал из следующих боснийско-герцеговинских пунктов: Лакташи, Кола, Грдово, Шеховци, Подрашница, Бастаси, Приедор, Подновле, Мосоровичи, Любине и Дьедичи. Большая часть материала была собрана путем полевой работы в устном общении с носителями диалекта самим автором и сербскими коллегами, а три анкеты были заполнены письменно сербскими лингвистами – носителями восточногерцеговинских говоров (Подновле, Любине и Басатаси)[1]. Все обследованные пункты относятся к восточногерцеговинскому диалекту сербского языка. Описание лексики восточногерцеговинских говоров было частью большого исследования, охватившего, помимо территории Боснии и Герцеговины, еще 15 пунктов на территории Сербии, Черногории и Хорватии (Якушкина 2021) (см. карту № 1 «Обследованные пункты на территории Боснии и Герцеговины»).

Данной работе предшествовало две статьи автора, в которых подробно анализировалась лексика говоров западной Боснии и юго-восточной Герцеговины (Якушкина 2019; Якушкина 2022) и результаты которых используются в данной статье.

Лексическая вариация в сербских говорах на территории Боснии и Герцеговины (далее будем называть их западносербскими говорами) невелика. В предыдущем исследовании были сопоставлены анкеты из сел Бастаси и Кола и было выяснено, что различия между ними составляют 10% (Якушкина 2020, ср.: различия между с. Бастаси и с. Господжинци в Бачке, на территории шумадийско-воеводинских говоров, составили 27%). Значительное разнообразие обычно встречается в названиях, относящихся к предметам быта: в качестве примера приведем названия посуды, в которой носят воду из колодца или с источника, – *канта*, *кофа* (Ла)[2], *канта*, *зинга* (Д), *канта*, *брема*, *тестија* (Пр), *котлуша*, *брема*, *маса*,

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.21

[1] Автор приносит глубокую благодарность сербским лингвистам, оказавшим помощь в проведении исследования: проф. С. Реметичу, проф. В. Брборичу, проф. С. Танасичу, проф. Д. Црняк, проф. Д. Козомара, М. Петрович-Савич, С. Миличевич.

[2] Далее мы будем использовать следующие сокращения названий населенных пунктов: Ла – Лакташи, К – Кола, Г – Грдово, Б – Бастаси, Пр – Приедор, П – Подновле, М – Мосоровичи, Л – Любине, Пд – Подрашница, Ш – Шеховци, Д – Дьедичи.

inslav

Карта №1 «Обследованные пункты на территории Боснии и Герцеговины»

лампер, *вучија* (К), *канта* (Г), *ампер*, *сић*, *кабо*, *кофа* (Б), *каб'о*, *канта* (П), *ампер*, *канта* (М), *кабо*, *кофа*, *канта*, *лама* (Л) – и миски *шерпа*, *здјела*, *вангл* (Ла), *здјела*, *шерпа*, *лонац*, *чинија* (Пр), *здјела* (К, Д), *раљка* (Г), *ђела*, *чинија* (Б), *жђела* (М), *шерпа*, *здјела*, *ћаса*, *чинија* (Л).

В более раннем исследовании также было установлено, что среди слов, записанных в с. Кола, содержится 20 % лексики, отличной от литературного языка, из которых 16 % составляют диалектизмы, сосуществующие в говоре со словами, употребляющимися и в литературном языке (Якушкина 2019). Обращает на себя внимание, что анкеты, записанные в Шумадии, в целом ближе к словарному фонду литературного сербского языка, чем анкеты из восточной Герцеговины, что подтверждает данные о большей связи литературной лексики с шумадийско-воеводинскими говорами (Ивић 1985: 70).

Западные и восточные черты в лексике западносербских говоров. Своеобразие западносербской лексики по сравнению с лексикой центральносербских говоров создают следующие слова: *цеста*, *теста* 'дорога', *мрква* 'морковь', *гра* 'фасоль', *пура* 'каша из кукурузной муки', *сушица* 'туберкулез', *зоб* 'овес' (во всех пунктах), *локва* 'лужа', *ван (наизван*, *наван)*, *вани* 'на улицу (выйти)', *здјела*, *жђела* 'миска', *заручница* 'невеста', *жељезо* 'железо' (Ла, К, Б, Пр, П, М, Л, Д), *цура* 'девушка', *гулити* 'очищать кожуру с плодов' (Ла, К, Б, Пр, Г, П, М, Л), *пунац*

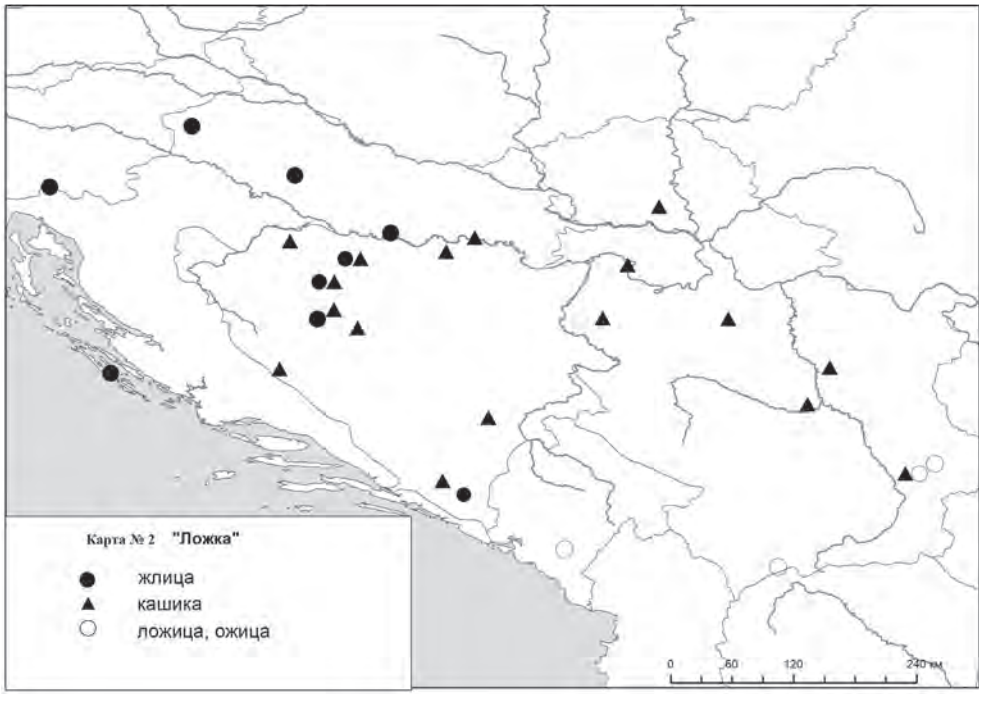
inslav

и *пуница* ‘тесть’ и ‘теща’ (К, Г, Пр, П, Б, М, Л, Д), *бешика* ‘колыбель’, *луг* ‘пепел’ (К, Г, Пр, П, Б, М, Л), *ножице* ‘ножницы’ (К, Б, Пр, П, М, Л, Д), *шутјети*, *шућети*, *шутити*, *шутати* ‘молчать’ (К, Б, П, М, Л, Д), *љестве* ‘приставная лестница’ (Ла, Г, П, М, Л), *шпинат* ‘шпинат’ (Ла, К, Г, Пр, М, Д), *гљива* ‘гриб’ (Ла, К, Пр, П, Л, Д), *(х)лаче* ‘штаны’ (Ла, К, Б, Пр, Л), *пулија*, *пуља*, *пуљка* ‘пуговица’ (Ла, К, Г, Б, П, М), *рижа* ‘рис’ (Ла, К, Б, П, Л, Д), *пар*, *паросник*, *парник* ‘ровесник’ (К, Пр, П, Л), *креја* ‘сойка’ (К, Г, Пр, М), *натра*, *тара* ‘ткацкий станок’ (К, Б, Пр, П), *пири* ‘дует (ветер)’ (К, П, Пр, Л), *бесједити*, *беćедити* ‘говорить’ (К, М, П, Л), *вал* ‘волна’ (К, Пр, М, Л, Д). Большинство перечисленных слов характерны не только для западносербских говоров, но и для говоров хорватской части центральноюжнославянского ареала (всех или некоторых). Из приведенных слов в хорватских говорах в наших анкетных материалах, собранных на хорватской территории, не зафиксированы лишь слова *бесједити*, *ножице*, *пулија*, *парник* (*паросник*, *пар*), *креја*, *натра*, *тара*, хотя в силу малого числа обследованных хорватских пунктов эти данные могут быть недостаточно показательными. Как показывают приведенные географические пометы, наибольшая концентрация перечисленых слов наблюдается в пунктах Кола, Подновле и Приедор, в которых встречаются почти все перечисленные слова и говоры которых тем самым являются наиболее типичными образцами западносербской лексической системы. Это позволяет предположить, что данные пункты относятся к центру западносербского ареала, тогда как остальные в большей или меньшей степени составляют его периферию.

Помимо перечисленных слов, широко распространенных на всей территории Боснии и Герцеговины, о связях с хорватским ареалом свидетельствуют и более редкие фиксации в западносербских говорах слов, свойственных хорватским говорам: *носница* ‘ноздря’ (Пр), *нећак* (Пд) ‘племянник по брату’, *нетијак* ‘племянник по сестре’ (Б), *роба* ‘одежда’ (К, Б, Пр), *пуце*, *пуца* ‘пуговица’ (К, Б, Пр, Л, Д), *жлица* ‘ложка’ (Ла, К, Пд), *вилица* ‘вилка’ (Ла), *разрезати* ‘разрезать’ (К, Г, Б), *стан* ‘ткацкий станок’ (Г, М, Л, Д), *пуше* (Б, Л, Д) ‘дует (о ветре)’, *оток* ‘остров’ (Б, Д), *чешњак* ‘чеснок’ (Пр, Д), *зеље* ‘капуста’ (Г, Л). Предсказуемо, что слова, общие с хорватским языком, встречаются в наиболее западных сербских говорах: в западной и юго-западной Боснии, а также в приморском (южнобосний-ском и южногерцеговинском) ареале, об архаичности которого и ярко выраженном «западном» облике см. Якушкина 2022. Из обследованных пунктов наибольшие связи с лексикой хорватских говоров демонстрирует пункт Бастаси, расположенный в южной Боснии и примыкающий к Далмации.

Следует подчеркнуть, что лексические связи с хорватскими говорами во многих случаях являются следствием архаичности западносербского ареала, который, как и хорватский, сохраняет следы былого состояния центральноюжнославянской лексики. Это подтверждается тем, что, отличаясь от центральносербских, западносербские говоры могут, напротив, обнаруживать сходство с говорами восточной Сербии. Причина этого явления заключается в том, что инновации в центральноюжнославянском / сербском ареале распространялись в центре, тогда

inslav

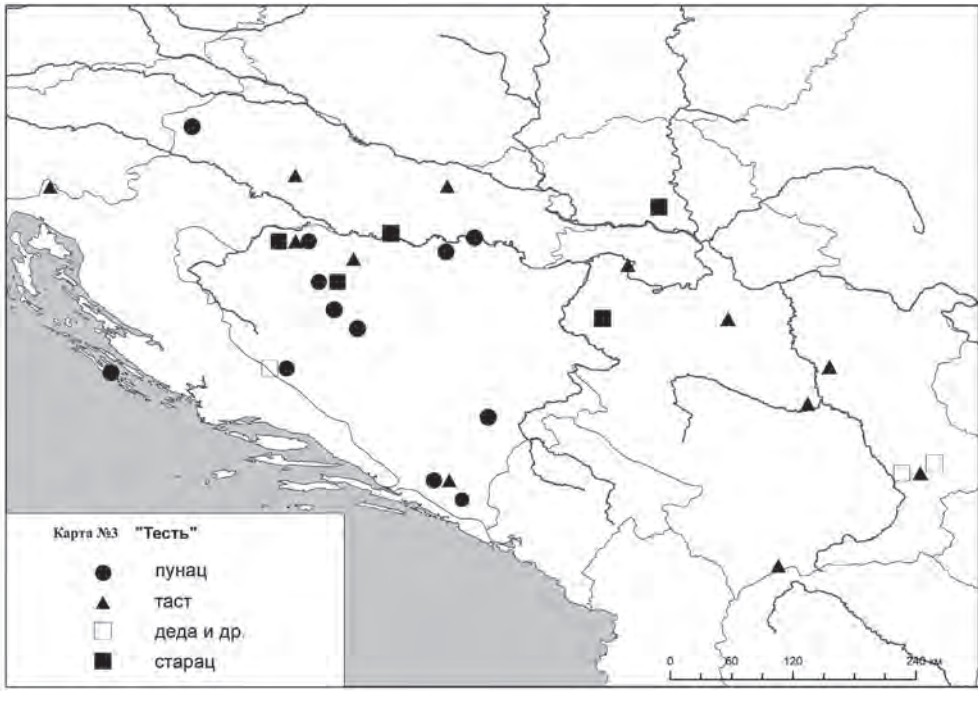


как периферия, как западная, так и восточная, оставалась вне их влияния. Такая западносербская лексика, как *жељезо* ‘железо’, *ван* ‘на улице’, *гра(х)* ‘фасоль’, *ножице* ‘ножницы’, *жлица* ‘ложка’, фиксируется в призренско-тимокских говорах, ср. *жељезо* (в наших анкетных материалах в селах Штрпце и Горни-Стрижевац), *ван*, *вани* (Штрпце), *гра* (Штрпце), *ножице* (Штрпце, Горни-Стрижевац, Дони-Присьян), *ложица* (Штрпце, Горни-Стрижевац, Дони-Присьян), *цеста* (Букумирић 2012: 662) и, следовательно, не является собственно западной, а характеризует окраинные области сербской языковой территории.

Архаичность лексики, то есть сохранение праславянских названий, которые были вытеснены в центральносербских говорах заимствованиями (прежде всего турцизмами) или собственными новообразованиями, – важный признак западносербских говоров, отличающий их от центральносербских. Ср. исконные славянские наименования и древние заимствования, характерные для сербских говоров Боснии и Герцеговины, и их соответствия в говорах центральной Сербии: *мрква* ‘морковь’ (центр.-серб. *шаргарепа*), *гра(х)* ‘фасоль’ (*пасуљ*), *жељезо* ‘железо’ (*гвожђе*), *лаче* ‘штаны’ (*чакшире*, *панталоне*), *здјела* ‘миска’ (*чинија*), *плата* ‘простынь’ (*чаршав)*, *жлица* ‘ложка’ (*кашика*), *ножице* ‘ножницы’(*маказе*), *ручник* ‘полотенце’ (*пешкир*) (см. карту № 2 «Ложка»).

Отдельного комментария заслуживает слово *цеста* ‘дорога’: западнославянский диалектизм, проникший в западную часть южнославянской

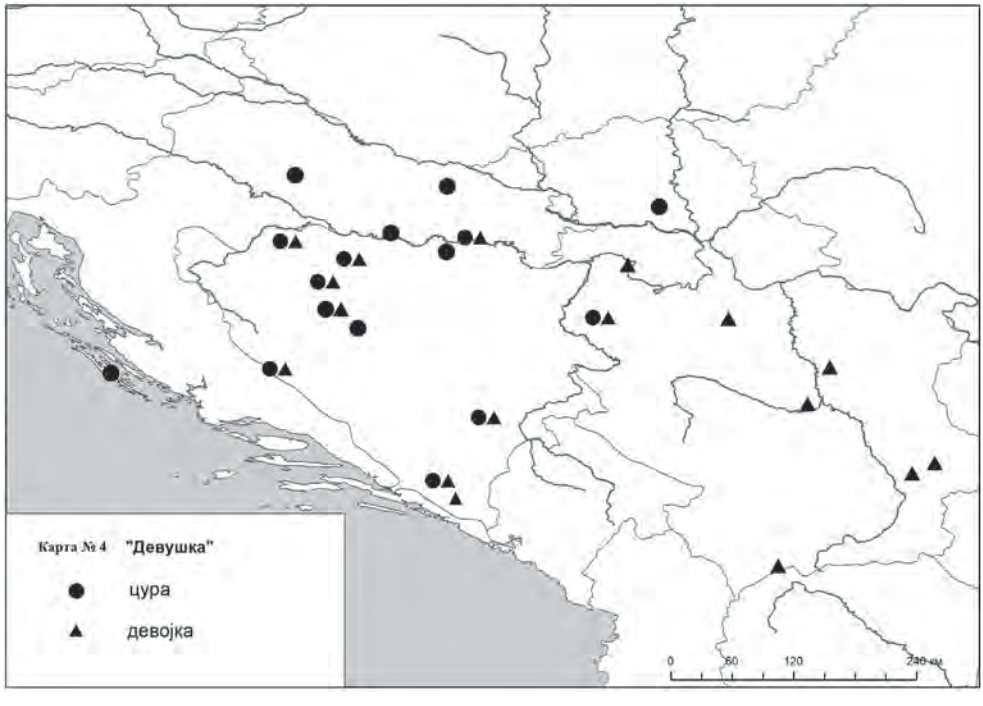
inslav



территории, широко распространенный западнее Дрины и не встречающийся в центральносербских говорах, тем не менее фиксируется в Косово, вероятно, также вследствие периферийности этой части сербских говоров. Есть примеры того, что в западносербских говорах и говорах восточной Сербии для обозначения одного и того же понятия усваивались иные турцизмы (или те же, но в иной огласовке), чем в центральносербских, ср. зап.-серб. *пулија* ‘пуговица’ и вост.-серб. *пул*, *пулка* (Горни-Стрижевац, Дони-Присьян) при ц.-серб. *дугме*, зап.-серб. *баџо* ‘муж одной из сестер по отношению к мужу второй сестры’ и вост.-серб. *баџо*, *баџа* (Горни-Стрижевац, Дони-Присьян), при общесербском *пашанац*, *пашеног*. Надо также учитывать, что ряд лексем западного типа в некоторых западносербских говорах, напротив, распространились в последнее время и характеризуются информантами как «новые» (ср., например, обозначение риса *рижа* в Подновле, полотенца *ручник* в селе Кола, каши из кукурузной муки *пура* в Мосоровичах).

В гораздо меньшей степени общность западносербской и хорватской лексики связана с усвоением западносербскими говорами лексических инноваций, возникших, по всей видимости, на территории Хорватии. Примером этого явления могут послужить прежде всего лексемы *пунац* ‘тесть’ и *пуница* ‘теща’, которым в центральной и восточной части сербского ареала соответствуют общеславянские слова *таст* и *ташта* (см. карту № 3 «Тесть»).

inslav



Анализ более сорока карт, составленных нами на основании собранных анкет и отражающих распространение в центральноюжнославянском ареале «западных» и «восточных» слов (Якушкина 2021), показывает, что западносербская лексика, несмотря на ее отличия от центральносербской, теснее связана с центральносербским лексическим фондом, чем с хорватским, и западные сербские говоры пережили много общих инноваций с центральносербскими. Ср. следующий ряд номинаций, дифференцирующих сербские говоры от хорватских или от их большинства и объединяющих западные сербские говоры с прочими сербскими: *груди* ‘грудь’, *дојке* ‘женская грудь’, *породица* ‘семья’, *мајка* ‘мать’, *секирати се* ‘беспокоиться’, *синовац*, *братанац*, *братић* ‘племянник по брату’, *сестрић* ‘племянник по сестре’, *шурјак* ‘шурин’, *одећа*, *одело* ‘одежда’, *панталоне* ‘штаны’, *колевка* ‘колыбель’, *пиринач* ‘рис’, *кашика* ‘ложка’, *виљушка* ‘вилка’, *расећи* ‘разрезать’, *зова* ‘бузина’, *печурка* ‘гриб’, *разбој* ‘ткацкий станок’, *дува* ‘дует’, *острво* ‘остров’, *бели лук* ‘чеснок’, *купус* ‘капуста’.

Для территории Боснии и Герцеговины в целом характерна интерференция лексем западного и восточного типа. Лексическая дублетность свойственна многим пунктам, в которых параллельно употребляются западные и восточные лексемы. В качестве примера можно привести слова: *цура* (западное) – *девојка* (восточное) ‘девушка’ (оба слова фиксируются в Ла, К, Б, Пр, П, М, Л), *рижа* – *пиринач* ‘рис’ (оба слова фиксируются в Ла, Б, П, Л, Д), *лаче* – *панталоне* ‘штаны’

inslav

(К, Б, Пр, Л), *жлица – кашика* ‘ложка’ (К), *резати – сећи* ‘резать’ (К, Б), *уштројити – ушкопити* ‘кастрировать’ (Б, Л), *гљива – печурка* ‘гриб’ (Ла, К, Пр, Л), *грм – жбун* ‘куст’ (К, Пр, П, Л, Д), *гра – пасуљ* ‘фасоль’ (Б, Л), *груди – прса* ‘грудь’ (Ла, Б, П, Л, Д) (см. карту № 4 «Девушка»).

Лексическая дублетность в говорах Боснии и Герцеговины – явление, связанное не только с взаимодействием западной и восточной лексики. Она представляет собой характерную особенность и других участков лексико-семантической системы рассматриваемых говоров. Очень часто источником дублетности является функционирование в говоре и исконных слов, и заимствований (турецких и греческих). Приведем примеры дублетов, используемых в говоре села Кола: *лубеница – бостан* ‘арбуз’, *ручник – пешкир* ‘полотенце’, *рубац – марама* ‘платок’, *мост – ћуприја* ‘мост’, *вал – талас* ‘волна’, *ципела – кундура* ‘туфля’, *стока – хајван* ‘скот’, *жага – тестера* ‘пила’, *седмица – јефта* ‘неделя’, *сукња – вистан* ‘юбка’, *пуце – пулија*, *дугме* ‘пуговица’, *сто – астал* ‘стол’, *уље – зејтин* ‘растительное масло’, *прозор – пенџер* ‘окно’, *поглавач – јастук* ‘подушка’, *плата – чаршав* ‘простынь’, *скоруп – кајмак* ‘слой жира на кипяченом молоке’, *колијевка – бешика* ‘колыбель’ (см. подробнее Якушкина 2019). Столь же ярко интерференция выражена в говоре Любиня (Якушкина 2022). Данное явление отражает пограничный характер говоров Боснии и Герцеговины.

Ареальное членение и ареальные связи западносербских говоров на базе лексики. Восточногерцеговинские говоры в диалектологии обычно делят на юго-восточные и северо-западные (Okuka 2008: 60). Проанализированный материал также позволяет выделить лексические изоглоссы, идущие в данном направлении, но их немного (*њетао – њевац* ‘петух’; *тара*, *натра* ‘ткацкий станок’ – отсутствие этой лексемы; *пир* ‘свадьба’– отсутствие данной лексемы и употребление только лексемы *свадба*).

Говоры юга Боснии и Герцеговины выделяются изоглоссами *невјеста* ‘жена сына’ (Г, Б, М, Л, Д, в других пунктах *снаја*), *боца* ‘бутылка’ (Б, М, Л, Д, в других пунктах *флаша*), причем первая захватывает и хорватские чакавские говоры (ср. такое же наименование в говоре с. Сали). Говоры Герцеговины – Мосоровичей и Любиня и Дьедичей – объединяются наименованиями *вера* ‘обручальное кольцо’ и *лијев* ‘воронка для переливания жидкости’.

Сербские говоры, территория распространения которых примыкает к Адриатическому побережью (в нашем материале это говоры Бастаси, Любиня и Дьедичей), содержат много лексем, романских и славянских, общих с чакавскими и зетско-сеницкими говорами: *njat* ‘тарелка’ (Л), *боца* ‘бутылка’ (Д, Л), *мурва* ‘шелковица’ (Д, Л, также в Сали), *скале* (Д) ‘лестница’ (Д, также в Бастаси, Сали и Големади), *шега* ‘пила’ (Д, Л, также в Големади), *фаца* ‘лицо’ (Л, также в Големади), а также другая лексика, фиксируемая в Далмации, Приморье и (или) Черногории: *шкија* ‘табак’ (Д, Л, также в Големади), *товар* ‘осел’ (Д, также в Сали), *вруља* ‘источник’ (Д, также в Лике, в Истрии, на Паге, РСАНУ 3: 93) (Якушкина 2022).

inslav

По ряду признаков говоры северо-западной Сербии (в наших материалах село Бела-Црква вблизи Крупня) объединяются с говорами Боснии и Герцеговины в противопоставлении центральносербским говорам (в наших материалах села Орашац, Падеж, Сене). Такое объединение демонстрируют изоглоссы лексем *рубине* ‘рубашка’ (ц.-серб. *кошуља*), *штене* ‘щенок’ (ц.-серб. *куче*), *пролије* ‘пролить’ (ц.-серб. *проспе*).

Можно было бы предположить, что поскольку говоры восточной Герцеговины были эпицентром фонетических и морфологических новоштокавских инноваций (перенос ударения, формирование у существительных окончаний на *-ма* в дательном, творительном и предложном падежах множественного числа (Поповић 2007: 331)), то и эпицентр лексических инноваций также следует искать в восточной Герцеговине. Однако, как показывают анкетные данные, обследованные герцеговинские пункты Мосоровичи и в особенности Любине и Дьедичи, наряду с инновациями, содержат и архаизмы (ср. *жељезо* и *гвожђе*), причем в говорах Любиня и Дьедичей их число очень велико. Это наблюдение позволяет предположить, что центр новоштокавских лексических инноваций располагался восточнее, возможно, на территории шумадийско-воеводинских говоров.

Обобщая сделанные в ходе исследования наблюдения, можно выделить следующие особенности лексики сербских говоров в Боснии и Герцеговине: 1) использование ряда специфических лексем, отсутствующих в говорах центральной Сербии, но характерных для хорватских говоров; 2) архаичность и периферийность; 3) связь с лексикой восточносербских говоров; 4) ограниченное число инноваций, общих с хорватскими говорами; 5) наличие большого числа инноваций, общих с говорами центральной Сербии; 6) лексическая дублетность.

Источники и литература

Букумирић 2012 – *Букумирић М.* Речник говора северне Метохије. Београд, 2012.

Ивић 1985 – *Ивић П.* Дијалектологија српскохрватског језика. Увод и штокаско наречје. Нови Сад, 1985.

Поповић 2007 – *Поповић И.* Историја српскохрватског језика. Београд; Крагујевац; Лазаревац, 2007.

Якушкина 2019 – *Якушкина Е.И.* Западнобоснийская диалектная лексика в общесербском контексте (на примере говора Манячи) // Наш језик. 2019. № 50/2. С. 100–108.

Якушкина 2020 – *Якушкина Е.И.* Лексика восточногерцеговинского и шумадийско-воеводинского диалектов сербского языка в сопоставительном аспекте // Славянский альманах. 2020. № 3–4. С. 197–212.

Якушкина 2021 – *Якушкина Е.И.* Сербская и хорватская лексика в ареалогическом освещении. М., 2021.

Якушкина 2022 – *Якушкина Е.И.* Лексическое своеобразие сербских говоров восточной Герцеговины // Filolog (в печати).

Okuka 2008 – *Okuka M.* Srpski dijalekti. Zagreb, 2008.

SDA – Upitnik za srpskohrvatski / hrvatskosrpski dijalektološki atlas. Институт за српски језик РСАНУ (рукопись).

inslav

Ilona Janyšková
(Etymologické oddělení Ústavu pro jazyk český,
Akademie věd České republiky, Brno)

Odraz střetávání pohanství a křesťanství ve staroslověnském lexiku (etymologické poznámky)*

Staroslověnština byla vytvořena pro potřeby křesťanského náboženství v IX. století, tedy v období raného středověku, v němž staří Slované vyznávali pohanské náboženství. Staroslověnské lexikum tak může nabídnout zajímavé příklady, na nichž lze demonstrovat, jak se některé lexikální jednotky z éry pohanské uplatňují v kontextu křesťanském a zejména jak se mění jejich sémantika.

Jedním z příkladů může být staroslověnské substantivum *blaznъ* m. ‘omyl, chyba; hřích, blud; pokušení, pohoršení’ (doloženo je i *i*-kmenové femininum *blaznь* ‘pochybení, hřích; mámení, klam, zdání, přelud’), jež patří k rodině praslovanského **blaznъ*, slova etymologicky nepříliš jasného. Ze všech etymologických výkladů[1] je nejnadějnější jeho spojování s lot. *blāzt* ‘lesknout se, třpytit se’, *blāzma* ‘záře; lesk, třpyt, odraz světla’, jež se vysvětlují z ie. **bhlāǵ-* ‘zářit’, velárového rozšíření ie. kořene **bhel-* tv. (Pokorny 1959–1969, 1: 124–125). Původní význam psl. **blaznъ* rekonstruuje Vasmer (1953–1958, 1: 90) jako *‘bludička, bludné světlo’,[2] z něhož pak lze vysvětlit i význam ‘pokušení’ ve staroslověnštině, jak naznačuje následující významové schéma: *bludička, bludné světlo → ‘svedení z cesty’ → ‘pokušení’. To by znamenalo, že sémanticky nejstarší vrstvu představuje ‘mámení, klam’, zatímco význam ‘pokušení, pohoršení’ by byl spojen až s křesťanstvím (ESJS 2: 66).

K staroslověnským slovům, u nichž poměrně snadno můžeme odlišit význam křesťanský od pohanského, patří substantivum *pьkъlъ*. Staroslověnské *pьkъlъ* (v Supraslském kodexu s palatalizací veláry *pьcьlъ*) znamená ‘smola, pryskyřice’, v křesťanském významu pak ‘peklo’, tedy v představách křesťanů místo, kde hříšníci po smrti trpí ve vroucí smole za své hříchy. Zpravidla se předpokládá, že význam ‘peklo’ vznikl vlivem starohornoněmeckého *peh* ‘smola’, ‘peklo’ (Machek 1968: 442; Newerkla 2004: 150). Původ staroslověnského *pьkъlъ* ‘smola’ a starohornoněmeckého *peh* je ovšem odlišný. Starohornoněmecké *peh* je přejato z lat. *pix*, gen. *picis* ‘smola, pryskyřice’ (EWAhd 6: 1324), zatímco sl. **pьkъlъ*/**pьkъlo* se zpravidla považuje za domácí, příbuzné s lat. *pix*, ř. *πίσσα* tv. (Vasmer 1953–1958, 2: 330).[3] Na základě těchto slov se

DOI: 10.31168/91674-692-1.1.22
* Příspěvek vznikl s podporou dlouhodobého koncepčního rozvoje Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i., RVO: 68378092.

1 Jejich přehled uvádí například ESSJa 2: 106.

2 Anikin (2007, 3: 238) míní, že předpokládat přechodný význam ‘bludička, bludné světlo’ není nutné.

3 K dalším interpretacím původu slovanských slov viz podrobně ESJS 12: 738–739.

inslav

rekonstruuje ie. kořen **pi-k-* ʻsmola, pryskyřiceʼ, *k*-ové rozšíření kořene **pei(H)-* ʻbýt tučnýʼ (Pokorny 1959–1969: 1, 793–794).

Součástí pohanského kultu byly různé slavnosti a obřady, které se vztahovaly zejména k přírodním jevům, například ke konci zimy a příchodu jara, k zimnímu a letnímu slunovratu, aj. (Niederle 1916: 242–247). Křesťanství se na staré pohanské svátky dívalo nevraživě, jak dokládá text ze Sinajského euchologia, hlaholské památky z Makedonie z XI. století, v němž se píše o pohanském zvyku (stsl. *iti na kolędǫ*), za který je třeba se kát (3 roky o chlebu a vodě): “Ašte kʼto vъ ā denь idetъ na kolędǫ jenuarě, jakože prъvěje pogani tvoreachǫ, vlětě da pokajetъ sę o chlěbě o vodě” (Frček 1939: 591). Nejstarším zdrojem staroslověnského slova *kolęda* je latinské *calendae* pl. ʻprvní den v měsíci v římském kalendáři’, který byl, jak dokládá etymologie latinského slova, veřejně vyhlašován (lat. *calō*, *calāre* ‘volat, vyvolávat, vyhlašovat’) (Ernout–Meillet 1959: 86; Vaan 2008: 82). Slovanské **kolęda* označovalo původně nějaký svátek v době kolem Vánoc nebo Nového roku a teprve později byl název přenesen na koledování. Rozdíl ve významu latinského a slovanského slova vedl k předpokladu, že přímým zdrojem slovanského slova mohl být nějaký románský tvar formálně sice totožný s latinským východiskem, ovšem se sémantickým posunem. Slované mohli toto slovo převzít na Balkáně (Boček 2010: 52–55).

Savvina kniga, staroslověnská památka z XI. století z východního Bulharska, obsahuje lexém *rusaliję* s významem ʻletnice, svatodušní svátkyʼ, což je křesťanský svátek slavený 50 dní po Velikonocích. Slovo bylo přejato z latinského *rosalia* označujícího každoroční svátek na památku zemřelých předků, během něhož byly růžemi zdobeny hroby (Walde–Hofmann 1938–1956, 2: 443). Tento svátek byl spojen s všeobecným veselím, hudbou a hrami. Slované přejali slovo ještě na konci doby pohanské (Niederle 1916: 58) na Balkáně a spojili s ním slavnosti letního a zimního slunovratu (SlMif: 415–416, SlDrev 4: 494–495). Tyto původně pohanské slavnosti pak byly vztaženy na reálii křesťanskou, na křesťanský svátek letnic, svatodušních svátků (ESJS 13: 783–784).

Jedním ze zajímavých staroslověnských slov, jež dobře ukazují posun od původní pohanské sémantiky k sémantice křesťanské, je *grěchъ*, respektive jeho některé deriváty. Substantivum *grěchъ* je doloženo v náboženském významu ʻhřích, provinění (tj. přestoupení božího přikázání)ʼ, derivát *sъgrěšenije* má ovšem i význam nenáboženský ʻchybaʼ: “ašte ne rači prięti bylija na pomoštъ, ne vračevo to sъgrěšenije” (SJS 4: 253), podobně jako sloveso *pogrěšiti (sę)* ʻzbloudit, minout se cíle, chybit, propástʼ a substantivum *pogrěchъ*, doložené ve spojení *sъ pogrěchomъ* ʻpochybný, nejistýʼ (SJS 3: 83–84). Podobně je církevněslovanské spojení *grěšiti jelena* ʻchybit, minout se, netrefit jelenaʼ (Miklosich 1852–1874, 4: 451). Praslovanské **grěchъ* nemá zcela přesvědčivou etymologii (k přehledu výkladů srov. ESSJa 7: 114–116; ESJS 4: 201–202; Anikin 2007, 12: 85–87), nicméně nejpřesvědčivější je jeho rekonstrukce v podobě ie. kořene **groi-so-* *‘zakřivení, odklon, odchylka’ a spojování s lit. *graižùs* ʻšikmýʼ a lot. *grèizs* ʻkřivýʼ; předpokládaný význam psl. **grěchъ* byl tak zřejmě ʻodklonění se, minutí se cíle, netrefení se, chyba, omylʼ (sémantické paralely v jiných indoevropských jazycích uvádí Anikin 2007, 12: 85–86). Relikty tohoto původního významu hledala ve slovanských

inslav

jazycích, zejména v jejich nářečích, Žofie Šarapatková. Uveďme alespoň některé z nich: b. dial. *грешка* ʿvynechané místo při orbě', sln. dial. *ógreška* ʿvynechané místo při setí', p. dial. *ugrzech* ʿchyba v orbě', br. dial. *грэх* ʿchyba v orbě nebo setbě', ukr dial. *грєх* ʿvynechané místo při kosení', r. dial. *грехва* ʿvynechané místo při orbě' aj. (Šarapatková 1986: 130–133 a 2003: 211). Patří sem i slk. dial. *hriška* ʿnezoraný kus země při vybočení z brázdy' (Králik 2020: 46–47) a stč. *po hřiechu* (> č. *pohříchu*), jež původně znamenalo *ʿpo(dle) minutí cíle' → ʿbohužel, naneštěstí, běda' (Němec 1987: 182).

Staroslověnské substantivum *svętъ* znamená ʿsvatý, božský, Bohu zasvěcený, posvátný'. Jde o slovo staré, domácí, jeho původní sémantická motivace je však od křesťanského pojetí slova odlišná. Na základě předpokládané příbuznosti praslovanského **svętъ* s litevským *šveñtas* ʿsvatý' a avestským *spənta* ʿsvatý, posvátný' se rekonstruuje ie. **ḱu̯en-to-* ʿsvatý', odvozené od ie. kořene **ḱu̯en-* ʿslavit, oslavovat, světit' (Pokorny 1959–1969, 2: 630). U pohanských Slovanů pak **svętъ* označovalo někoho, kdo je ʿslavný, oslavovaný', později se sémantickým posunem k ʿmocný, silný', jenž je dochován ve vlastním jméně *Svętoplъkъ*, které se nejčastěji interpretuje jako *ʿmající silné mocné pluky', srov. i další antroponyma s prvním komponentem **svęt-*: *Svętoslavъ*, *Svętovitъ*, *Svętoborъ*. V této souvislosti lze pro porovnání významu zmínit vlastní jméno *Jaroslavъ*, jehož první člen **jar-* znamená ʿprudký, plný sil'. Současný význam slova ʿsvatý' je tedy výsledkem přehodnocení předkřesťanského významu ʿsilný, mocný' (Němec 1994: 267).

Jedním z ústředních slov staroslověnské slovní zásoby je sloveso *moliti* ʿprosit', ʿmodlit se', v památkách českocírkevněslovanských je doložen i význam ʿuctívat, klanět se' (SJS 2: 227). Předpokládá se, že v pohanské éře mělo sloveso **modliti* zřejmě i význam ʿobětovat bohům s úmyslem získat jejich přízeň' (ESJS 8: 487). V této souvislosti se poukazuje na ruské *молить* ʿzabíjet zvířata při různých obřadech a obyčejích, např. slepici na svátek sv. Kosmy a Damiána' (Dal' 1903–1909, 2: 884), ʿpořádat společnou hostinu během některých obřadů' (SRNG 18: 218), na bulharské *молитва* ʿpolévka připravená z obětního zvířete (ovce) na den sv. Petra' (Chitov 1979: 278) aj. S pohanstvím je spojen i praslovanský dialektismus **modla*, doložený v západoslovanských jazycích, ve stč., č. a slk. *modla*, stp. *modła* ʿsocha nebo jiná kultovní podoba pohanského boha, bůžek', stp. i ʿmísto pohanského kultu, svatyně' a ʿoběť, obětované předměty'. Není jasné, co je prius, zda substantivum **modla* či sloveso **modliti*; autoři ESJS preferují prioritu substantiva **modla*, které objasňují disimilační ztrátou *-l-* z **mold-lā* (ESJS 8: 487). Východiskem psl. *modla, **modliti* je ie. kořen **meldh-*, který má kromě významu ʿobracet se k bohům s prosbou, obětí' (Pokorny 1959–1969, 1: 722), jenž je doložen zejména v lit. *melšti*, *meldžiù* ʿprosit, modlit se', zřejmě význam daleko širší, obecnější, totiž ʿsdělovat, oznamovat, slavnostně vyhlašovat' (LIV 2001: 432), jak dokládají jazyky germánské (stsas. a sthn. *meldōn* ʿvyprávět', něm. *melden* ʿoznamovat') a het. *mald-* ʿrecitovat, slibovat' (Tischler 1983–2016, 2: 109; Kloekhorst 2008: 550–551). Kořen **meldh-* představuje spojení kořene (původně zřejmě zvukomalebného) **mel-* s konsonantickým determinantem *-dh-*; stejný kořen s determinantem *-u̯-* je v psl. **mъlviti* ʿmluvit' a s *-g-* v lat. *prō-mulgāre* ʿvyhlašovat' (ESJS 8: 487–488). Ukazuje se tak, že kultovní význam ʿobracet se k bohům s prosbou, obětí', který považovali někteří jazykovědci (např.

inslav

Gamkrelidze–Ivanov 1984, 2: 803 aj.) za prastarý, indoevropský, má své kořeny ve významu obecnějším, jak soudil i Trubačev (1991: 184–185).

V našem drobném příspěvku jsme na několika příkladech ukázali, nakolik etymologie může pomoci odlišit význam „křesťanský" od „pohanského". Dotkli jsme se alespoň lehce tématu pohanství, kterému se Nikita Il'jič Tolstoj, jehož stoleté výročí narození vzpomínáme, ve své vědecké práci dlouhodobě věnoval.

Zkratky jazyků:
b. – bulharský, č. – český, het. – hetitský, ie. – indoevropský, lat. – latinský, lit. – litevský, lot. – lotyšský, něm. – německý, psl. – praslovanský, r. – ruský, ř. – řecký, sl. – slovanský, slk. – slovenský, sln. – slovinský, stč. – staročeský, sthn. – starohornoněmecký, stp. – staropolský, stsas. – starosaský, stsl. – staroslověnský, ukr. – ukrajinský

Prameny a literatura

Anikin 2006 – *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. М., 2007–. Вып. 1–.

Boček 2010 – *Boček V.* Studie k nejstarším romanismům ve slovanských jazycích. Praha, 2010.

Dal' 1903–1909 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусскаго языка Владимира Даля. Третье, исправленное и значительно дополненное, издание под редакциею И.А. Бодуэна де Куртенэ. СПб.; М., 1903–1909. Т. 1–4.

Ernout–Meillet 1959 – *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 1959.

ESJS – Etymologický slovník jazyka staroslověnského / red. E. Havlová, A. Erhart, I. Janyšková. Praha, 1989–2008, Brno, 2010–. Seš. 1–20–.

ESSJa – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева, Ж.Ж. Варбот. М., 1974–. Вып. 1–.

EWAhd – Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen. Göttingen; Zürich, 1988–. Bd. 1–.

Frček 1939 – *Frček J.* Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française. Paris, 1939.

Gamkrelidze–Ivanov 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.

Chitov 1979 – *Хитов Х.* Речник на говора на с. Радовене, Врачанско // Българска диалектология. Проучвания и материали. Книга IX. София, 1979. С. 223–342.

Kloekhorst 2008 – *Kloekhorst A.* Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.

Králik 2020 – *Králik Ľ.* Etymológia a nárečová lexikografia (na materiáli Slovníka slovenských nárečí). Bratislava, 2020.

LIV 2001 – Lexikon der indogermanischen Verben. 2., erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von M. Kümmel und H. Rix. Wiesbaden, 2001.

Machek 1968 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.

Miklosich 1852–1874 – *Miklosich F.* Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Wien, 1852–1874. Bd. 1–4.

Němec 1987 – *Němec I.* Předložka po se substantivem jako základ sloves a jejich etymologické východisko // Naše řeč. 1987. Roč. 70.S. 177–184.

Němec 1994 – *Němec I.* Odraz předkřesťanského a křesťanského modelu světa v jazyce // Slovo a slovesnost. 1994. Roč. 55. S. 263–269.

Newerkla 2004 – *Newerkla S.M.* Sprachkontakte Deutsch – Tschechisch – Slowakisch. Frankfurt am Main, 2004.

inslav

Niederle 1916 – *Niederle L.* Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských. Praha, 2016. Sv. II/1.

Pokorny 1959–1969 – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959–1969. Bd. 1–2.

SJS – Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae / J. Kurz, Z. Hauptová. Praha, 1966–1997. Sv. 1–4. Addenda et corrigenda / red. Z. Hauptová, V. Konzal, Š. Pilát. Praha, 2010–2016.

SlDrev — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.

SlMif — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 2002.

SRNG – Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

Šarapatková 1986 – *Šarapatková Ž.* Význam nářečního lexika pro etymologii // Sborník prací filosofické fakulty brněnské university. A 34, 1986. S. 129–135.

Šarapatková 2003 – *Šarapatková Ž.* Poznámky k sémantice několika staroslověnských slov // Studia etymologica Brunensia. 2003. Sv. 2. S. 209–214.

Tischler 1983–2016 – *Tischler J.* Hethitisches etymologisches Glossar. Mit Beiträgen von G. Neumann und E. Neu. Innsbruck, 1990. Bd. 1–4.

Trubačev 1991 – *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.

Vaan 2008 – *de Vaan M.* Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages. Leiden; Boston, 2008.

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

Walde–Hofmann 1938–1956 – *Walde A., Hofmann J.B.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde. 3., neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann. Heidelberg, 1938–1956. Bd. 1–3.

inslav

Этнолингвистика

Фольклористика

Семиотика культуры

inslav

inslav

Т. А. Агапкина
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Гордый, гордость, гордиться в восточнославянском фольклоре

В этой работе я продолжаю начатое несколько лет назад исследование «человека внутреннего», а именно того, как в восточнославянском фольклоре описывается человек думающий, чувствующий и волевой. К настоящему времени уже написаны работы о *славе*, о *сердце* (в аспекте его эмоциональности и духовности), о биноме *хитрый-мудрый* и *воле* (Агапкина 2015; 2018; 2020; 2021). В данной статье речь пойдет о *гордости* и *гордом* – концепте, возможно и не занимающем ключевого места в фольклорной картине мира, но тем не менее присутствующем в самых разных жанрах – свадебных причитаниях, песнях и приговорах, похоронных причитаниях, былинах и сказках, пословицах и духовных стихах.

Я полностью разделяю мнение тех исследователей, которые считают, что специфика фольклорного концепта в значительной степени определяется приоритетами соответствующих жанров (С.Е. Никитина называла подобное явление жанровой проекцией концепта, Е. Бартминьский – профилем концепта). Поэтому пожанровое исследование концепта составляет суть работы и диктует ее структуру.

Учитывая многозначность фольклорного слова, его семантическую широту и неопределенность, диффузность его значений (Никитина 2000: 559), я следую за теми исследователями, которые полагают, что оно должно изучаться в совокупности языковой (диалектной) и контекстной семантики. Такой подход предполагает рассмотрение фольклорного слова с учетом синонимов, антонимов, эпитетов, предикатов, ассоциативных рядов (Хроленко 1992: 18–19), с максимально полным учетом контекстов его употребления: поэтических сюжетов и мотивов, клишированных оборотов и других устойчивых элементов. А поскольку важнейшей характеристикой фольклорного слова является его аксиологический статус, он также должен учитываться при описании базовых фольклорных концептов.

В восточнославянских языках слова с корнем *горд-* составляют довольно объемное лексическое гнездо и демонстрируют широкий разброс значений. По мнению А.Е. Аникина, рус. *гордый* ‘надменный, высокомерный, надутый, кто ставит себя выше прочих’, как и многие другие славянские слова, восходящие к праслав. **gъrdъ(jь)* ‘огромный, сильный’, ‘пышный, смелый, величественный’, ‘гордый, достойный’, ‘непокорный’, ‘безобразный, страшный’, – не имеет «достоверной этимологии» (Аникин 11: 236). От **gъrdъ* произведены такие глаголы, как рус. *гордить(ся)* ‘быть гордым, зазнаваться, спесивиться’, ‘хвалиться, тщеславиться’, з. -рус. *гордовать* ‘пренебрегать, гнушаться’, укр. *гордувати* ‘пренебрегать’, существительные: рус. *гордость* ‘свойство гордого, чувство самоуважения’, ‘надменность’ и мн. др. (там же: 237–239). Диалекты восточнославянских

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.1

inslav

языков дают обширный пласт морфологических вариантов соответствующих слов, однако в отношении их семантики принципиальных расхождений между литературными языками и диалектами, кажется, не наблюдается[1].

Перейдем непосредственно к фольклорному материалу.

В восточнославянском фольклоре есть несколько относящихся к разным жанрам групп народнопоэтических текстов, в которых понятия, выражаемые словами *гордый*, *гордость*, *гордиться*, принадлежат к полюсу положительных оценок. Это песни и припевки, которые объединяет функция (реже тема) величания, поскольку их цель – превознести некую личность или группу лиц, выказать им уважение и почтение, акцентировать их заслуги и достоинства. При этом обстоятельства, мотивирующие подобное отношение к человеку, равно как и статус величаемого лица (мужчина/женщина, молодой/старый, гражданский/военный, состоящий/не состоящий в браке), могут быть самыми разными.

В одних случаях это величание объясняется конкретными поступками человека (группы лиц), которого превозносят за его дела. Историческая баллада воздает должное казаку Морозенко[2], превознося героизм самого казака и его войска в битве с татарами и оплакивая его гибель: «Вже мені, милі братці, горілка не п’ється, / Що над моєй Україной превелика орда в’ється. / – Ой, з-за гори, з-за кручі *горде військо* виступає, / Попереду Морозенко сивим конем вигравае» (Киреевский 1: 258, Украина). Крестинная песня с помощью того же эпитета *гордый* славит повивальную бабку и благодарит ее за легкие роды: «А бабуся моя *гордая*, / Породзення твоя легкая! / Оддам табе, бабусинька, / Семь мер муки…» (Шейн 1874: 2, Белоруссия).

Значительно чаще, впрочем, человек наделяется эпитетом *гордый* не за его поступки, а за то, кем он является или какие качества воплощает. В рождественских виршах *гордым* называют царя, приветствующего рожденного Христа: «Стоїт царю на синім мори, / Радуй си, земле, син народив си! / Д’ нему приходит Ісус Христос: / Біг, помагай Біг, ти, *гордий царю*! / Подай здоров, Ісусе Христе!» (Шухевич 4: 132, гуцулы). В народной лирике *гордым* называют также парня – носителя таких качеств, как молодость, удаль и отвага, ставя *гордый* в один ряд с эпитетами укр. *гречний* ‘учтивый’ и укр. *пишний* ‘роскошный, великолепный; важный, гордый’: «Ой *гордий*, пишний, гречний *молодче*, / Гречний молодче, Василю-хлопче…» (Мишанич: 104, Подолия).

Последний пример подводит нас к украинским **колядкам**, адресованным мальчикам, юношам и мужчинам. В этих колядках концепт *гордый* наиболее часто используется для величания и восхваления человека, указания на его высокий статус. *Гордый* – это сильный, умный, здоровый, преимущественно молодой

[1] О *гордом* в диалектном пространстве русского языка см.: (Вендина 2020: 142–143).

[2] *Станислав-Нестор Павлович Мрозовецкий*, более известный как *Морозенко*, – украинский военный и политический деятель XVII в.

inslav

мужчина-воин, мужчина-всадник, обладатель чудесного коня и т. д. Именно воплощение всех этих достоинств и составляет смысл пожеланий колядников. В колядках, адресуемых мальчику, подчеркиваются его ранние умения:

> Ой у тій кудрі є колисочка, / В тій колисочці *горде дитьитко*. / В кости грає, краще сьпіває. / Учули ж тото великі пани, / Приходьи' близько, клоньи си низько. / Прийшли ше блище, клоньи си нище: / Хто-ж тебе навчив у кости грати, / У кости грати, красне сьпівати? / Навчила мене ненька рідненька… (Сосенко, Шевчук 2012: 37, Украина).

В колядках, которые исполняют парню, ему желают быть сильным, жениться, стать отличным всадником и т. д.:

> Ой за горою за высокою, / Вôйне, вôйничу, молодий паничу! / Там чорна хмара та выступає, / Не чорна хмара, то з коней пара, / По перед коней *гордый молодець*, / Гордый молодець, наш Ивасенько (Головацкий 2: 62, Галиция);
>
> Ой *панич гордой*, молодой Иване, / Святий вечор! / Ой задумав з молоду, задумав жениться. / Засідлав собі коника гетьманського… (Чубинский 3: 294, Украина).

Наконец, в колядках, адресованных хозяину, последний предстает обладателем отличного коня, которым все восхищаются:

> …Нема в корольи такого коня, / Ой як є в мене, *гордого пана*, / Гордого пана, пана Василє (Шухевич 4: 95, гуцулы);
>
> *Гордый та пышный, пан господарю*, / Ой дай, Боже! / Пан господарю, на имья Василю, / Ой згорда собѣ ба й починаєшь, / По-над Хотіньє коником граєшь, / Хотинци мовьят: «То наш пан ѣде» – / А вдова мовит: «То мôй сын ѣде» (Головацкий 2: 18, Галиция).

В этих колядках имеет место словесная игра с использованием однокоренных слов *гордий* и *(и)згорда* (надменно), отчасти противопоставляющая, отчасти уравнивающая понятия гордости как самоуважения и чувства собственного достоинства, с одной стороны, и гордости как спеси и высокомерия – с другой. Впрочем, как часто и бывает в фольклоре, значение эпитета *гордий* в данных контекстах лишено определенности и остается несколько смазанным.

Таким образом, можно допустить, что эпитет *гордый*, характеризующий объект величания является своего рода знаком, указывающим на высокий статус и достоинства того или иного персонажа, при том что какого-то конкретного, более узкого смысла в это определение песня не вкладывает. Важными оказываются лишь общие параметры – статусность и высокая аксиологическая маркированность персонажа, отмеченного этим эпитетом.

Наиболее широко концепт *гордый*, *гордость*, *гордиться* представлен в **свадьбе** – в обрядовых и лирических песнях, свадебных приговорах, а также в обрядовой терминологии, причем в исполняемых на разных этапах свадьбы текстах реализуются разные его значения.

inslav

Ко времени сватовства и началу свадьбы приурочены песни, указывающие на «гордование» (пренебрежение и высокомерие) как особенность поведения будущей невесты, а также ее ближайших родственников; такое поведение прекрасно вписывается в традиционное для свадьбы соперничество родов невесты и жениха. Невеста просит своего отца *погордовать*[3] и не отдавать ее замуж, а тот отказывается: «Прыехалі вулёўцы, / Просыпалі на столе чырвонцы: / – Да *погордуй, бацюхно*, погордуй, / Хоць зімоньку мене погодуй. / – Да не буду, дзіця мое, гордоваць, / Прыехалі госценькі, трэба оддаць» (ТС 4: 357, Брестская обл.). В свою очередь, жених пеняет невесте за проявляемое ею пренебрежение: «А у садику галубушка гуркуить. / Як прилятел галубчик, сел дли яе, / Іон крыльлика аб крылышка чиркаеть: / – "Чаго, чаго, голубушка, гуркуеш: / Ти ты мною, голубчикым, гардуеш? / *Ня гордуй* жа, голубушка, ты мною, / Тяперь жа ты, голубушка, са мною!"» (Добровольский 2: 126, Смоленская губ.).

На втором этапе свадьбы, следующем за венчанием, когда положение жениха и невесты ситуативно повышается (ср. характерное для этого этапа именование жениха и невесты *князем* и *княгиней*), *гордость* атрибутируется молодым как главным персонажам обряда. Эпитет *гордый* в подобных контекстах указывает прежде всего на высокий (ритуальный и социальный) статус персонажа как самого важного и почетного. Невесту называют в песнях *гордыней*, *гордёной* и *гордой*, зовут по имени-отчеству: такое наименование выполняет величальную функцию и эти номинации имеют преимущественно знаковый характер, указывая на статусность персонажа согласно занимаемому им месту в обряде:

> Привез *Марию-гордыню*: / – С коней я не слезу, / По сеням не пойду, / Во горницу не зайду (РС 1: 63, Архангельская обл.);
>
> А ўстань, мамачка, даўно спіш, / Выпраўляй мяне ў дарогу, / А ў тую дарогу доўгую, / Па маю *Ніначку гордую* (Вяс. П. 3: 271, Белоруссия); Пригоженький горностай – / *Гордая боярыня* / Мария Федоровна. / А мы тебя величаем / Да поименно называем. / А ты роду-то большого, / Отца с матерью честного (Обр. поэзия: 463, Пинежье),

а жених, к примеру, подобным же образом говорит о себе сам, желая утвердить свою власть в новой семье. При входе после венца в дом молодой, глядя на потолок, произносит: «Я иду, зверь лапистый и *горд-гордастый, горд-горластый*[4], волк зубастый, я есть волк, а вы есть овцы мои» (Ефименко 1: 100, Архангельская губ.).

Родители и невесты, и жениха чаще всего предстают как неласковые и неприветливые по отношению к родственникам с другой стороны. Хорошо известно, что родители жениха, олицетворяющие будущую семью невесты, последовательно

---

[3] Ср. бел. *погордзець* 'возгордиться'; *погорженне* 'пренебрежение из гордости' (Носович 2: 437).

[4] Параллелизм *гордого* и *горластого* и появление пары *горд-горластый*, возможно, обязаны одному из редких значений рус. диал. *гордкий* 'высокий, громкий (о голосе)', см.: «Закричал князь Волхонской / Своим *гордким* голосом! / Уж вы слуги мои, слуги, / Слуги верные мои!» (СРНГ 7, s.v. *Гордкий*).

inslav

описываются в женской свадебной лирике как носители целого ряда негативных характеристик, формируемых в том числе и эпитетом *гордый*. Этот эпитет фактически отождествляется либо с *сердитым* (и противопоставлен *доброму*, *ласковому*): «– Слышала я, люди сказывали, / Сказывали – твой *отец гордóй*[5]. / – Душечка Хавроньюшка, будь сама добра, / Сердце мое, Никитишна, добро ласковая, / Держи голову поклонливу, / Ретивое сердце покорное, / Будет, Хавроньюшка, мой отец добрóй» (Обр. поэзия: 389, Пинежье), либо со *спесивым, высокомерным*: « На чужой дальней сторонушке… / Чужой-от отец-мати / Чомливы[6], спесивы и *гордивы*[7], / Они любят чомы и ломы, / Да пренизки поклоны (Шейн 1900: 478, Вятская губ.).

Близок к этому образ родителей невесты, если взглянуть на них глазами жениха. Он, например, жалуется на чересчур своенравного и сердитого тестя (настоящего или будущего), не подпускающего его к суженой:

> Ой, рад бы я ехаці – / Твой *бацюхна гордзенькі* – / Вароцечка да зачыняе, / Сватоў у двор да не пускае (Вяс. П. 3: 406, Белоруссия);
>
> Що у *гордого тестя*: / Стій, зятю, за воротами! / Що на зятя та метіль мете, / Дрібен дощшь иде (Чубинский 4: 337, Украина).

В русских же песнях наиболее популярны мотивы гордой и спесивой тещи:

> – Ты, Елистрат сударь Изотович… / Ты к теще в терем войдешь, / Теще поклонишься ниже того, / Чтоб была не спесива, *не горда*, / Чтоб была добра да ласкова, / Не нудила бы твою суженую… / Не грустила бы, не слезила бы… (Киреевский 1: 270).

В свадебном фольклоре характеристическими определениями-эпитетами *гордый*/*-ая, гордокняжий*/*-ая* наделяются важнейшие свадебные чины – сваха и тысяцкий:

> Я не думала, не ведала, / Ко мне сваха приехала. / Молодая, спесивая, / Она *гордая*, ревнивая (РС 1: 331, Костромская обл.);
>
> Пойте-чествуйте чужого роду-племени, чужих родителей, / *Гордокняжого* тысяцкого да *гордокняжую сватью*[8] (Ефименко 1: 108, Архангельская губ.).

---

[5] Ср. рус. диал. *гордиться* ‘сердиться, злиться’ (СРНГ 7: 26); *разгордиться на кого-то* ‘обидеться, сердиться на кого-то’ (СРНГ 33: 311). В былине «Илья Муромец и Алеша Дородович» Илья побеждает богатыря и расспрашивает его: «Не гордись на меня, чадо милое, / Скажи, чьей орды, скажи, чьей земли, / Чьево отца да чьево матери…» (Гильфердинг 3: 325–326). Контексты, в которых слова рассматриваемого лексического гнезда реализуют значения ‘сердиться, злиться’, встречаются изредка и в других жанрах, см. в охотничьем заговоре: «И попрошу Егория Храброго: сократи лесного зверя, черного медведя по зубам, и по лапам, и по ретиву сердцу, *чтобы он не злился, не гордился*» (Русские крестьяне 2/1: 216, Ярославская губ.).

[6] Возможно, *чванливы*.

[7] Ср. рус. диал. *гордить* ‘быть высокомерным, заносчивым’ (СРНГ 7: 27).

[8] Ср. архангел. диал. *гордокняжая сватья* ‘мать жениха’. *Гордокняжую сватью звали верхней сватьей, соколиной. Что ты, я верхняя сватья! А ты, нижняя, покоряйся мне!* (СГРС 3: 103).

inslav

Наконец, среди участников свадьбы *гордыми* могут называться подружки невесты (преимущественно в западнорусском регионе), см. в диалоге дружки жениха и подружек невесты: «– Здравствуйте, *гордые барыньки*! Не можете ли вы себя потеснить и нас поместить? – Мы давно дожидали вас; только у нашей невесты одна бровь сто рублёв, а самой – сметы нет» (Шейн 1900: 553, Псковская губ.).

В подобной ситуации парой к *гордому* иногда становится эпитет *пышный*, ср.: «*Гордые-пышные* вы боярочки» (НТКПО 1: 486, Псковская обл.). Можно было бы предположить, что наделение подружек невесты эпитетом *гордые* обусловлено перенесением на них эпитета невесты-*гордёны*, на стороне которой они выступают. Однако если присмотреться к значению з.-рус. диал. *пышный*, *пышной* ‘милый, родной, дорогой’ (СРНГ 33: 207) в свадебных песнях и причитаниях: «*Гурные, пышные подружки*! / Чуется, видится, да не кажется, / Что моя разлука в избу идет», то возникает ощущение, что словосочетание *гордые* (*горные*) *подружки* (*боярки*) скорее означает ‘красивые’, а также, возможно, ‘важные’. В западнорусских свадебных песнях это значение прилагательных *гордый, горный* соотносится с бел. диал. *гордны* ‘высокомерный, хвастливый’, а также ‘красивый’ (ЭСБМ 1: 102).

Помимо того что отдельные участники обряда и представители противоположных сторон свадьбы позиционируются как *гордые*, как те, кто высокомерен и *гордует* другими, демонстрируя им свое пренебрежение и пытаясь доказать, что занимают более высокое положение по сравнению с другой стороной, основной для свадебного фольклора является тема усмирения гордости невесты женихом и всем его родом. Эта тема присутствует в песнях, приговорах и даже в «репликах» свадьбы из других фольклорных жанров.

Родители невесты или ее подруги советуют ей подчиниться жениху и его родне, чтобы не навлекать на себя их гнев в будущем и обеспечить их расположение, но главное, что и сама невеста в полной мере осознаёт это. В подобных песенных контекстах *гордость* понимается не только как спесь и высокомерие, не соответствующие уму-разуму: «Убавлю я *спеси и гордости*, / Прибавлю ума-разума, / Назову свёкра батюшкой, / Лютую свекровь – матушкой» (Обр. поэзия: 380, Пинежье, невеста о самой себе)[9], – но также и как самоуважение, чувство собственного достоинства, к отказу от которого невесту призывает и ее окружение, и сторона жениха, и общественное мнение: «Не неси, моя голубушка, / На судиму

[9] Те же мотивы отказа от «гордования» в общении с противоположным полом встречаем и в календарных песнях, где колядники советуют девушке, не вышедшей замуж, отбросить высокомерие и завести себе кавалера: «*Не будзь, паненка, не гарда*, не пышна, / Жэб этым року замуж вышла, / Жэб этым року кавалера пшы боку, / Пінтнэго, лоднэго і навэт шчодрэго, / А мы здрові былі, на вэсэльле пшыбылі» (ЦБ 1: 64, Белоруссия). В этом контексте пара эпитетов *гарда* и *пышна* наделяется скорее негативными коннотациями, а общая семантика этих синонимов приближается к значениям ‘высокомерный, недоступный, пренебрежительный’, ср. бел. *пышны* 1. ‘раскошны, прыгожы’; 2. ‘горды, фанабэрысты, непадступны’ (ЭСБМ 10: 282).

inslav

на сторонушку / Не скорости, *не гордости*; / Ты неси, моя божонная, / Головушку поклонную, / Ретиво серце покорное» (Шайжин 1908 : 2, Олонецкая губ.; подруга, обращаясь к невесте).

Один из самых известных сюжетов свадебных песен на эту тему таков: жених обращается к своему коню с просьбой съездить и привезти невесту-*гордёну*, на которую у него найдется плетка, чтобы присмирить ее: «Сослужи-ко, конь, службу, ино службу без нужды. / *По гордёнушку съездить*. / *Да гордёна горделива*, да Надежда ломлива. / Как на эту гордёну надо плетку семихвостку. / О семи-то хвостищей, о восьми хомутищей. / Как первый раз стегнет, так горденушка вздрогнет. / Как другой раз стегнет, горяча кровь пробрызнет. / Как третий раз стегнет, так кусок мяса вырвет. / Так тожно покорилась, свысока поклонилась» (Юрлинский край: 114, Пермская обл.), см. аналогичные мотивы в свадебных приговорах: «Я не в след твой ступаю, а *спесь и гордость твою заступаю* – пол топчу и твое сердце крочу и руки коротаю!» (СРНГ 15: 285, Вологодская обл.).

Отдельного внимания заслуживает тот факт, что усмирение гордости невесты, навязывание ей требуемого поведения, которое должно выражаться в подчинении мужу и в скромности, – все эти установки передаются в фольклорных текстах через семантику движения вниз, склонения, эмоционального и физического, символического и реального принижения невесты.

> Здравствуй, княгиня молодая Марья Ивановна. / Принес я белила белые, / Не сдымай высоко рыло! / *Гордость*, спесь / Под лавку снесь! / Низки поклоны с собой возьми, / Через огороды не скачи, / Мужиков не мани, / А меня, молодца, не срами / И не бесчести (РС 2: 291, Архангельская обл.; при вручении женихом подарков невесте);
>
> [В]ставала бы ты повыше, подходила бы ко мне поближе и *кланялась пониже*. *Не будь гордлива*, не будь ломлива, не будь еблива, но будь покорна, будь пословна, будь добра, для нас добра (Крашенинникова 2021: 65, Вологодская губ.);
>
> *Діўка гурдуваика*, / *Ня гордый ты мною*: / Быть табі, красный дяўчонкі, / Быть табі за мною; / Будить тваё *гурдування* / У мяне, у ладони, / Будуть твае русы косы / У мяне пыд ныгами! (Добровольский 2: 171, Смоленская губ.),

ср. также в народной драме «Атаман»:

> – Наташа, одумалась, будешь моей женой? / – Как же мне быть тебе женой, / Когда разбойник ты лихой? / – *Ты предо мною не гордись*, / А на колени становись (ФНО: 326, Новгородская обл.).

Таким образом, если усмирение гордости осуществляется через физическое и эмоциональное принижение человека, то будет уместным предположить, что сама гордость заключает в себе семантику высокого или движения вверх (нахождения высоко, возвышения/вознесения).

Я уже упоминала о том, что прилагательное *гордый*/*горный* составляет основу свадебной терминологии. По наблюдениям А.В. Гуры, для Поволжья и отчасти юга России характерны особые названия свадебного пира в честь

inslav

родственников невесты в день свадьбы или на следующий день типа *горний*, *гардый*, *гордый*, *гордой стол*/*обед* (Гура 2012: 490); аналогичным образом называли также наиболее важных лиц в свадебном поезде (*гарные гости*), молодых как главных лиц на свадьбе после венчания (*гордные*, *горные гости*, *горные*), а также другие значимые события свадебного обряда (там же: 776). В связи с предположением о наличии у слова *гордый* семантического признака ‘высокий’ примечательно, что в других регионах Европейской России, как отмечает Гура, свадебный пир в честь родственников невесты – *почестных*, *почётных* – носит названия *почестны* (*почётный*), *почетный стол* и т. д. (Гура 2012: 491; СРНГ 31: 5–7). *Почетный*, *почестный* как синоним, вариант *гордого* в рамках свадебного обряда также указывает на высокий статус события, обозначаемого этими словами.

Таким образом, *гордый*, как и другие слова лексического гнезда *горд-*, в текстовом пространстве свадьбы развивают два основных значения: ‘статусный, занимающий высокое положение’ и ‘высокомерный, спесивый’.

При этом слова *спесивый* и *спесь* выступают в качестве постоянных синонимов *гордого* и *гордости*: «Уж ты съезди к *прогордёной*, / К прогордёной, ко спесивой. / У нас Марьюшка спесива, / Дочь Никитьевна гордлива» (Обр. поэзия: 411, Пинежье). Последовательность их синонимического и параллельного употребления приводит к формированию устойчивого клише-бинома севернорусского свадебного фольклора *спесь-гордость* (обычно с отрицательной частицей *не*):

> Не позазрите, мои белы лебеди, / Что не стретила я вас, белых лебедей… / И не осудите и не подивите: / Меня *не спесь-гордость* одолила, / Не богатство великое, / И не дородность моя непомерная, / А изняла меня, да издолила / Подневольная тоска-кручина (Шейн 1900: 388, Пинежье, невеста причитает подругам); Ты садися, добрый молодец, / Ты *не с спесью*, / *не с гордостью,* / Ты с Божьей со милостью! (Русские крестьяне 5/2: 126, Вологодская губ.).

Среди синонимов прилагательного *гордый* встречается также *ломливый*: «Да гордёнушка гордлива, / Да молодушка ломлива…» (РС 2: 208, Архангельская обл.), имеющее близкие значения в севернорусских диалектах, ср. *ломаньице*, фольк. ‘важничанье, заносчивость’ (СРНГ 17: 117); *ломаться кем-либо* ‘пренебрегать, брезговать кем-либо’ (СРНГ 17: 118) и др.

Одним из значений прилагательного *гордый* в свадебном фольклоре является также ‘сердитый, неприветливый’, употребляемое обычно по отношению к родителям жениха или невесты при взгляде на них с противоположной стороны. Показательно, что в таких контекстах у слова *гордый* появляются соответствующие оценочные антонимы – *добрый* и *ласковый*, акцентирующие значение слова *гордый* ‘строгий, грубый, сердитый’.

Таким образом, «гордость» атрибутируется разным персонажам и объектам свадебного обряда; при этом отдельные значения слов соответствующего лексического гнезда, прежде всего слова *гордый*, довольно сильно различаются между собой (‘важный, почетный, имеющий высокий статус’; ‘высокомерный, спесивый’;

inslav

‘сердитый; ‘красивый’), создавая в итоге многогранный концепт. Для отдельных традиций восточнославянской свадьбы (севернорусской преимущественно) этот концепт является одним из ключевых, что находит отражение в устойчивом параллелизме фольклорной и обрядовой лексики – как с точки зрения ее узуса (прежде всего контекстного окружения и сочетаемости), так и семантики.

Народная лирика продолжает некоторые темы свадебного фольклора с одной существенной разницей: в отличие от свадьбы, где концепт *гордый* разрабатывался преимущественно в русской традиции и в меньшей степени в белорусской и украинской, русская народная лирика совершенно его игнорирует, и развивается этот концепт почти исключительно в украинской и отчасти белорусской песне.

В народной лирике персонажем, которому приписывается «гордование», той, кто пренебрегает (т. е. «гордует»[10]) противоположным полом, обычно оказывается девушка. Поэтому лирический диалог почти всегда начинает парень, пеняя девушке за ее гордость:

> *Ти, дівчина, гордевниця, гордуєш ти мною…* (Чубинский 5: 601, Украина); Ой ты *дѣвчино*, *гордая*, пышна! / Чом ты до мене з вечера не прійшла? / – Ой як я маю до тебе ходити, / Коли нас будут вороги судити? (Головацкий 1: 248, Галиция); – Ой ти, Наталю, *горда та пишна*, / Я до тебе листи писав, а ти не прийшла. / – А ти, Андрюшку, не великий пан – / Сідлай коня вороного та й приїжджай сам (Ігри: 211, Украина).

Парень жалуется на то, что девушка его игнорирует:

> Ой есть в мене вишневий сад – трава по коліна, / Да чего ж нами, пане брате, *дівчина згордила*? (Чубинский 5: 26, Украина); Пріѣзжаю до домоньку, до новаго двору: / «Выйди, выйди, дѣвчинонько люба, на розмову!» – / Стою, стою, не выходить, / Вѣдай, *она мною гордить*, / Не хоче любити, / Мусѣла забыти (Головацкий 1: 355, Галиция),

а также обещает ответить девушкам тем же:

> Пôд моею кобылою пôдковы калачут: / Перше *дѣвки мнов гордили*, теперь за мнов плачут (Головацкий 2: 273, Галиция, коломыйка); Ой дѣвчино, дѣвчинонько, не боишься Бога, / Отправила миленького ôт твого порога! / Ой дѣвчино, дѣвчинонько, *згордилась ты мною*, / Прійде, прійде годинонька, згорджу я тобою (Головацкий 2: 753, Галиция, коломыйка).

Постепенно накал эмоций усиливается, и парень переходит к прямым угрозам покорить девушку, сосватав ее, и наказать за пренебрежение в будущем, в семейной жизни:

---

[10] Укр. *гордувати* ‘пренебрегать кем-то, презирать, высокомерничать’, *гордування* ‘пренебрежение’.

inslav

Пытается сын у мати, яку девочку брати… / Богатая, спесивая *буде гордиться*, / А бедная сиротина мусить покориться (Радченко: 183, украинская); Ой, ти, дівка, *горда*, пишна, *гордуєш ти мною*, / Буде твое *гордуваннє* все перед тобою: / Стоятимеш, не спатимеш всю ніч надо мною, / Летітиметь біла постіль у слід за тобою (Чубинский 5: 600, Украина); Спесивая, *горделивая моя*, / Несклончива, непоклончива; / Молчи, девушка, вспокаешься. / Зашлю свата, высватаю за себя; / Станешь, девушка, у кроватушки стоять, / Еще станешь горючи слезы ронять, / Еще станешь резвы ноженьки знобить (Русские крестьяне 5/2: 411, Вологодская губ.); Постый, панёха, *постый, гордёха*, / Спомыну тобі в батынька свого, / В батынька свого в новуй коморы, / В новуй коморы, на тыхуй розмовы. / Будэ нагайка вгору лытаты, / Будыш мынэ соколем зваты (Климчук: 272, Брестская обл.).

Впрочем, в украинской и белорусской лирике, хотя и редко, но всё же встречаются контексты, когда именно парень пренебрегает девушкой, а девушка жалуется и печалится: «Красная пана попередочку ходить, / Свого женишка за правую руку водить: / – Ти, женишок, *гордуеш ти мною*, / Треба бути мне сто лет и с тобою» (Довнар-Запольский, № 326, Пинщина).

Описывая девушку, лирическая песня выбирает два основных парных слова к *гордая*. Жалуясь на пренебрежение девушки, парень в украинских песнях называет ее чаще *гордая* и *пишная*, т. е. ‘роскошная, великолепная’[11], причем в этой паре смысл эпитета *гордая*, по-видимому, остается достаточно расплывчатым (возможно, ‘неприступная, важная’). В то же время, стремясь наказать и подчинить себе девушку, парень прибегает обычно к более определенным и нелицеприятным характеристикам, именуя ее *гордой* и *спесивой*, тем самым усиливая негативные коннотации слова *гордый*, употребленного в значении ‘высокомерный, надменный’.

В народной лирике преимущественно западноукраинских регионов слово того же лексического гнезда – *гордовина*, *гардовина* – получает значение ‘красавица’ (Онишкевич 1: 161–162), которое отчасти соотносится с парой *гордая* и *пишная*:

Перед ним пляше гордовиночка, / *Гордовиночка, царева дочка*. / Ой пляше, пляше, віхитуєсі, / Гордого пана віпитуєсі: / Хто ж тебе навчив в скрипочку грати, / В скрипочку грати, красно співати? (Лесюк 2008: 314); Ой, *дивчино гардовино*, ци будеш ти мойа? (Онишкевич 1: 161–162)[12].

[11] Ср. укр. *пишний* ‘роскошный, великолепный; важный, гордый’.

[12] См. *гардый*, *гардий* ‘гарний; красивий (на вигляд)’, распространенное в говорах Ужгородчины и западной Мукачевщины. В этом же значении слово *гардий* известно также в лемковских говорах; см. у бойков *гардовина* ‘девушка-красавица’, *гардо жыти* ‘жить за пределами своих возможностей’; ср. также словац. *hardi*, *herdi* ‘хороший, красивий’; пол. диал. *hardy, gardy* ‘роскошный, великолепный (о скотине)’ (Дзендзелівський: 36); ср. рус. диал. *га́рный* II ‘хороший, красивый’, ‘до свадебного пира относящийся’, *гарный стол* ‘княжеский, у молодых’, укр. *га́рний* ‘хороший, красивый’, которое, видимо, из польск. *garny* (ЭСБМ 3: 103; Аникин 11: 238).

inslav

Тем самым кажется уместным допустить ситуативное присутствие комплекса положительных значений типа ‘красивый’ и/или ‘почетный, тот, кого высоко ценят’ у эпитета *гордий* (укр.) в паре с *пишний* (укр.).

До сих пор я рассматривала жанры, в которых аксиология *гордости* выглядит неоднозначно: наряду с явным осуждением высокомерия и спеси как ипостасей *гордости* в них присутствует и понимание *гордости* как чувства заслуженного самоуважения, восприятие *гордого* человека как всеми почитаемого и даже наделенного определенной привлекательностью. Вместе с тем в восточнославянском фольклоре явно преобладают жанры, в которых такая двойственность в оценке гордости напрочь отсутствует. В них *гордость* и *гордование* осмысляется исключительно как негативное качество и поведение, причем их происхождение ведется непосредственно от характеристик врага рода человеческого.

Русские **легенды** и украинские **духовные вирши** о низвержении Сатанаила, имеющие по преимуществу апокрифические истоки, довольно регулярно обращаются к словам соответствующего лексического гнезда, чтобы передать смысл восстания ангелов, задумавших тягаться с Богом:

> Откуда взялись «они» (черти)? – Откуля взялись-то? А взялися вот как: Господь-Батюшка прогневился на андела и проклял его за его *гордыню*. Вот эфтот андел-от и озлобился, и сделался черным-пречерным, лико свое андельское помрачил (Русские крестьяне 1: 228, Костромская губ., см. аналогичные варианты: Белова 2004, № 102, Рязанская губ., № 110, Брестская обл.).

Упоминание о гордыне Сатанаила как причине его свержения встречается в «Речи философа» в Повести временных лет, в Житии Андрея Юродивого, в Беседе трех святителей и целом ряде других переводных и оригинальных памятников (о сюжете падения ангелов см. подробнее: Петрухин 2013; Антонов 2015).

Для подобных легенд и духовных стихов весьма типично отмеченное выше противопоставление высокого и низкого: если смысл «гордования» ангелов состоял в том, чтобы поставить себя рядом с Богом или выше его, то и наказание их связано с низвержением с небес на землю и т. п.:

> Вѣруютъ, что они [ангелы. – *Т.А.*] низвергнуты Богом с неба за то, что поставили себѣ престол на небѣ выше Божьяго, *возгордились* и не захотѣли повиноваться Богу (Чубинский 1/2: 189, Украина)[13];

[13] В Повести временных лет (в «Речи философа») падение Сатанаила описано подобным образом: «Въ 4 <день сотворил Господь> – солнце, и луну, и звѣзды, и украси Богъ небо. Видѣвъ же пѣрвый от ангелъ, старѣйшина чину ангельску, помысли в себе, рекъ: “Сниду на землю, и прииму землю, и поставлю столъ свой на облацѣхъ сѣверьскыхъ, и буду подобенъ Богу”. И ту абье свѣрже ѝ съ небеси, и по немъ

inslav

Михаиле! Кто яко Богъ? Велми возопѣл єс, / Гды с небесе Луцѣпера под ноги струтил єсть. / Восхотѣл бо он проклятый равен быти Богу, / Той падаєт с димоном юж тебѣ под ноги. / *Свою гордост по неволи мусѣл нахилити*, / Гды казанно му от престола до аду вступити (Гнатюк 1902: 62, Зап. Украина, духовный стих),

см. в пословице:

Сатана гордился, с неба свалился; фараон гордился, в море утопился; а мы гордимся – куда годимся? (Даль Пословицы: 376).

Проявленная Сатаной гордыня, непочтение к Богу и зависть к нему передаются впоследствии людям, а также другим существам, населяющим землю, за что их настигает кара.

В украинской легенде о потопе рассказывается, в частности, о птице носорожце, понадеявшейся на свои силы и наказанной за гордыню:

Тілько що скінчив він [Ной] корабель, аж земля і зачала в морі потопати. Злітаються птахи, збираються звірі, а той видберає зівсёго по парі і впускає в корабель; їден тілько сильний птах, носорожець, не хотив іти в корабель, за то ёго і покарав Господь, *щоб він не гордив зи своєї сили*. Ото упирнула земля, пливає корабель, пливає і носорожець; а птахи бідні, птахи так і кричать, так і бьються у повітрі. Уже бідні і із сили спадають: нігде видпочити, аж підпливає носорожець, і ріг ёго як віха стерчить над водою; ото птахи і полетіли на той ріг. І сідають тай сідають; а носорожець тримає, далі не витримав та так і впирнув головою в воду (Драгоманов 1876: 95).

Табак, который из гордости не поклонился сошедшему на землю Богу, а также рак, осмелившийся заносчиво ответить Богу, также должны понести наказание:

Бог сашоў на землю и ўсе растении пакланились яму. Адин толька табак не пакланиўся Богу. Ну, ён прашоў, пасматреў, ўсе пакланились, адин [табак. – *Т.А.*] *гордо стаиць*. Он [Бог] сказаў яму: «Тебя будут шчипать, патом, кагда вырастет, тебе будут ламиць, сушыць и палиць. И тот, хто куриць, пападёт ў рай» (Белова 2004, № 452, Белоруссия);

Азьмі іх сабе, етыя паганыя вочы, і ўстаў куды хочаш, а мне такія вочы не трэба. Рак *горда сказаў* і адвярнуўся к самому Богу задам. – Дак не мне ж етыя вочы трэба, паганы рак, а табе, – загрымеў Бог і ўставіў раку вочы ў зад. З тых пор ва ўсіх тварэй вочы як вочы, а ў рака вочы ззаду (ЛП, № 72, Белоруссия).

спадоша иже бѣша подъ нимъ, чинъ десятый. Бѣ же имя противнику Сотонаилъ, в неже мѣсто постави старѣйшину Михаила» (ПВЛ: 40–41). В словах украинской легенды можно также усмотреть отсылку к Книге Исаии о падении Денницы, сына зари: «Ты же рекл еси во умѣ твоем: на небо взыду, выше звѣзд небесных поставлю престол мой…» (Ис 14: 13).

inslav

В подобных контекстах гордость, гордыня как высокомерие семантически сопрягаются с заносчивостью, что находит отражение в выборе синонимов:

> Явица Анцихрист / В мире со злобой, / Тогда, люди, смотрите ви / Все ви за собой. / *Гордо, дерзко будет* / *С Богом поступать*, / А избраных чад Божых / Будет притеснять (Белова 2004: 405, духовный стих «Христос перед смертью», Житомирская обл.).

Неприятие Богом человеческой гордыни и, напротив, ее одобрение и поощрение Сатаной широко представлены в назидательных паремиях:

> *В убогой гордости дьяволу утеха* (Даль Пословицы, «Смирение – гордость»); *Гордасть – Богу пратіўнысть* (Добровольский 3: 18); *Гордым Бог противится, а смиренным дает благодать* (Даль Пословицы: 376); *Захоча бог пакараць – гардыню нашле* (ПП 2, № 1748); *Гордага бог з неба спіхаець* (ПП 2, № 1749а) и др.

В этих и других жанрах – пословицах, былинах, похоронных причитаниях, сказках, духовных стихах – *гордость* как гордыня, как высокомерие и спесь, самонадеянность и тщеславие, заносчивость и пренебрежение характеризует не только и не столько отношения человека с Богом, сколько межличностные отношения в ситуациях их обострения, вызванного самыми разными причинами, и приписывается недругам и противникам, сильным мира сего, да и просто обычным людям. При этом каждый жанр вносит нечто свое в разработку концепта.

В **календарном фольклоре**, о котором я уже говорила вначале, концепт *гордости* актуализируется в текстах, содержащих просьбу о вознаграждении участников обходного обряда или работников. Они просят хозяина отбросить *гордость*-высокомерие и выставить угощение жницам, колядникам или волочебникам:

> Хоч гордуй, господарю, а хоч *не гордуй*, / За вінчики червінчики наготуй / Та підніми рученьки догори, / Та ізніми вінчики з голови, / Та привези, господарю, бочку вина, меду дві, / Положимо тобі вінчика на столі (Ігри: 486, Украина, жнивная); Паненачка, не будзь горда, / *Не будзь горда*, будзь пакорна, / Татку з мамкай пакланіся, / На малойцаў агляніся, / Нам, малойцам, аддарыся: / Сыр на талерку, водкі бутэльку, / Пірог на стол і нас за стол. Сад зялёны, вішнёвы! (ПБЗК: 218, Белоруссия, волочебная).

В **былинах** эпитет *гордый* регулярно выступает в значении ‘спесивый, высокомерный’ и используется для акцентирования негативных характеристик героя или героини, их осуждения.

В былине «Князь Михаило» эпитет *гордый* сопровождается эпитетом *спесивый*, и вместе они употребляются для опорочивания жены князя в его глазах: «Ах ты матушка родима! / Где моя княгиня? / – Твоя-то, князь, княгиня / – *Горда* и спесива, / Всё в горенке просидела, / В окошко просмотрела, / – На кровати

inslav

пролежала!» (Рыбников 1: 505, Олонецкая губ.). В былине о взятии Казани Иван Грозный милует жену бывшего хозяина Казани царя Симеона, встретившую его хлебом-солью, но казнит за гордость самого царя: «Что царица Елена догадалась… / Она с радостью московского князя встречала, / А того ли Ивана-сударь Васильевича, прозрителя. / И за то он царицу пожаловал / И привел в крещеную веру, / В монастырь царицу постригли, / *А за гордость царя Симеена*, / Что не встретил великого князя, / Он и вынял ясны очи косицами…» (СКД: 197).

Как и в рассмотренных выше случаях, в былинах присутствует характерная для концепта *гордости* оппозиция высокого и низкого, возвышения и принижения. Так, Илья Муромец, одолев Подсокольника, удивляется его *гордости*-наглости, несоответствию реального положения противника и его амбиций: «Ой молодой ты щонок да вор-нахвальщичок! / Под низом лёжиш, *а гордо говоришь*; / Ты скажись, скажись, удалой доброй молодець; / Ты цьёго отця да цьёй ты матушки…» (Григорьев 1/1: 133, «Илья Муромец и Подсокольник»).

Одним из крайних проявлений *гордости*, понимаемой в негативном ключе, становится противопоставление *гордости* и *чести*. В былине об Иване Годиновиче рассказывается, как он берет увозом невесту, просватанную за другого: «Молоды Иванушка Годинович, / Он из-за занавесу белого / Душку Настасью Дмитревну / Взял за руку за белую, / Потащил он Настасью, лишь туфли звенят. / Что взговорит ему Дмитрий гость: / “Гой еси ты, Иванушка Годинович! / Суженое пересуживаешь, / Ряженое переряживаешь; / Можно тебе взять *не гордостью*, / Веселым пирком свадебкой!” / Только Иван слово выговорил: / “Гой еси ты, славный Дмитрий гость! / Добром мы у тебя сваталися, / А сватался Владимир князь; / Не мог ты честью мне отдать, / Ноне беру – и не кланяюсь!”» (СКД: 202, «Иван Годинович»). Здесь *гордость* понимается как противозаконная сила и своеволие: Иван Годинович берет невесту *гордостью, не кланяясь* – хотя мог бы получить ее *честью* и *пирком-свадебкой*. В былине «Щелкан Дудентьевич» жители Твери приходят в дом к Щелкану жаловаться на притеснения, а он: «подарки принял от них, / Чести не воздал им: / Втапоры млад Щелкан / Зачванелся он, *загорденелся*. / И они с ним раздорили: / Один ухватил за волосы, / А другой за ноги, / И тут его разорвали. / Тут смерть ему случилася, / Ни на ком не сыскалося» (СКД: 31). Вместо того чтобы отблагодарить их (*воздать честь*), он демонстрирует *гордость* и *чванство*, за что и лишается жизни. Показательно, что если в свадебном фольклоре *гордый* и *почестный* выступали как синонимы и обозначали лиц, обладающих высоким статусом, важных, достойных (см. выше), то в былинах, где *гордость* используется совсем в иных значениях (‘сила; пренебрежение, презрение’), *гордость* и *честь* противостоят друг другу.

Таким образом, в былинах – в разных контекстах – *гордость* приписывается преимущественно чужому, врагу, понимается почти исключительно как неспособность смирить себя, уступить праву сильного, принять действующие нормы и при этом оценивается крайне негативно.

inslav

В **похоронных причитаниях** (белорусских и украинских по преимуществу) проявление *гордости* как пренебрежения приписывается покойникам и понимается исключительно в метафорическом смысле. Их посмертное молчание расценивается как высокомерие, нежелание говорить с живыми родственниками, небрежение хозяйством или же как родительский гнев на детей:

> Што жа ты стаў такі *горды*, / Што ж ты стаў так пышны[14]… / Ці ты ж на мяне ўсердіўся? (ППГ, № 16, Витебская обл.; дочь отцу); Мая ж ты матачка, якая ж ты *гордая*, / Ці вось я цябе прашу, а ніяк не ўпрасіць (ППГ, № 86, Минская обл.; дочь матери); А тепер ти то все [хозяйство] лишєєш, / Тим усим ти вже *гордиш*! / єкий ти ничємний став, / В єку далеку дорогу ти си вибрав! (Свєнціцький: 67, Украина).

Синонимический ряд в этом случае тот же, что фиксировался и прежде: *спесивый*, *пышный* (*пишни*, *пышны*), *величавый*[15], с той лишь разницей, что в причитаниях обозначаемые этими словами качества оцениваются негативно:

> Уж кака же ты спесивая, / *Уж кака же ты гордливая*, / Не роскинеш[ь] свои белы саваны, / Не розбросиш[ь] свои белы рученьки, / Не промолвиш[ь] словечка ласкова, / Не обрадуеш[ь] моего сердечушка (СОФС: 340, дочь причитает по матери); *Пышная и гордая*, величавая и румяная, покидаешь меня! / Оставляешь горемычную без радости, покидаешь навсегда (Чубинский 4: 701, Украина, мать причитает по дочери).

Концепт *гордости* получает развитие также и в восточнославянских **сказках**. *Гордость* как заносчивость, спесь и несговорчивость маркирует поведение отрицательных персонажей: богатого брата, жадной старухи, старших сестер, волка и т. д.:

> СУС –233D** *Гордый петух*: хвастает смелостью; попадает в лапы ястребу (собака ощипывает ему хвост) (укр.); СУС 757 *Гордый царь* (Жестокий судья): сомневается в истине евангельских слов «богатые обнищают»; теряет царство; его облик принял ангел и правит вместо него; скитается, терпит бедствия и раскаивается; ангел возвращает ему царство (в.-слав.); СУС 900 *Гордая невеста*: царевна высмеивает всех женихов; отец в наказание отдает ее в жены нищему; гордость ее унижена (она торгует горшками); нищий оказывается царевичем, над которым она смеялась (в.-слав.) и др.

Особенно активно тема гордости разрабатывается в нескольких сказочных сюжетах, в частности в СУС 901B* = AA 901*B *Исправление ленивой*, где обнаруживаются и соответствующие лексические ряды. В мезенской сказке рассказывается о бедном молодце, который вопреки всем предостережениям женится

---

[14] Бел. *пыха* ‘высокомерие’, *пышыцца* ‘проявлять тщеславие, кичиться’.

[15] Укр. *величавий* ‘тот, кто держится с большим достоинством и гордостью’ (СУМ 1: 321); рус. диал. *великатый* ‘гордый, важный, высокомерный’ (СРНГ 4: 108); *завеличаться* ‘зазнаться, забыться возносясь’ (Даль 1: 557).

inslav

на богатой строптивой девушке, желающей прибрать мужа к рукам и никогда не работать: «Вот услыхал, што в одной волосте есть бohата невеста и така *гордёна горделива*, што нихто ю из бohатых не брал, а за бедного сама не шла…» (Озаровская, № 10).

Другой сюжет, в котором эта тема также широко представлена, – СУС 555 *Коток золотой лобок* (*золотая рыбка*, *чудесное дерево*). Западноукраинская сказка «Чоловіка не наситиш» повествует о встрече мужика с *дїдусем* (Богом), который одаривает его всем, чего тому не хватает: сначала дает ему коня, чтобы не таскать на спине тяжелые мешки с глиной, а в итоге бывший бедняк требует сделать его «божком»: «Зачав він панувати, а все собі міркує, який то він мусить бути мудрий, коли в такої біди та нужди вийшов аж так високо. Йому ся здавало, що то він своєю власною силою тото все осягнув і *почала його розбирати така гордість*, що всіх людий… мав за нї защо». Дидусь, услышав последнюю просьбу мужика стать «божком», произносит: «Коли хочеш бути божком, то йдиж назад носи глину мішком!» – после чего всё ранее подаренное исчезает (Гнатюк 2: 100–101, № 286; ср.: ЛП, № 223).

Негативное восприятие гордости присутствует в **пословицах**, в которых регулярно сопоставляется гордость и богатство, благополучие. С одной стороны, гордость подходит только богатому и успешному, а для бедного она излишня:

> рус. *Нищему гордость, что корове седло* (Даль Пословицы: 376); бел. *Тагды дурны гардзее, як забагацее* (ПП 1, № 1693); укр. *Тогди чоловік гордїе, коли яму ся добре дїе* (Франко, s.v. *Чоловік*), –

а с другой, гордость несовместима с благополучием, а кичащейся ею как правило, теряет больше, чем приобретает:

> рус. *Гордый покичился*, *да во прах скатился* (Даль Пословицы: 376); укр. *Горда душа в убогім тілі* (Номис: 142); бел. *Хто горды, таму хлеб цвёрды* (ПП 2, № 1755); бел. *Ласкавае дзіцятка дзве маткі ссе, а гордае ні адной* (ПП 2, № 1370).

Потому в контекстах паремий отсутствие *гордости*, понимаемой как заносчивость и излишняя разборчивость, постулируется как поведенческая норма:

> укр. *Не гордун: що дістав, то ковкнув* (Номис: 532); бел. *Цыгане не гардзяцца, дзе стаяць, там і садзяцца* (ПП 1, № 2740).

Как отмечала С.Е. Никитина, если в светском фольклоре ведущей является оппозиция своего и чужого, то в **духовных стихах** определяющим оказывается противопоставление добра и зла, греховности и праведности. Это фундаментальное противопоставление реализуется через множество частнооценочных пар, таких как смирение – гордость, честь – нечестие, милосердие – жадность, кроткое мученичество – жестокость, т. е. в оппозициях названий нравственных качеств человека (Никитина 1995: 150). Гордость понимается в духовных стихах почти как гордыня, грех, подлежащий осуждению (о концепте гордости в христианстве см.: Литвинова 2006; Словарь библейских образов: 230–232).

inslav

Гордость является принадлежностью этого, суетного и вольного мира, после оставления которого, собственно, и должна начаться жизнь вечная, поэтому вольной жизни сопутствуют другие этические и нравственные пороки: «Житье суетное на сем вольном свете: / *Гордость наша, завидость, богачество, слава*…» (Бессонов 6: 267) – говорится в «Плаче Адама». Этот перечень примечателен тем, что указывает на чувство превосходства одного человека перед другим, основанное на богатстве и славе прежде всего и часто берущее начало в зависти (так, *гордость* Сатанаила была основана на его зависти к Богу).

Перечни пороков, подобно упомянутому выше, являются отличительной чертой именно духовного стиха, и в некотором отношении допустимо предполагать, что на их формирование оказали влияние Священное Писание и древнерусская книжность, так как в христианских текстах грехи часто появлялись в виде перечней. Таков список злых «помышлений», исходящих от человека, согласно Евангелию от Марка: «извнутрь бо от сердца человѣческа помышления злая исходят, прелюбодѣяния, любодѣяния, убийства, татьбы, лихоимства, лукавствия, лесть, студодѣяния, око лукаво, хула, гордыня, безумство» (Мк 7: 21–22)[16]. Аналогичные списки имеются в покаянных молитвах, а также в исповедных вопросниках: «Или завись держал еси, или ненависть, или погоръдил еси старишиною пред собою?» (Корогодина 2006: 264), и т. д. Визуализация грехов и грешников была известна православному человеку также и по иконам Страшного суда, снабженным соответствующими подписями («гордец», «тать», «немилостивый», «блудник» и др.) и клеймами с изображениями мук, которым подвергаются души за тот или иной грех. В частности, гордецов обычно подвешивали вниз головой (возможно, чтобы обратить вспять их возвеличивание самих себя) (см.: Антонов, Майзульс 2013: 119–121).

В духовных стихах рядом с *гордостью* чаще других появляются слава и богатство. Если в колядках и некоторых других жанрах эпитеты *гордый* и *славный* служили показателем высокой оценки персонажа, то в духовных стихах *гордость* и *слава* хотя и продолжают оставаться близки по своему аксиологическому статусу, тем не менее становятся маркерами отрицательной оценки.

Согласно картине мира духовного стиха *гордость* также идет рука об руку с богатством, отсюда в нем и *гордливые власти* (Бессонов 6: 69, Рязанская губ.), и *гордость* богача. Однако эта *гордость*, так же как и богатство, тленны и сиюминутны: «Ах ты мой брателко, убогый Лазырь! / Нету у меня теперь ничего, / Злато моё, сребро земля побрала, / *Слава моя, гордось дамно минулась*» (Марков, № 301, Рус. Север), – не говоря уже о том, что она не имеет ценности перед лицом жизни вечной: «О злыи человече неразумныи… / где твое спесивство / где высокоумие / где твоя *гордость безумная*… / не все ли исчезе, не все ли погибоша…» (РРЛ: 262–263).

В духовном стихе *гордость* регулярно противопоставляется *смирению* и *кротости*: «*Покинем мы гордость*, возлюб[им] мы кротость, / Оставим м[ы]

[16] Эти стихи входят в 29-е зачало и читаются на литургии в среду 16-й недели по Пятидесятнице, а также в другое время.

inslav

скупость, возлюбим м[ы] нищих. / Накормим мы алчных, напоим мы жадных» (Казанцева: 97), которых так недостает человеку вольного мира.

Как и другие душевные пороки, *гордость* осуждается свыше, и никакие достоинства человека и его усилия не компенсируют этот грех: «Аще убо постится *горделивый*, или молитву аще творит, или аще целомудрствует и на страсти всякия добродетели творит – всуе труждается и посмеян бывает» (Казанцева: 25). И, наконец, *гордость* наказывается и в этой жизни, и в той:

> Поруган не будет Бог, / *Всем он сломит гордым рог*[17]. / О, горе... / Страшен Он, / Непостижим, / От Него не убежим (Казанцева: 149); Смолу и огнь пию / *За прегордую жизнь мою* (ДСРС: 219).

Характерное для духовного стиха понимание *гордости* как собственно *гордыни* приводит к развитию в рамках этого концепта таких значений, как самомнение и самонадеянность, неспособность к смирению и заносчивость, то есть однозначно отрицательных, связанных с одним из смертных грехов. Показательна в этом смысле типичная для контекстов духовных стихов пара душевных пороков, «родственных» *гордости*, – книжного *высокоумия* и обиходного *спесивства*.

* * *

Подытожим сказанное.

Концепт *гордый*, *гордость* известен в фольклорных жанрах всех трех восточнославянских традиций – в свадебной поэзии и похоронных причитаниях, лирических песнях и былинах, в легендах, паремиях, сказках, духовных стихах и в меньшей степени в других жанрах.

Частеречные и морфологические варианты слов рассматриваемого лексического гнезда с корнем *горд-*, которые встречаются в фольклоре, довольно разнообразны. С помощью этих слов в фольклоре могут обозначаться

– лица: рус. *гордёна*, *гордыня*, *гардирон*[18], *гордин*, укр. *гордун*, *гордяк*, рус. *гордый*, бел. *горды*, укр. *гордий*; укр. *гордовин(к/очк)а*, *гордевниця*, бел. *го(у)рдувайка*, *гордёха*;

– события и состояния: рус. *гордос(т)ь*, укр. *гордість*, бел. *гордасьць*, рус. *гордыня*, бел. *гардыня*; укр. *гордування*, *гордовинка*, *гордощі*[19];

---

[17] Ср. в пословице: укр. *Гордим Бог позбива рог* (Номис: 142). Скорее всего, эти паремии восходят к Псалтыри, ср.: «Аз же возрадуюся в вѣк, воспою Богу Иаковлю: и вся роги грѣшных сломлю, и вознесется рог праведнаго» (Пс 74: 11).

[18] См. в лирической песне: «Атец с матирью пра дочку гаварять: / – Разнищасная наша дочка раждина, / У такога *гардирона* ўлюбилась. / Красна діўка стала плакать, гарювать, / Узяла вёдры сама по ваду пашла, / Зачерпнула, наставила пад тару, / Сама скрылась пад шумячію ваду» (Добровольский 4: 432, Смоленская губ.; с пометой: *гардирон* – укоризненное прозвище: гордец).

[19] См.: «Піди ти, нене, пріч од мене, / Будуть, нене, гості в мене, / Пани та князі в жупанах злотоглавах, / Будуть пити й гуляти, / А ти, стара мати, будеш у порога стояти; / Що я не знатиму за свою *гордущу*, / Як тебе назвати уже, мати: / Назову я тебе наймичкою, або челядницею – / Гріх мені буде» (Чубинский 5: 847, сын о матери).

inslav

– признаки: рус. *гордый*, бел. *гарды*, укр. *горди*, рус., укр. *гордóй*, рус. *гордивый*, *гордкий*, *гордливый*, *горделивый*, *прогордёный*, *прегордый*, бел. *гордзенькі*, укр. *гордоватий*, рус. *гордастый*, бел., з.-рус. *го(у)рны*;

– действия: рус. *гордить(ся) на кого-то*, *кем-то*, *перед кем-то*; *загордеться*, *погордиться*, *возгордиться*, укр. *згордіти(ся)*, *гордувати*, *гордіти(ся)*, бел. *(по)гардаваць*, *гардзець*/*гардзеваць*, *гардзіцца*;

– признаки действия: рус. *гордо*, укр. *изгорда*, бел. *горда*.

С помощью слов этого лексического гнезда в восточнославянском фольклоре передается целый ряд значений, которые, будучи рассмотрены в целом, представляют собой своего рода аксиологическую оппозицию, на двух полюсах которой находятся значения, несущие противоположную оценку.

К положительному полюсу тяготеет такое значение человека «гордого», как ‘персонаж, наделенный высоким статусом в соответствии а) с его умениями / другими объективными достоинствами или б) с его ритуальным или социальным положением’ (свадебные песни, колядки, исторические песни, др.). Это значение раскрывается непосредственно в контексте или вычитывается из сопутствующих ему синонимов: *гречний*, *пишний*, *почестный*, *славный*[20]. Характерной чертой народнопоэтических контекстов, в которых появляется это значение, является отсутствие антонимов слова *гордый*. В целом можно сказать, что значение ‘статусный’ близко значениям ‘важный’, ‘достойный’, ‘заслуживающий уважения’, однако целиком к ним не сводимо. В отдельных регионах и диалектах у соответствующих лексем развивается значение ‘красивый’ (з.-рус., закарпат.).

Вместе с тем бóльшая часть фольклорных слов с корнем *горд-* тяготеет к противоположному полюсу. Эти слова передают широкий круг отрицательных значений, таких как ‘спесь’, ‘высокомерие’, ‘надменность’, ‘кичливость’ и т. п., подразумевающих стремление человека возвыситься над окружающими (вне зависимости от наличия или отсутствия оснований для этого), а также его неспособность смириться с объективным или субъективным равенством ему других людей или с их превосходством над ним. Среди синонимов, выступающих в паре с *гордым*, чаще других встречаются эпитеты *спесивый*, *ломливый*, *чванливый*, а также *пышный* (*пишни*, *пышны*), на сей раз в другом, отрицательном, значении[21], см. фольклорный неологизм *сердопишний* ‘надменный, тщеславный сердцем’ в следующем контексте: «Вийшов богатий сам за ворота, / За ним вибігла челядь *сердопишна*, *горда*…» (Головацкий 3: 267, Галиция, «Два Лазаря»); см. также глагольную синонимию: «Вам спасибо, милые голубушки, / Что пришли да *не поспесивилися*, / Что пришли да на мои вечерины, / Что пришли да *не погордилися*, / Да на мою-то да на свадебную вечеринушку» (ФНО: 112, Новгородская обл.). В рамках соответствующих

[20] См.: «Пишний, *гордий*, славний паничу, / Славний паничу, добрий Иване…» (Чубинский 3: 271).

[21] Укр. *пишний* 10. ‘напыщенный’ (СУМ 6: 374), ср. также: *пишатися* 4. ‘чувствуя свое превосходство, проявлять его в поведении; быть тщеславным’ (СУМ 6: 372).

inslav

контекстов широко представлены и антонимы: *гордому* противостоят *смиренный*, *кроткий*, *тихий*, *вожовитый*[22], а *гордости – ум-разум*.

В некоторых контекстах развиваются более частные значения *гордый*: 1) ‘сердитый’ (*гордить на кого-то* ‘сердиться на кого-то’), *гордому* здесь антонимичны *добрый, ласковый*; 2) ‘упрямый’[23] и нек. др. Среди оппозитов *гордости*, рассматриваемой в негативном ключе, особенно выделяется *честь* (преимущественно в былинах).

На «отрицательном» полюсе расположены еще два значения, о которых имеет смысл сказать отдельно. В украинских, белорусских и западнорусских говорах слова с корнем *горд-*, прежде всего глагол «гордиться» (как пренебрегать), регулярно передают значение пренебрежения: укр. *гордувати* ‘пренебрегать кем-то, презирать, вести себя высокомерно’, *гордування* ‘пренебрежение’, *згорда* ‘презрительно, пренебрежительно’, *погорджений* ‘презренный’; бел. *пагардзець* ‘возгордиться’; *пагардженне*, *пагарда* ‘пренебрежение из гордости’; з.-рус., с.-зап.-рус. *гордовать*, *гордувать* ‘вести себя заносчиво, пренебрегать, гнушаться кем-либо’ и т. д. Именно это значение является ключевым для украинской и белорусской народной лирической песни, а в русской встречается локально, лишь на западе.

Наконец, в легендах и духовных стихах, как уже говорилось, *гордость* – это фактически гордыня, это качество атрибутируется Люциферу (Сатане) и от него может «переходить» к другим существам, населяющим землю, в том числе к людям. В этом случае *гордость=гордыня* сближается с понятием *славы*, суетной и мнимой, что находит отражение в почти синонимичном употреблении этих слов-понятий в духовных стихах.

Вместе с тем фольклорные контексты далеко не всегда позволяют определить, сформулировать конкретное значение, которое тот или иной концепт обнаруживает в том или ином случае; фольклорные слова, репрезентирующие концепт, сохраняют широкий разброс значений и семантическую неопределенность.

Еще одной особенностью функционирования слов рассматриваемого лексического гнезда являются внутритекстовые аттракции, усиливающие поэтическую выразительность и эмоциональность фольклорного произведения, преимущественно песенного. Одна из них связана с ассоциацией *гордый – горе*: «Вы не гневайтесь-ка, подруженьки, / Что я вас-то не встретила… / Не за ленью-то, не за *гордостью* / За своим-то *горюшком* великиим; / Невзначай-то ко мне горюшко / прикатилося…» (Шейн 1900: 675, Владимирская губ.). Другая развивает символическую пару *гордый – горький*:

---

[22] См.: «…ты, сударыня, не будь *горда*, а будь вожовита, гордость, спесь под лавку спрячь, лень, потяготу в подполье кинь» (Ефименко 1: 95, Рус. Север, дружка к невесте), ср. рус. диал. *вожоватый* ‘вежливый; смирный; покорный’ (СРНГ 5: 11).

[23] См.: «Ище царь-от Семион да был упрямой-от, / Да *упрямой-от был да он гордóй* он сам. / Ище наш-от ведь руськой князь розретивелсэ, / Ище Грозной-от наш Иван Васильёвиць; / Брал-то царя Семиона он за жолты кудри… / У живого оци ясны взял повыкопал, / Он срубил-то буйну голову-ту с могуцих плець» (Марков: 241, «Взятие Казани»); бел. *Горды ды ўпарты – нічога не варты* (ПП 2, № 1242).

inslav

«Я ў твой садочак не пайду, / Я тваіх вішанек не люблю. / Твае вішанькі *горкія*, / Твая радзінка *гордая*, / Твая мамачка злосная» (Вяс. П. 2, № 744, Белоруссия).

И, наконец, последнее. Как уже не раз отмечалось, *гордый* и *гордость* тесно связаны с представлением о стремлении ввысь и движении вверх (как символическом, так и физическом), в то время как утрата *гордости*, как правило, имеет обратный вектор – будь то физическое падение, склонение, эмоциональное принижение, а также символическое падение, выраженное потерей власти, влияния, богатства и т. п. Такая картина просматривается в свадебной поэзии, легендах, былинах и др., но прежде всего опять-таки в народной лирике, где *гордый* и *гордость* ассоциируются с *горой*, *высотой*, *вознесением*, *величием* и иными соответствующими словами и понятиями:

> Зачорнѣлася чорна *горонька*, / Ой дай, Боже! / Выйшла з за ней чорна хмаронька… / Выйшов за ними *гордый* молодець… (Головацкий 2: 60, Галиция, колядка парню); Чи ти богатий, чи *гордоватий*, / Чи *високо* несешся; / А чи ти ж мене да вірненько любиш, / Чи ти з мене смієшся? (Чубинский 5: 196, Украина); Ой, адыдзіся, мая дочанька, ад мяне, / Бо я на цябе *вялікі, горды* гнеў маю, / Што папрасіла пышных такіх сталяроў, / Ой, збудавалі цёмную хатку без вакон, / Што не засвеце ясны месячык і сонца, / Што не закукуе шэра зязюля ў ваконца (Вяс. П. 3: 239, Белоруссия); О, человече, что еси *гордишися*, / Что *превозносишися*, / И почто *величаешися*! / Не уповай на красоту свою телесную. / Красота бо твоя суетна есть, / Яко цвет отцветает. / И гробу предаешися… (Казанцева: 53) и т. д.

Семантическая связь *высокого* и *гордого* особенно заметна в диалектах – в целом ряде синонимов *гордого* и других слов этого лексического гнезда с корнем *выс-*/*выш-*: рус. твер. *высёха* ‘гордячка; надменная, надутая женщина или девушка’; свердл. *выситься* ‘кичиться, ставить себя выше других; гордиться’; *высокосить* ‘быть заносчивым, смотреть на других свысока’: *Гордяги, сами себя высокосят*; смолен. *высота* ‘гордость’ (СРНГ 6: 19, 26); смолен. *повысочёть* ‘стать гордым; зазнаться’ (СРНГ 27: 279), ср. рус. простореч. *нос задрать* и др.

Источники и литература

Агапкина 2015 – *Агапкина Т.А.* Слава в восточнославянском фольклоре // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 109–166.

Агапкина 2018 – *Агапкина Т.А.* Сердце в восточнославянском фольклоре // Образ человека в языке и культуре / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 21–63.

Агапкина 2020 – *Агапкина Т.А. Благоверная царица хитра была мудра*: об одной синонимической паре в русском фольклоре // Studia litterarum. 2020. № 2. С. 336–389.

Агапкина 2021 – *Агапкина Т.А.* Воля в восточнославянском фольклоре // Studia litterarum. 2021. № 3. С. 258–281.

Аникин – *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. М., 2007–. Вып. 1–.

Антонов 2015 – *Антонов Д.И.* «Когда и откуду и како быша ангелы» и откуда взялись бесы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2015. Вып. 4. С. 9–18.

Антонов, Майзульс 2013 – *Антонов Д.И., Майзульс М.В.* Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013.

inslav

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Бессонов 1–6 – Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861–1864. Вып. 1–6.

Вендина 2020 – *Вендина Т.И.* Антропология диалектного слова. М.; СПб., 2020.

Вяс. П. 1–6 – Вяселле. Песні: в 6 кн. / склад. Л.А. Малаш. Мінск, 1980–1988. Кн. 1–6.

Гильфердинг 1–3 – Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом / отв. ред. А.М. Астахова. Изд. 4. М.; Л., 1949–1951. Т. 1–3.

Гнатюк – Галицько-руські народні легенди / зібр. В. Гнатюк. Т. 1–2 // Етнографічний збірник. 1902. Т. 12–13.

Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Угроруські духовні вірші. Львів, 1902.

Головацкий 1–4 – Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф. Головацким. М., 1878. Ч. 1–4.

Григорьев – Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: в 3 т. / под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002–2003.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре. М., 2012.

Даль Пословицы – *Даль В.* Пословицы и поговорки русского народа. СПб., 1997.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. 1–4.

Дзендзелівський – *Дзендзелівський Й.О.* Українсько-західнослов'янські лексичні паралелі. Київ, 1969.

Добровольский 1–4 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891–1893. Ч. 1–4.

Довнар-Запольский – *Довнар-Запольский М.В.* Песни пинчуков. Киев, 1895. (Белорусское Полесье. Сборник этнографических материалов. 1895. Вып. 1.)

Драгоманов 1876 – Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. Киев, 1876.

ДСРС – Духовные стихи Русского Севера / сост. В.П. Кузнецова; сост. нот. прил. Г.В. Лобкова, М.Н. Шейченко. Петрозаводск, 2015.

Ефименко 1 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1877.

Ігри – Ігри та пісні / уклад. О.І. Дей. Київ, 1963.

Казанцева – Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия: По материалам Кемеровского территориального собрания ГПНТБ СО РАН / сост. Т.Г. Казанцева. Новосибирск, 2014.

Киреевский 1–2 – Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911–1929. Вып. 1–2.

Климчук – *Климчук Ф.Д.* Традиционная свадьба полесского села Симоновичи. Канун свадьбы // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983. С. 262–279.

Корогодина 2006 – *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследование и тексты. СПб., 2006.

Крашенинникова 2021 – Русские свадебные приговоры в архивных коллекциях XIX – первой трети XX в. / сост., вступ. ст., подготовка текстов, коммент. Ю.А. Крашенинниковой. М., 2021.

Лесюк 2008 – *Лесюк М.* Мовний світ сучасного галицького села (Ковалівка Коломийського району). Івано-Франківськ, 2008.

Литвинова 2006 – *Литвинова Л.В.* Гордость // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 108–112.

inslav

ЛП – Легенды і паданні. Мінск, 1983.

Марков – Беломорские былины, записанные А. Марковым / с предисл. В.Ф. Миллера. М., 1901.

Мишанич – Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. / упор. В.С. Мишанич. Київ, 1976.

Никитина 1995 – *Никитина С.Е.* Шкалы ценностей в русском духовном стихе // Folklor – Sacrum – Religia / pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995. S. 145–156.

Никитина 2000 – *Никитина С.Е.* Лингвистика фольклорного социума // Язык о языке / под общ. ред. Н.Д. Арутюновой. М., 2000. С. 558–596.

Номис – Українські приказки, прислів'я, і таке інше: зб. О.В. Марковича та ін. / уклав М. Номис; упоряд., прим., вступ. ст. М.М. Пазяк. Київ, 1993.

Носович – *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870. Вып. 1–2.

НТКПО 1, 2 – Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиц. материалов: в 2 т. / Валевская Е.А., Королькова И.В.; Лобкова Г.В.; Мехнецов А.М.; Мехнецова К.А. Псков, 2002. Т. 1–2.

Обр. поэзия – Обрядовая поэзия Пинежья / под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980.

Озаровская – *Озаровская О.Э.* Пятиречие / вступ. ст. Т.А. Новичковой. СПб., 2000.

Онишкевич 1–2 – *Онишкевич М.Й.* Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 1, 2.

ПБЗК – Паэзія беларускага земляробчага календара / уклад. А.С. Ліса. Мінск, 1992.

ПВЛ – Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г. СПб., 1996.

Петрухин 2013 – *Петрухин В.Я.* Происхождение зла в древнерусской традиции: когда демоны попадали на землю? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. М., 2013. Вып. 2. С. 35–44.

ПП 1, 2 – Прыказкі і прымаўкі ў дзвюх кнігах / рэд. А.С. Фядосік. Мінск, 1976. Т. 1–2.

ППГ – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэд. А.С. Фядосік і інш. Мінск, 1986.

Радченко – *Радченко З.* Гомельские народные песни // Записки Имп. Рус. географич. о-ва по отд-нию этнографии. СПб., 1888. Т. 13. Вып. 2.

РРЛ – Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII вв. / сост. Л.А. Петрова, Н.С. Серегина. Л., 1988.

РС 1–2 – Русская свадьба / сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. М., 2000. Т. 1, 2.

Русские крестьяне 1, 2/1, 5/2 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004; Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб., 2006; Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007.

Рыбников 1–3 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1909–1910. Т. 1–3.

Свєнціцький – *Свєнціцький І.* Похоронні голосіння // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера / под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

СКД – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е доп. изд. / подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.

Словарь библейских образов – Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III. СПб., 2008.

Сосенко, Шевчук 2012 – *Сосенко П., Шевчук Т.* Космогонійні виміри дитинства // Міфологія і фольклор. 2012. № 2–3. С. 25–47.

СОФС – Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть / сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонова, Л.Е. Фетисова. Новосибирск, 2002.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин (вып. 1–22); Ф.П. Сороколетов (вып. 23–42); С.А. Мызников (вып. 43–). М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

inslav

СУМ 1–11 – Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

ТС 1–5 – Тураўскі слоўнік / склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.

ФНО – Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / сост. О.С. Бердяева. М., 2005.

Франко – Галицько-руські народнї приповідки / зібрав І. Франко // Етноґрафічний збірник. 1901. Т. 10; 1905. Т. 16; 1907. Т. 23; 1908. Т. 24; 1909. Т. 27; 1910. Т. 28.

Хроленко 1992 – *Хроленко А.Т.* Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992.

ЦБ 1 – Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. Т. 5: Цэнтральная Беларусь: у 2 кн. Кн. 1 / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2010.

Чубинский 1/2, 3, 4, 5 – Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Русским географическим обществом: Юго-зап. отдел: Материалы и исслед., собр. д. чл. П.П. Чубинским. СПб.: [Б.и.], 1872–1977. Т. 1–7.

Шайжин 1908 – *Шайжин Н.* Семейный и общественный быт населения Олонецкого края по данным местного фольклора // Олонецкие губ. вед. Ч. неофиц. 1908. № 25. С. 2.

Шейн 1898, 1900 – *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. 1900. Вып. 2.

Шейн 1874 – *Шейн П.В.* Белорусские песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.

Шухевич – *Шухевич В.* Гуцульщина // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Львів, 1899. Т. 3 (Ч. 1); 1901. Т. 4 (Ч. 2); 1902. Т. 5 (Ч. 3); 1904. Т. 7 (Ч. 4).

ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / ред. Г.А. Цыхун. Мінск, 1978–. Т. 1–.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева, Ж.Ж. Варбот. М., 1974–. Вып. 1–.

Юрлинский край – Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX–XX вв. Материалы и исследования / Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Пермь, 2003.

inslav

Екатерина Анастасова
(Институт этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем БАН, София)

Магия и святость (св. Иоанн Кассиан Римский и его современные метаморфозы). Еще раз о Касьяне*

Введение

Иоанн Кассиан Римлянин – один из интереснейших святых в современном христианстве и особенно в Православии. Если христианские характеристики святого известны скорее (немногим) специалистам, то в народных представлениях авторитетный исторический святой парадоксальным образом превращается в персонажа с демоническими характеристиками. Эти представления распространены в восточнославянском ареале и не популярны в традиционной[1] народной культуре южных славян. В Болгарии засвидетельствован и относительно популярен один из вариантов сказки о Кассиане и Николе (Маринов 1994 (1914): 705[2]), а сербы если и слышали о Касьяне, то именно как о христианском писателе[3].

Интерес к Иоанну Кассиану связан как с христианской (теологической) стороной его личности (житие и творчество), так и с мифологическими

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.2

* Статья подготовлена в рамках проекта «Традиции и съвременност в празничната система на България и Румъния», Институт этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем, Болгарская академия наук – Институт этнографии и фольклора «Константин Браилою», Румынская академия, 2023–2024 гг.

1 В современной массовой культуре, в которой различные медиа (радио, телевидение, пресса, Интернет-порталы) уделяют значительное внимание религиозным и народным традициям, церковные и народные представления о св. Кассиане связаны с 29 февраля. Тем не менее это не превращает его в популярного святого.

2 Интересно отметить, что запись сделана в с. Росен, Търновско, бабы Вербы, «черковната бабичка» (церковная старушка, старушка при церкви, ключница) в связи с днем св. Николая Мирликийского (6 декабря). В сказке говорится, что св. Кассиан был богачом (*чорбаджия*), он попросил Бога отмечать его праздник не раз в четыре года, а чаще, как у св. Николая, которого празднуют два раза в год. Господь приказал позвать св. Николая, который в это время спасал корабль, потерпевший крушение в бурю. Святой спас терпящих бедствие, но опоздал на встречу и пришел мокрым и грязным. Господь сказал: «Ты видишь, как намок св. Никола? Эта мокрота и эта борьба с ветрами и бурями, чтобы спасать корабли и людей, создали ему праздники, жертвоприношения, песни и празденства, а не я. Пока ты сидишь на матрасах и диванах, в лисьей шубе и с трубкой в руках, тебе и этого праздника много. Св. Кассиан ушел посрамленным, а св. Никола опять полетел к морю, где его ждала новая борьба с морской вилой и ее вихрями» (Маринов 1994: 705).

3 Попытка получить информацию о Кассиане в Сербии (2021) на научной конференции, где собрались этнологи и фольклористы бывшей Югославии, равно как и консультации с коллегами по почте показали, что Кассиан практически неизвестен (без специальных справок) ни в каноническом плане, ни в народной традиции.

inslav

(демонологическими) представлениями. Святой представлен и в национальных христианских историях. Особое место он занимает в Румынии, благодаря своему (гипотетическому) происхождению из Малой Скифии (см. ниже) и его роли в формировании национальной православной истории и духовности страны. Не остается неизменной и мифологическая линия в образе святого – она эволюционирует в контексте современных тенденций нового «околдовывания» мира (по М. Веберу) в восточнославянской культуре. Обе тенденции, как нам кажется, отражают процессы и нюансы, характерные для современного (пост)национализма.

Настоящая статья основывается на опубликованных данных, материалах Интернета и полевых записях автора в Румынии (2022 г.).

Святой Иоанн Кассиан Римлянин

Св. Иоанн Кассиан Римский (лат. Ioannes Cassianus, Ioannus Massiliensis, (360/5 гг., Малая Скифия (Добруджа)?/Рим? – 435?, Массилия/Марсель), монах, богослов, теоретик монашеской жизни, один из фундаментальных христианских теологов и писателей, автор ряда книг. Он считается отцом полупелагианства, или синергии (учение о свободе воли человека и предопределении – божественной благодати, полемизирующее с учениями Пелагия и Блаженного Августина). В его творчестве особенно значимы следующие сочинения: «О правилах общежительных монастырей» (лат. De coenobiorum institutis), 24 собеседования с египетскими монахами (Collationes), 7 книг «О воплощении Господа, против Нестора» и др. Сочинения святого переведены на многие языки мира – как в древности (на греческий и грузинский), так и в наши дни; благодаря этим переводам его работы вошли в православную полемику.

Согласно его житию, Иоанн Кассиан принял монашество в Вифлееме, Палестине. Он изучал жизнь монахов в Египте, где прожил около 10 лет, после чего был посвящен в диаконы Иоанном Златоустом в Константинополе (ок. 400 г.). В 405 г. Константинопольская церковь отправляет его в Рим для защиты Иоанна Златоуста. Поселившись в Марселе, он основывает два монастыря (мужской и женский – мужской монастырь св. Виктора существует и поныне), согласно модели монашества, существовавшей в Египте (Жития 1974, 121–122).

Сочинения и позиции св. Кассиана оказали сильное влияние на «отца европейского монашества» св. Бенедикта из Нурсии. (Св. Бенедикт – один из реформаторов западного христианства, внесший серьезный вклад в доктрину общения и служения Богу. В 1964 г. папа Иоанн-Павел II провозгласил Св. Бенедикта – вместе со свв. Кириллом и Мефодием – Покровителем/Патроном Европы.)

Католическая церковь, согласно Римской мартирологии, отмечает память святого 23 июля, а Православная церковь – 29 февраля, т. е. раз в четыре года (в невисокосные годы день святого отмечается 28 февраля).

Жизнь и творчество святого до сих пор служат объектом изучения – его сочинения продолжают переводиться, проводятся научные конференции, защищаются диссертации (см., например, Иларион, Зайцев, Тудорие 2017; Casiday 2007; Cashmore 2014 и др.).

inslav

Св. Иоанн Кассиан в Румынии

В Добрудже есть одно еще скрытое сокровище, но в этом году мы его покажем.
В прошлом у Добруджи было величие, подобное Риму, Афинам и Константинополю.
Мы возвысим престиж Добруджи, раскрывая все ее неизвестные древние ценности.
Архиепископ Теодосий Томи (Констанцы) (Синев 2015)

Преп. Иоанн Кассиан занимает особое место в Румынской православной церкви, благодаря его предполагаемому рождению в Малой Скифии, сегодняшней Добрудже. Это место рождения не является общепризнанным, болгарские источники, важные в контексте этой работы, указывают местом рождения Рим. Рим называется и во многих других источниках, о чем говорит и эпитет Иоанна Кассиана «Римский», утвердившийся за святым. Историография Румынии связывает римскую провинцию Дакия (территория современной страны) с началом христианства в Римской империи I–III в. н.э., отмечая некоторое «затухание» религиозности (из-за скудности источников) и ее возрождение в X в. Некоторые источники, как и иерархи Румынской православной церкви, указывают на апостольское происхождение румынского христианства:

> Исследования последних лет доказали не только существование христианства в Добрудже и в землях к северу от Дуная в IV–V вв. (раннехристианский храм в Слевен-Олте и христианская базилика в Сучедаве), но и активное участие местной церкви во Вселенских соборах (Теофил Готский в Никее 325 г.), в поместных соборах (Сардикийский, 343 г.), как и в богословских спорах того времени. В IV в. в романизированной Дакийской церкви появляются иерархи (епископы Томи), богословы и церковные писатели, чьи достоинства и авторитет признавались отцами Восточной и Западной церкви, как Иоанн Златоуст, св. Василий Великий, который в Дакийском регионе является и прямым свидетелем истории христианской веры.
>
> Известны также участия скифских монахов-миссионеров в христологических спорах, которые стали причиной созыва Пятого вселенского собора (Константинополь, 553 г.), календарные исчисления Дионисия Младшего, перевод Библии на готский язык, сделанный (В)Уфиллой, и, прежде всего, *роль св. Иоанна Кассиана в отношениях между главными центрами христианства на Западе и на Востоке. Св. Иоанн Кассиан родился в 365 г., в семье, которая жила вблизи устья Дуная, в Добрудже. Позже он стал монахом, жил в Вифлееме и в Египте. Он диакон при Иоанне Златоусте в Константинополе и священник в Антиохии или в Риме. В 416 г. он приходит в Марсилию (Франция), где основывает известный монастырь и где умирает (блаженно скончался) в 435 г. Благодаря его трудам «О правилах общежительных монастырей», «Беседы скифских отцов», «О воплощении Христовом» св. Иоанн Кассиан может быть назван родоначальником древнего румынского богословия* (курсив мой. – *Е.А.*) (Бриа 2017).

Эти заявления, однако, несмотря на очень теплые отношения между Болгарской и Румынской православной церковью, вызывают несогласие болгарского редактора перевода (в примечаниях к тексту):

inslav

«Этот тезис отражает отправную точку современной румынской историографии по отношению к древней церковной истории в сегодняшних румынских землях. Надо отметить, что с 7 в., когда Аспарух приходит на Балканы[4], Северная Добруджа становится *болгарской территорией, населенной исключительно болгарами* (курсив здесь и далее мой. – *Е.А.*). Эта территория передана Румынии только в конце 19 в. по Берлинскому договору, что становится основной проблемой двусторонних отношений на долгое время. Это не связано напрямую с темой статьи, но требует уточнения, из-за принявшего официальный характер тезиса румынских историков о некоей Румынии до Румынии и "о начале румынского богословия" в 4 в. В силу этой логики *мы имеем гораздо больше оснований считать св. Иоанна Кассиана одним из предтеч "болгарского богословия", которое в 9 в. уже является фактом и которое является матерью богословия всех славянских поместных церквей*» (Каравълчев 2017).

Надо отметить, что и дальнейшие комментарии болгарского редактора румынского текста имеют уточняющий характер в этом же плане – по его мнению (и болгарской историографии в целом), описанные румынские личности и события связаны с Болгарией (св. Никодим Тисманийский – болгарин, легенда о мастере Маноле является болгарской, оспаривается даже романское происхождение румын – см. Бриа 2017, сноски 1–6). В связи с этим надо отметить, что в румынской православной (и церковной) среде не подчеркивается (но и не отрицается) роль славянской (в болгарской интерпретации – болгарской) письменности и литургической культуры, которая сыграла в румынском христианстве значительную роль.

Несмотря на это сдержанное возражение, важно отметить, что в культуре местного румынского населения св. Кассиан, который вместе с Андреем Первозванным считается основоположником румынского христианства, практически неизвестен, так же как и в Болгарии, которая тоже имеет, как оказывается, свои претязания на святого. Конечно, о нем знают специалисты, в синодальной среде; в Бухаресте существует церковь Св. Кассиана и св. Василия (в одном из «спальных районов», 4 сектор), но: «Св. Кассиану не молятся»[5]. Эта ситуация свидетельствует об отсутствии у святого *религиозного профиля, близкого верующим* (связанного с помощью в невзгодах и трудных ситуациях), и определяет его скорее как секулярного, «церковнообразующего» святого (ср. с Кириллом и Мефодием в Болгарии, которые являются «государствообразующими» святыми, ср.: Анастасова 2015: 144–179), несмотря на его место в историографии и начавшееся несколько лет назад издание полного собрания сочинений Иоанна Кассиана на румынском языке.

Несколько иная ситуация в Северной Добрудже, в селе Касиан (Casicea, бывшее Seramet), где существуют «пещера Кассиана» и монастырь Преп. Иоанна

[4] Хан Аспарух, считается основателем Болгарского государства (681 г.).

[5] Мируна-Мариа Ифтене, ок. 25 лет, аспирант, библиотекарь Св. Синода РПЦ, устное сообщение: 19.5.2022 г., Бухарест.

inslav

Кассиана. Там же находится и пещера и монастырь Св. Андрея, а поблизости – Св. Филиппа, русские старообрядческие селения и монастыри. Эти места, по словам местных жителей, считаются «колыбелью румынского православия». Как свидетельство достоверности происхождения Кассиана приводится, во-первых, наличие руин амфитеатра, что породило гипотезу о существовании в античные времена (фракийского, по одной из версий) храма Зевса Казиоса. Во-вторых, в пещере находятся наскальные надписи на греческом языке, которые связываются с Кассианом. Как пещера (труднодоступная), так и монастырь являются объектами, привлекающими не только румынских, но и болгарских, молдавских, русских и др. туристов (интересующихся скорее археологией), но также и православных паломников.

* * *

Из всего сказанного можно сделать некоторые выводы:

– исторический Кассиан приобретает новую популярность в религиозной румынской историографии, превращаясь в одну из центральных фигур «румынских» святых в эмансипирующейся церковной истории страны;
– отсутствие у Кассиана присущих святым чудес, магических сил – исцеления, помощи и пр. – определяет его место среди «светских святых», которые не пользуются всенародной популярностью. В этом смысле важна характерная для традиционной культуры оппозиция «Кассиан – Николай *Чудотворец*».

Процессы «национализации» святых связаны с развитием национальных государств и церквей. Они особенно активизируются в периоды геополитических трансформаций. С одной стороны, это способствует созданию новых черт в интерпретации религиозной истории в период пост-атеизма, а с другой – порождает новые национальные (националистические) тенденции, порождающие новые противоречия.

В этом смысле интересно обратиться с «демоническому» Кассиану, чей образ более чем «чудесен», и проследить его современное развитие.

Касьян и ведьмы

Народным представлениям восточных славян о Кассиане посвящена значительная литература. Интерпретации персонажа связаны с поисками его генезиса в индоевропейских, индоиранских, кавказских, славяно-балтийских, кельто-славяно-балто-иранских культурах (в контексте его параллелей с Вием и др. божествами и демонами, см. Гура 2012), а также с его трактовкой как воплощения календарного переломного времени (Агапкина 2002: 41–42, 71). В основе народных представлений о Касьяне лежит народная этимология самого имени – Касьян / косой (*перекошенный*, *косоглазый*, *пьяный*, *куцый*, *черт* и пр.), которая (в комплексе с рядом других факторов – народной фразеологией, легендарными и сказочными нарративами, параллелями с другими мифологическими персонажами и пр.) определяет его демонологические характеристики, детерминируя

inslav

связь с потусторонним миром, с одной стороны, и с мифологическими и аксиологическими представлениями об «опасном» времени, с другой (СДЭС 2/1999: 475–476; Толстой 1995: 185–204; Толстая 2000: 14–20; Ясинская 2014: 47–57)[6].

Как и в случае с Иоанном Кассианом, здесь нас будут интересовать современные интерпретации Касьяна, его место в современной культуре. Достаточно беглого поиска в социальных сетях, чтобы установить, что демонологические мифологические характеристики занимают в представлениях о Касьяне значительное место. Особенно любопытна его роль в современном дискурсе о магическом и магии, а именно, его связь с современными ведьмами.

Много информации о Касьяне и ведьмах можно найти на сайте «Самопознание и магия[7] (ритуалы, практики, обучение магии, рунические ставы)»; там можно многое узнать о магических направлениях и соборном колдовстве (!), так же как и о специальном «ритуале порчи», связанном со святым. Сайт предлагает множество услуг: мастер-классы, вебинары по проблемам знахарства, белой магии и общению с темными силами, гаданиям, различным магическим направлениям, основам магии рун, порчи, рассоски и пр. Сайт отлично оформлен, но анонимен, если не считать интересно звучащих имен авторов и лекторов (Дмитрий Архиватор, Vestalka, Lakii), аббревиатуры sammag.org и часовой зоны. Сайт расположен на бесплатной платформе hpBB Limited (Free and Open Source Forum Software), которая создана в 2000 г., зарегистрирован в Лондоне и работает на 54 языках (https://ru.wikipedia.org/wiki/PhpBB). Очевидно, что подобная деятельность осуществляется образованными людьми, разбирающимися в современных коммуникациях. Об отличном образовании говорит и статья о Кассиане (встречается и на других форумах, в рубрике «Соборное», «На касьянов глаз» – портал «Мир мистики»).

Текст о Касьяне на сайте начинается «с истории и этнографии» и иконы святого, в нем очень последовательно собраны данные из научных публикаций, связанных с Касьяном очевидно (обильно использованы работы Т.А. Агапкиной, А.В. Гуры, М.В. Ясинской и пр.). Наиболее интересен «ритуал порчи» и рекомендуемые способы общения с Касьяном, которые должны дать ведьме «дурной глаз»:

> В Касьянов день ведьмы в церкви совершают различные серьезные и более элементарные обряды. Нижеуказанный обряд предлагался молодым ведьмам в начале обучения, для того чтобы между обучением и проведением серьезных обрядов – они портили людей (по-мелкому или по-крупному), чем занимали работой бесов, которых постепенно передавали им их наставницы. Готовятся к обряду загодя. Обычно за 7 дней до обряда (т. е. 22 февраля) ведьмы отправляются в две разные церкви, в одной из которых они заказывают Сорокоуст

[6] По вопросам, связанным с происхождением и характеристиками «демонического», как и представлениями об «опасном времени», существует огромная литература, которая указана в большинстве своем в приведенных трудах.

[7] См. и портал «Мир мистики» и множество каналов в Ютубе, Телеграме, Фейсбуке и пр.

inslav

за упокой Касьяна (не упоминая, что речь о Кассиане Римлянине), в другой Сорокоуст за здравие Касьяна (также не упоминая, что речь идет о Кассиане Римлянине). Заказывая службы, ведьма ставила по одной свече Кассиану – в церкви, где заказала «за упокой», на Канун, в церкви, где заказала «за здравие», на подсвечник возле иконы Кассиана (обычно висит возле выхода). При этом, если икона Кассиана в храме не представлена, ведьма ставила свечу изображению Архангела Гавриила во здравие Кассиана. 29 февраля ведьма приходит в церковь, ту, где заказывала «за здравие» Кассиану, перед началом литургии. Покупаются две большие свечи – одну зажигают и ставят на подсвечник возле иконы Кассиана Римлянина, которому в этот день будет посвящена основная часть службы, другую держат в руке во время службы зажженной (впоследствии Касьянову свечу забирают с собой для других нужд). Заговор читается в день святого Кассиана 7 раз: один раз на перекрестке, одна из дорог которого ведет в храм (ведьма крутится 3 раза против часовой стрелки и читает заговор); один раз перед входом в церковь (ведьма становится перед входом в церковь, читает шепотом заговор); один раз ставя свечу перед иконой Кассиана; один раз во время поминания усопших; один раз за здравие живых; один раз во время службы пред иконой Касьяна; и один раз перед принятием причастия (если священник позволяет целовать икону Кассиана перед причастием – ведьма не преминет этим воспользоваться). Если для прихожан – это тело и кровь Христа, то для ведьмы это тело и кровь Кассиана. После каждого прочтения заговора ведьма кланяется и запечатывает на себе заговор крестным знамением (т. е. крестится).

Заговор:
Христос на кресте висел, на солдат глядел, бесов узрел
бесов во плоти смоковницей поминал, гробом проклинал
бес Касьян под крестом стоял, кровь Христову собирал
Кровь на главу Касьяна попала, око Касьяна лихим стало
Касьян по свету стал гулять, на свой лад все ломать
На смоковницу глянет, смоковница завянет
На кого посмотрит, того смертию укосит
Как Касьян святым стал, в рай попал, око лихое во миру оставлял
Попы Касьяново око сохранили, во икону затворили
Касьян во мир нисходит, ко иконе приходит
Икону обернет, лихое око заберет
Ходит с лихим оком по миру и мается, люду оставить пытается
Люд святого Касьяна боится, за что Касьян на люд гневится
Раба (имя рек) в церковь пришла, Касьянова ока затвор нашла,
Святому Касьяну во ноги поклонилась, для дела лихого Касьяну помолилась:
«Святой Касьян ко иконе сойди, икону обороти, око свое найди
да меня Рабу (имя рек) своим лихим оком на срок надели
Одолжи святой Касьян мне Рабе (имя рек) свою изводну благодать,
Чтобы мне Рабе (имя рек) бесам работу урочну давать
Мне Рабе (имя рек) за тебя святой Касьян во миру маятой страдать
Люд изводить, уроками благословлять, живое во тлен обращать»

inslav

Святой Касьян икону отворил, лихое око во естество оборотил
Тем естеством Рабе (имя рек) святого Касьяна принимать
А святому Касьяну у Рабы (имя рек) лихое око на срок оставлять
Как мне Рабе (имя рек) во естетстве Касьяна церковь покидать
Так моему Рабы (имя рек) оку благостным до Касьянова сроку не бывать
Присно еси, как присна воля Святого Касьяна на мени Рабе (имя рек). Аминь.

Если на иконе Кассиана есть мощевик с частицами мощей от костей святого Кассиана Римлянина, то, целуя икону, ведьма не преминет шепнуть – «От мощей в тело, для лихого дела. Аминь». Уходила ведьма из церкви не оглядываясь и не крестясь (https://www.sammag.org/viewtopic.php?t=471).

Приведенный текст демонстрирует академические знания о культе святого, о фольклоре (заговор-молитва) и сопутствующих ему ритуальных действиях. С другой стороны, заговоры против сглаза[8], относимые к Касьяну[9], здесь направлены на приобретение «колдовской силы» и «дурного глаза», которое, кроме всего прочего, осуществляется в церкви. Связь между колдуньями, ведьмами, гадалками и церковью не является чем-то необычным, но, как правило, она связана с просьбой о прощении грехов (за занятия магией).

Очевидно, что приведенный отрывок (как и все содержание сайта) являются типичным примером неоязыческих практик и представлений, связанных не столько с языческой, сколько с магической, притом христианской, картиной мира, которая находит воплощение в представлениях о необычном святом Касьяне. Но в отличие от неоязычества, тесно связанного с национализмом и стремлением доказать уникальность и древность нации (т. наз. этнические религии), неомагизм пользуется средствами народной культуры и персонажами мировых религий, в данном случае христианства. В отличие от неоязычества, магизм опирается не на исторические и лингвистические реконструкции, а на фольклор и этнографию традиционной культуры. Неомагизм, как и неоязычество и другие новые религиозные движения, требует, конечно, специального исследования.

Здесь важнее отметить поливалентность образа Кассиана / Касьяна, который не теряет своей актуальности в современном балкано-славянснком контексте. Как канонический святой, так и демон в народной традиции очевидно обладают значительным потенциалом для развития и трансформации образа в различных стратах современной культуры – как национально-религиозной, так и неомагической.

---

[8] В Интернете можно найти множестнво примеров подобных заговоров-молитв – см., например, https://www.youtube.com/hashtag/молитваотсглаза

[9] Об актуальности подобного заговора в современной Украине мне сообщила коллега профессор Светлана Коч (Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова), которой я очень благодарна за эту информацию.

inslav

Источники и литература

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. М., 2002.

Анастасова 2015 – *Анастасова Е.* Кирили и Методий в Украйна – от Хазарската мисия до новите политически реалности // Празникът на Кирил и Методий – пространства на Духа / съст. и ред. Е. Анастасова, Г. Лозанова, Ст. Станоев. София, 2015. С. 144–179.

Бриа 2017 – *Бриа Й.*, свещеник. Румънското православно богословие // ДВЕРИ на православието, 16 януари 2017 (см. https://dveri.bg/wfr3k, доступ 15.9.2022) [Отрывок из книги: *Bria I.* Dictionar de Teologia Orthodoxa A–Z. EIBMBOR. 1994. P. 384–400, перевод на болгарский язык – Явор Иванов.]

Гура 2012 – *Гура А.В.* Еще о некоторых параллелях к гоголевскому Вию // Н.В. Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения: Сб. статей по материалам Междунар. науч. конф., Москва. 30 марта – 1 апреля 2012 г. / под общ. ред. В.П. Викуловой. Новосибирск, 2012. С. 133–142.

Жития 1974 – Жития на светиите / под ред. на Партений, епископ Левкийски и архимандрит д-р Атанасий (Бончев). София, 1974.

Преподобный Иоанн Кассиан 2017 – *Митрополит Иларион (Алфеев), Зайцев Д.В., Ионут Александре Тудорие.* Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция Востока и Запада. (Материалы Третьей международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (Москва, 19–21 ноября 2015 года) / под общ. ред. митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2017.

Каравълчев 2017 – *Каравълчев В.* [редакторские примечания] в кн.: Бриа 2017.

Маринов 1994 (1914, 1981) – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи / съст. и ред. М. Василева. София, 1994.

СДЭС – Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.

Синев 2015 – *Синев К.*, свещеник. Български свещеници взеха участие в празника на св. Харалампий в Констанца // ДВЕРИ на православието, 15 фенруари 2015 (см. https://dveri.bg/uduxh, доступ 25.10.2022).

Толстая 2000 – *Толстая С.М.* 2000. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение. 2000. № 6. С. 14–20.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 185–204.

Ясинская 2014 – *Ясинская М.В.* Глаза и зрение в языке и традиционной культуре славян // Славяноведение. 2014. № 6. С. 47–57.

Cashmore 2014 – *Cashmore S.J.M.* The Value of the Spirituality of John Cassian (c365-435) for Contemporary Christian Communities [submitted in accordance with the requirements for the degree of MASTER OF THEOLOGY in the subject CHRISTIAN SPIRITUALITY at the UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA Supervisor: Professor C.E.T. Kourie June 2014]. Pretoria, 2014.

Casiday 2017 – *Casiday A.M.C.* Tradition and Theology in St John Cassian. Oxford Early Christian Studies, 2007.

inslav

Florentina Badalanova Geller
(Royal Anthropological Institute, London / Institut d'études avancées, Paris)

Explorations into Slavonic Parabiblical Ontologies (Preliminary Notes)

1. The canonical discourse within the perspective of exegetical tradition of *Slavia Orthodoxa*

While assessing the canonical Scriptural renditions of the theme of the origins of mankind through the prism of Biblical anthropology, we face a fascinating conundrum. Surprisingly, it appears that the *Book of Genesis* exhibits not only one, but two parallel, self-sufficient and entirely unrelated narratives about the etiology of human nature. They unfold in the first two chapters separately, as independent sequels with autonomous scenario.

The first one is presented within the general cosmogonic template of the Hexameral storyline (as outlined in *Gn* 1) and marks its ultimate climax. According to this model, the Creation of the Universe [**мирьскоѥ сътвор҃ениѥ / съзьданиѥ**][1], which is accomplished within the first primordial week, commences with the fashioning of heavens, alongside the moulding of the formless and empty earth [**въ началѣ сътвори б҃ъ нб҃о и землю**][2]. The texture of this palaeo-cosmic *materia prima* was imagined in conjunction with that of the "primordial waters", above which was hovering the Spirit of God [**дх҃ъ бж҃ии носашеⷣ над водами**], whose ultimate power was exercised by the divine agency of His Speech. In fact, in the *Book of Genesis* the Creator[3] is portrayed first and

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.3

1 For the purposes of the discussion, in the current publication I shall refer to short excerpts from the *Hexaemeron* theological treatise compiled by John the Exarch [**Їѡаннъ Ѳ҃аρхъ**] (c. 860 – c. 930), one of the most prolific literati of the Preslav Literary School. The compilation offers the earliest Old Bulgarian / Old Church Slavonic edition of translated fragments from the *Homiliae in Hexaemeron* of Basil of Caesarea (c. 329 – c. 379) and *In Cosmogoniam homiliae* of Severian of Gabala (c. 380 – c. 408/425). As pointed out by scholars, the Greek *Vorlagen* used by John the Exarch must have followed the contemporary Byzantine scribal tradition of pseudepigraphic attribution of the authorship of Severian's *Homilies* to John Chrysostom (Мильков, Полянский 2009: 94). For a critical text edition of John the Exarch's *Hexaemeron*, see Aitzetmüller (1958–1975). I will be using the Old Church Slavonic text edited (and supplemented with commentary apparatus) by Баранкова, Мильков (2001). All translations from Church Slavonic used in the text are made by the author.

2 Quoted after Баранкова, Мильков (2001: 310).

3 In the early medieval Slavonic exegetical writings (e.g. John the Exarch's *Hexameron*, the *Palaea*, etc.) the Creator is designated with the appellations **Творьць / (Прѣмоудрыи) Хытрьць / Къзнь҃ниикъ / Зьдатєлъ / Строитєлъ / Хѫдожьниикъ / Властєлъ / Чинотворьць**, etc. which are employed to render the Gr. θεός / τεχνίτης / δημιουργός / κτίστης / πλάστης / ποιητής. See for instance John the Exarch's *Homily on the First Day* (Баранкова, Мильков 2001: 311, fol. 8r; 312, fol. 9r; 313, fol. 9v, etc.); the *Homily on the Second Day* (*ibid*., 349, fol. 39r; 350, fol. 39v, 27r; 351, 28r; 352, fol. 39v, etc.); the *Homily on the*

inslav

foremost as "a Speaking God" who fashions the Universe through the supreme force of His Word. Thus, each of the six narrative units building the Hexameral storyline of the first chapter of the Bible is anchored by the formulaic expression "God said"[4]. In this way, the canonical text implicitly upholds the idea that Word / Speech / Discourse [**слово / рѣкы / глаголъ**] and Deed [**дѣло**] are to be considered as synonymous to Creation. What is more, within the context of Christological discourse the appellation **Слово** (that is, the Logos) comes to signify the hypostasis of Jesus as the pre-existent second person of the Trinity (i.e. God the Son). Among the most celebrated articulations of this central tenet of Christian theology is the laconic incipit of the *Gospel of John*, "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things came into being through him, and without him not one thing came into being" (*John* 1:1–3). In fact, this very statement was reiterated in John the Exarch's *Hexameron*, in the *Homily on the First Day*, in his discussion on the relationship between "**въ начало сътвори**" (as in *Genesis*) and "**въ начало бѣ̀ше**" (as in *John*), based on the counterpoint between **бꙑти** (manifesting the 'eternal' / 'infinite') and **бꙑвати** (standing for 'transient' / 'ephemeral'):

> **Велико же разньство и межа есть, рѣщи створи, и еже рѣщи бѣ̀ше, ово бо бы᷈ не бывъ прѣже, а дроугое присно бѣ̀ше сыи, в начало сътвори рече, и в᾽ начало бѣ̀ше, бо᷑ᵧ бо е᷈ лепо присно бꙑти, а съзⷭанїю бывати, такоже и о сп̄ѣ іоан᾽нъ ре᷑ᵍ в началѣ бѣ̀аше слово, и слово бѣ̀ше ѡ̄ ба᷑ и бо᷑ъ бѣ̀ше слово, сице бѣ̀ше в начало, животъ бѣ̀ше, и жизнь бѣ̀ше. шестижⷭы г̄ла рекы, бѣ̀ше, хоте сказати соущее.**[5]
>
> There is a substantial difference and distinction between the wording "He created," and the wording "There was," since that which was not [existent] beforehand came to be, in contrast to that what has been eternally present, as it is said: "At the beginning He created", and "At the beginning there was." It is immanent for God to be eternal, whereas the created is to be transient, just as John [the Evangelist] said about the Saviour: "In the beginning was the Word, and the Word was of God, and the Word was God." So it was in the beginning: there was the Life, and there was the living. Six times He said "was" while willing to explain "the being".

Thus an implicit argument is being put forth at this point – that cosmogony may manifest itself exclusively through divine verbalisation, through the power of the omnipotent Word. So, while ordering the light [**свѣтъ**][6] to appear by separating it from the darkness

Third Day (*ibid*., 392, fol. 70v; 395, fol. 73v, etc.); the *Homily on the Fourth Day* (*ibid*., 438, fol. 107r; 465, 128v; 496, fol. 153v, etc.); the *Homily on the Fifth Day* (*ibid*., 507, fol. 162r; 509, fol. 163v, etc.); the *Homily on the Sixth Day* (*ibid*., 569, fol. 210r; 570, fol. 211v; 571, fol. 212r; 594, fol. 230v, etc.).

4 Cf. *Gn.* 1: 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26.

5 Quoted after Баранкова, Мильков (2001: 313–314, fol. 10r [lines 13–24]).

6 For the semantic reconstruction of **свѣтъ** ('lux' / 'mundus'), see the discussion in Толстая (2010: 199–213; 2019: 13–27).

inslav

and naming it "Day" [дьнь][7], the Creator marks the begetting of time, hence heralding the first day of the primordial week (*Gn* 1: 1–5). Next, He fashions the firmament [твръдь] which is to separate the waters above from the waters beneath, and names it "Heaven / Sky" [нєбо], thus completing the second day (*Gn* 1: 6–8).

At this point, John the Exarch turns his attention to the ontological relationship between human intelligence and faculty of speech on the one hand, and the divine Wisdom on the other, by comparing the upper stratum of the Universe (that is, the habitation of the Lord) to the top of man's head as the domain of cognition; in this, he describes the roof of the mouth above the tongue as a 'microcosmic' counterpart to the celestial firmament:

> Вїжь ты хытрааго твор'ца премоудрость. имаши же и во собѣ моудрости тоа. wбразъ сътвори бо и въ тебе бъ. Четырь тѣх вещей, wбразъ ти смотри ми да ти скажю. Боуди главA си нбо горное. А еже наA газыкомъ то то другое нбо рекше преграда та. Тѣм бо и елини тому глют нбсьныкъ[8] да горе еѓ мозгъ. иже глав'никъ зовоутъ. тоже невидимъ. а во дол'нимь небеси газыкъ. такоже и нбо горное въ разоумныхъ. Такоже и миръ сь въ глемыхъ.[9]
>
> Consider the supreme Wisdom of the most masterful Creator. This same Wisdom you have [embodied] inside yourself, the image of which God created in you by means of the same four elements [of the Universe]; let me tell you about it. The head is the upper sky. And what is above the tongue is the other sky, that is to say, the palisade. This is why the Hellenes call it 'the miniscule sky', since above it is the brain which is called the principle; also, the latter is invisible. In the lower sky there is the tongue. Just like the upper [sky] is that of the noetic, so is this [lower] world that of the spoken word which expresses it.

To sum up, the faculty of speech is conceptualised not only as a verbal icon of divine Wisdom, but also as an epitome of human intellect, the aetiology of which is allegorically associated with the nascent of the zenith of the celestial firmament on the second day of the primordial week. Thus the roof of the mouth [нбсьныкъ] above the tongue is imagined as a microcosmic replica of the macrocosmic Sky [нбо]. Macrocosm and microcosm come to share cognate templates of Creation.

Significantly, in the *Homily on the Sixth Day*[10] John the Exarch returns once more to the description of man's head, and defines it as a manifold cranial vessel containing a cluster

---

[7] For some vernacular interpretations of the concept of "begetting of light" (with an emphasis on Slavonic folklore cosmologies), see Badalanova [2008: 199–201].

[8] The anatomical term нбсьныкъ renders Gr. οὐρανίσκος ('palat' / 'ceiling' / 'roof of the mouth').

[9] Quoted after Баранкова, Мильков (2001: 355–356, fol. 42v [lines 18–25] and fol. 43r [lines 1–5]).

[10] For the Church Slavonic text of the *Homily on the Sixth Day*, see Баранкова, Мильков (2001: 563–651, fols. 207r–220v). It should be noted, however, that John the Exarch's edition of the narrative about the creation of man is based on an excerpt from Severian of Gabala's *In Cosmogoniam homiliae VI*, which in Greek Byzantine tradition was conventionally appended to Basil of Caesarea's *Homiliae IX in Hexaemeron* (Мильков 2012: 99–122, 136–141); see also footnote 1 above. Furthermore in this chapter John the Exarch

inslav

of vital organs (including those placed in the oral cavity through which breathing, swallowing and speaking are carried out)[11]. However, in the latter case the matter is handled exclusively in specialised technical terms. Besides, it is formulated strictly within the general framework of the scientific discourse on the human nature [о естьствѣ человечи]. Preference is given to the description of the human body from a purely anatomical perspective, focusing on pragmatic matters specifying its physiological and physiognomic characteristics. In contrast, in the *Homily on the Second Day* John the Exarch explores the ontological dimensions of the нб҃о / нб҃сьныкъ homology, within the framework of the partition of the primordial waters in the upper strata of the Universe, with the firmament marking the demarcation line between them. The begetting of human intelligence is thus foreshadowed by the configuration of ouranic equilibrium and the separation of celestial elements.

Let us now return to the Hexameral Biblical narrative. According to the account of *Gn* 1: 9–10, on the third day of primordial week another act of division of the cosmic proto-elements takes place: the dry ground is separated from the earthly waters. The former is called "Land" [сѹша / сѹхаѧ], while the latter – "Seas" [мо҃ꙗ]. Afterward the vegetation appears, resulting from God's having ordered the terrestrial realm to produce "seed-bearing plants and trees on the land that bear fruit with seed in it, according to their various kinds" (*Gn* 1: 11–13). On the fourth day (*Gn* 1: 14–19), the Creator adorns the vault of the sky with the two great luminaries [дъва свѣтильника великаѧ], the Sun [слъньцѥ] and the Moon [лѹна], so that they may become signs of the rhythmic cycles of the seasons to come, thus sustaining the existence of the Universe. On the fifth day He creates the species which are to inhabit the waters and the air and blesses them to be fruitful and multiply (*Gn* 1: 20–23). Then on the next, sixth day, God makes animals "that move along the ground" (*Gn* 1: 24–25), after which He creates, at last, mankind (*Gn* 1: 26–31). Thus, by contextualising the anthropogonic scenario within the temporal framework of the sixth day, and thereby chronologically linking the origins of mankind with the origins of terrestrial animals, the narrative tacitly implies that the nature of humans shares certain common features with that of other creatures brought forth by earth and dwelling on it. In this way a specific classification of living beings takes shape. On the one hand there is a collective category of birds and fish that are created on the fifth day, and on the other, the taxonomy of the inhabitants of the earth created on the sixth day, whether animals or humans[12]. This particular detail will perhaps explain why certain

gives an extensive description of the anatomy of the human body and physiology; his discourse reflects views formulated by the ninth-century Byzantine iatrosophist Meletius Monachus in his *Tractatus de natura hominis*; the latter, in turn, is a paraphrase of Aristotle's *De animalibus historia*; see Трифонов (1929: 165–202).

[11] See Баранкова, Мильков (2001: 597–607, fols. 233r–240v).

[12] Of particular interest in this connection is the Biblical taxonomy of clean and unclean animals (as formulated in *Leviticus* 11 and *Deuteronomy* 14), and especially its implementation into allegorical exegesis of ritual settings in relation to the "absolutely central place" of the sacrificial practices in religious ceremonies (Douglas 1966: 42–58). Furthermore, it is this classification scheme (with a reference to either holiness, or abomination) that

inslav

sacrificial ceremonies (such as those embedded within the Scriptural narrative about the aborted sacrifice of Abraham's offspring Isaac, for instance)[13], involve a ritual slaying of an animal, the body of which is considered to be a symbolic alloform of the human body[14]. As stated in *Gn* 22: 13, the substitute for Abraham's son becomes a ram provided by God to be offered up instead. What the canonical text implies at this point is that the ram is being recognised as a suitable taxonomic equivalent of the intended human victim. In fact, this ontological correlation between the human body and that of the sacrificial animal constitutes the central cosmological categories of the ritual.

Indicative in this connection is the semantic scope of the Church Slavonic **жрьтва / жрътва**[15] (from the Proto-Slavonic *žьrtva), which may signify not only 'the sacrificial victim', but also 'the act of sacrifice'; the latter concept, however, may be designated by another, much more specialised term, that of **жрьтьıѥ / жрътьıѥ / жрътнıѥ**[16]. As for the cognate *nomen agentis* **жьрць / жьрьць / жєрць**, it designates 'a sacrificer' / 'a priest who offers sacrifices' / 'an official performing sacred rites' (Gr. θύτης, ἱερεύς)[17], while the related terms **жрьтвьнникъ / жьртвьникъ / жьртъвникъ / жрътвьникъ / жрътовникъ / жрьтьвница** denote 'sacrificial/sacred locus' (including 'an altar')[18]. Then again, the above listed nouns are related to the verb **жрьти / жьрьти / жьрєти / жрѣтн / жрєти** (Gr. Θύω; ἐπιθύω; ὁλοκαρπόω; τελέω; λατρεύω), which has a cluster of revealing connotations[19]. On one hand, it may mean 'to perform sacrificial ceremony' / 'to offer sacrifice' / 'to slay a sacrificial victim' (Gr. ἐπιθύω)[20], but on the other – 'to consume' (and more precisely, 'to drink', as well as 'to eat' / 'to devour')[21].

---

determines the ethics of the Old Testament dietary rules. In other words, the sacrificial victim must belong to the taxa on the clean animals that may be consumed (according to the strict regulations of religious law).

13 In the Balkans the *Kurban* ritual (celebrated among both Christians and Muslims) is anchored by the theologoumenon of the Filial Sacrifice, as contextualised within the saga of Abraham/Ibrahim in the Bible (*Genesis* 22) and the Quran (Surah 37: 100–111). For a comprehensive survey of folklore and apocryphal attestations, see Начов (1894: 147–150); Петканова (1978: 189–201); Бадаланова Геллер (2017: 107–121, 437–459). See also earlier discussion in Badalanova (2001: 37–56); Badalanova Geller (2018a: 135–142).

14 This sacrificial animal should be without any blemish, and its physical completeness is to satisfy the codified forms of ritual purity, since its body is to signify the wholesomeness of the Universe; alternatively, if imperfect, its ritual slaughter may bring along destruction of both the microcosm and the macrocosm.

15 The noun **жрьтва / жрътва** is conventionally used to render the Greek θυσία, θῦμα, σπονδή. See the data presented in Срезневский (1893: 888–889); Dostál *et al*. (1965: 612–614); Фасмер (1986 (2): 50); Цейтлин *et al*. (1994: 220).

16 See Dostál *et al*. (1965: 615); Цейтлин *et al*. (1994: 220).

17 See Срезневский (1893: 889–890); Dostál *et al*. (1965: 618); Цейтлин *et al*. (1994: 221–222).

18 See Срезневский (1893: 889); Dostál *et al*. (1965: 614).

19 See the assessment of sources in Dostál *et al*. (1965: 615); Цейтлин *et al*. (1994: 220).

20 Synonymous with **жрьтвѫ творити / приносити / дати / въздати**.

21 See Фасмер (1986 (2): 62–63). For the semantic coverage of the Russian low colloquial жрать / пожрать / сожрать and жранье / пожирание, see Даль (1880 (1): 562).

inslav

In other words, the sacrificial victim is intended to be consumed, which would imply that suitable for these kinds of ritual feasts is only the body of an animal, the taxonomical characteristics of which fall into the permitted dietary laws of the community while at the same time reflecting the closest zoomorphic proximity to human flesh. It is most intriguing that the first ever offering which the *Book of Genesis* mentions is that of Cain and Abel; Cain brings to the Lord an offering of the fruit of the ground, whereas Abel "for his part" brings "of the firstlings of his flock, their fat portions. And the Lord had regard for Abel and his offering, but for Cain and his offering he had no regard" (*Gn* 4: 3–5). The latter detail, and especially the rejection of Cain's offering and the endorsement of Abel's, has been a topic of ongoing intensive discussions among anthropologists and historians of religion, but while specialists argue about the reason of one sacrifice at the expense of the other, one thing is clear – the putative offering that man may present to God is that of the pastoral, and not agricultural labour[22]. The next "legitimate" sacrificial altar in the history of mankind (following that of Abel) will be built after the end of the Flood by Noah, whose offering will herald the end of God's anger against the offspring of Adam and Eve. The sacrificial victims will be selected among the representatives of "every clean animal and of every clean bird"; as in the case of Abel, they will be offered as "burnt offerings on the altar." After His having smelled "the pleasing odour," the Lord declares that He "will never again curse the ground because of humankind, for the inclination of the human heart is evil from youth; nor will I ever again destroy every living creature as I have done. As long as the earth endures, seedtime and harvest, cold and heat, summer and winter, day and night, shall not cease" (*Gn* 8: 20–22). The new beginning commences: "the whole earth" is to be peopled once more, as God blesses Noah and his sons, "Be fruitful and multiply, and fill the earth. The fear and dread of you shall rest on every animal of the earth, and on every bird of the air, on everything that creeps on the ground, and on all the fish of the sea; into your hand they are delivered" (*Gn* 9: 1–2). Significantly, the blessing given to Noah's offspring after the Flood replicates the blessing bestowed upon the first people on the sixth day of the primordial week: "Be fruitful and multiply; fill the earth and subdue it. Rule over the fish in the sea and the birds in the sky and over every living creature that moves on the ground" (*Gn* 1: 28). In this way, according to the ontological hierarchy presented in the cosmogonic scenario of *Gn* 1 (and further endorsed in *Gn* 9), humans – who are envisaged as the final, and hence the supreme product of the Creator's craftsmanship – are given the highest status among all living creatures; as such, mankind is granted "natural" superiority over them. This axiological model is clearly spelled out in the divine benediction upon mankind from the beginning of Creation.

Meanwhile, the first humans are instructed by God that they are allowed to sustain themselves by consuming earthly vegetation exclusively: "I give you every seed-bearing

[22] See the discussion in Kugel (1990: 167–199); Bowen (1992: 495–516); Grypeou, Spurling (2013: 99–145).

inslav

plant on the face of the whole earth and every tree that has fruit with seed in it. They will be yours for food". Neither meat, nor milk products are acknowledged as dietary options; they are missing from the Biblical account concerning the origin of food allotted for mankind. Instead, the sitiogonic taxonomy of *Gn* 1 declares that the nutrition for humans is supposed to be identical to that for animals. Indeed, "all the beasts of the earth and all the birds in the sky and all the creatures that move along the ground" are bestowed the same nourishment as humans: "everything that has the breath of life in it" is given "every green plant for food" (*Gn* 1: 29). The permission to consume meat is given after the Flood, when God instructs mankind: "Every moving thing that lives shall be food for you; and just as I gave you the green plants, I give you everything. Only, you shall not eat flesh with its life, that is, its blood" (*Gn* 9: 3–4).

On the other hand, while implicitly acknowledging that mankind and terrestrial creatures fashioned on the sixth day share some common features (*Gn* 1: 24–31), the Scriptural account nevertheless makes it clear that there are certain fundamental ontological differences between animals and humans. One of them concerns the issue of gender[23]. Although it is generally assumed that, if animals were blessed to be fruitful and multiply, then their bodies were supposed to be granted the necessary sexual organs of reproduction, but nowhere in the cosmogonic narrative of the *Book of Genesis* is it mentioned that animals are created male and female. It is most significant that the category of the sexual division of terrestrial and aerial animals appears for the first time in the Flood story, when Noah is ordered by God to take into the Ark two – male and female – representatives of all creatures which are to be saved: "And of every living thing, of all flesh, you shall bring two of every kind into the ark, to keep them alive with you; they shall be male and female" (*Gn.* 6: 19). In the Hexameral narrative of *Gn* 1, however, the issue of the gender division of animals is totally absent; in fact, the modus operandi for their procreation seems to parallel that of the earthly vegetation, which is designed to "bear seed according to their kinds" (*Gn* 1: 24). Not so with the human species. Thus, as declared in *Gn* 1: 27, when God fashions mankind, he creates them "male and female in His own image", which is to say that they are designed to be His ontological icon. The common trait that mankind will be sharing with his Creator from now on, as *Gn* 2 will indicate at a later point, is the faculty of speech, a topic which I shall discuss below. As to the anthropogonic scheme presented in *Gn* 1, the following important point should be outlined. The narrative appears to be advocating an egalitarian ontological model of humankind according to which the first man and woman were formed simultaneously and singlehandedly by God; therefore neither of them was designed with any special characteristics of superiority, since they both are fashioned in the image of their Creator. As such, they are equal in every single anthropological respect; there was not supposed to be any supremacy assigned to either the male or the female gender. On the other hand, the *Hexameral* account remains silent

[23] On the concept of gender (comparing and contrasting the anthropogonic models in *Gn* 1 and *Gn* 2), see Badalanova (2008: 209–211).

inslav

about the nature of cosmic elements from which the primordial human bodies – be it male or female – were created. These types of details are supplied in *Gn* 2, which offers an anthropogonic scheme with a totally different storyline, albeit lacking strict chronological clarification concerning the events described in it. Nothing is said about the day on which humankind was created either; this detail appears to be irrelevant. The central theme is the fashioning of the first human being, who is originally designed as a singular creature of male gender; his moulding is reported to have taken place after the construction of earth and heavens, but before the appearance of plants on earth (contrary to *Gn* 1, where the creation of vegetation precedes that of mankind). In a short statement it is declared that "God formed a man from the dust of the ground and breathed into his face the breath of life, and the man became a living being" (*Gn* 2: 7). Thus the earthborn man is fashioned as a carnal vessel of God's Spirit. Furthermore, the very first deed accomplished by him is the taxonomy of animals (*Gn* 2: 19–20), an act which is carried out through his verbal/vocal power. Still, neither the first nor the second chapter of the *Book of Genesis* explains how the first man acquired the ability to talk; instead, it is taken for granted that Adam must have been originally created as a speaking creature. In this way, the conjecture that the faculty of speech is not only a divine but also a human attribute constitutes one of the fundamental lemmata of Biblical anthropology. In other words, what makes man an icon of God is his ability to share the faculty of speech with his Creator[24].

[24] Aramaic exegetical tradition elaborates at length on the ontological question of whether there is a causal link between "the breath of life" and linguistic ability. Thus, according to *Targum Onkelos*, "the breath of life" blown by God into man's nostrils was in fact "the living soul", which "was for a speaking spirit in man". A similar concept is attested in *Targum Neophiti*: "And the Lord God created Adam (out of) dust from the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and Adam became a living being endowed with speech" (McNamara 1992: 72). The same is true for the anthropogonic account in *Targum Pseudo-Jonathan* / *Targum Yerushalmi* on *Gn* 2: 7; in the latter case, the ontological link between "the breath of life" and linguistic ability functions as the central point of the narrative:

> And the Lord God created man in two formations; and took dust from the place of the house of the sanctuary, and from the four winds of the world, and mixed from all the waters of the world, and created him red, black, and white; and breathed into his nostrils the inspiration of life, and there was in the body of Adam the inspiration of a speaking spirit, unto the illumination of the eyes and the hearing of the ears. (Quoted after: https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Genesis.2.7?lang=bi&with=About&lang2=bi)

Further on the correspondence between anthropogony and glottogony in Jewish and Christian parabiblical literature, see the earlier discussion in Badalanova Geller (2018b: 437–446; 2021: 324–326). Parallel with this, in some apocryphal texts (e.g. *Vita Adae et Evae*), there exists an alternative tradition – that in *illo tempore* it was not only humans who were endowed with the faculty of speech but also animals; the latter became mute after the Fall of Adam and Eve.

inslav

To return to the canonical rendition of the anthropogonic narrative presented in the second chapter of the *Book of Genesis*; the latter describes the creation of woman in a manner which is totally opposite to the egalitarian model of the first chapter (*Gn* 1: 26–31), declaring that male and female human beings were formed according to an identical cosmogonic scheme. Instead, *Gn* 2: 21–24 offers an alternative account tacitly suggesting that Adam was to have supremacy over his female spouse, due to the fact that her body had emerged from his flesh[25]. In fact, the creation of primordial woman is preceded by that of animals, which further indicates that the ontological hierarchy implied in *Gn 2* assigns to her a status at the bottom of Creation.

2. Parabiblical sources and discourses on the concept of anthropogenesis: microcosmic Adam

2.1. Slavonic apocryphal tradition

The question of the primordial elements from which the first people were assembled is developed in a number of Judaeo-Christian parabiblical written and oral sources; discussed in them is a cluster of supplementary details anchored by the macrocosm–microcosm analogy[26]. This particular type of anthropogonic scenario is manifested in the apocryphal *Book of the Holy Secrets of Enoch the Just*[27], a composition attested exclusively in Old Church Slavonic witnesses (hence its designation as the *Slavonic Apocalypse of Enoch*)[28] deriving from a no longer extant Greek translation of a presumably Hebrew or Aramaic original. According to this source, the first man was created on the sixth day of the primordial week – a detail which duplicates the chronological characteristics of the canonical Hexameral cosmogonic template; but, in contrast to *Gn* 1: 26–27 (providing no indication concerning the *materia prima* from which the first

[25] For discourses on the *Gynesis* concept in the *Book of Genesis* and related parabiblical sources, see Nagy (1986–1988: 24–25), Толстая (1998: 31–35), Кабакова (1999: 1–4), Zowczak (2000: 57–64), Badalanova Geller (2010: 17–48).

[26] The literature on the subject is vast; see the overview of sources in Evans (1966: 38–42); West (1971: 377–381, 386–388). On anthropological aspect of religious and philosophical ideas in *Slavia Orthodoxa*, with a reference to the impact of Bulgarian scholar John the Exarch's *Hexameron* and his translation of the work of John of Damascus *De Fide Orthodoxa* upon medieval Russian theological discourse on body-soul dichotomy, see Мильков (2012: 61–150).

[27] See West (1971: 386); Lincoln (1986: 4–40); Böttrich (1995); Macaskill (2013b: 3–21).

[28] Among specialists the *Slavonic Apocalypse of Enoch* is also known as *2 Enoch*, thus being distinguished from the cognate corpus surviving in full in Ethiopic (*1 Enoch*), and the Hebrew corpus (*3 Enoch*). The bibliography on the subject of *2 Enoch* is extensive; among the most significant publications are the following contributions by Попов (1880: 89–139); Соколов (1899); Соколов, Сперанский (1910); Morfill, Charles (1896); Forbes, Charles (1913); Мещерский (1963: 130–147; 1964: 91–108; 1965: 72–78); Andersen (1983: 91–221); Böttrich (1992; 1996; 2012: 37–67); Macaskill (2013a). On the Supposed Coptic fragments of *2 Enoch*, see Böttrich (2013: 509–521).

inslav

people were made), and *Gn* 2: 7 (stating that "Lord God formed man from the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life"), in the *Slavonic Apocalypse of Enoch* (30: 8) Adam was fashioned from seven components representing different terrestrial and celestial elements[29]. Furthermore, the notion that God created man singlehandedly is missing from the narrative. Instead, this act is reported to have been accomplished through the agency of the divine Wisdom, yet still under God's command. Thus, according to the fourteenth-century Bulgarian redaction of the composition, the so-called *Codex Belgradensis*[30], when Enoch ascends to the zenith of heavens and "stands before the face of the Lord," he is shown the utmost mysteries of the Universe that are kept even from the angels, and learns – straight from the divine lips – the secrets of the Creation of man:

> **И въ шести дн҃ъ повелѣ͏̑ моеи мдрости сътворити члка̀ ѿ .з҃. ми͏̑ съставь плъ͏̑ его ѿ земля, кръ҃в҃ его ѿ роси и сл҃нца. ѡчи его ѿ безⷭ҇ны морскые. кости ѿ каменїа, помыслъ его ѿ бръзости аггл҃скые ѡбла҃к҃ жилы его и косми ѿ траве земнїе. дш҃ж его ѿ дх҃а моего и ѿ вѣтра**[31].
>
> On the sixth day, I ordered My wisdom to create man from seven components: his flesh – from earth/soil[32], his blood – from dew[33] and Sun[34], his eyes – from the

[29] In Stith Thompson's *Motif-Index of Folk Literature* this particular numerical pattern is classified as type A 1260.1.4 (Seven substances employed in composition of human body). It is paralleled by an alternative two-fold scheme (designated as A 1260.1.2 and A 1260.1.3 respectively), according to which the primordial man was made out of eight components. Both schemes (i.e. *Adam Septipartite* and *Adam octipartite*) have multiple attestations in Slavonic apocryphal compositions (Мочульский 1887 (17:1): 168–180; Böttrich 1995: 35–53, 73–82; Мильков 1999: 417–441; Badalanova 2008: 223, 230–235; Badalanova Geller 2011: 73–78; Macaskill 2013b: 6–11).

[30] The text (entitled **Книги с҃т҃ы҃ таинь енохⷭ҇**) was discovered by M. Sokolov in 1886 during his work in the archaeographic collection of the National Library of Serbia in Belgrade. It was found in the manuscript under the signature № 321 (fols. 269r–323r); the codex was destroyed during the German bombardment in 1941.

[31] Quoted after Соколов (1899: 29–30).

[32] On the homologies of earth and flesh in Indo-European cosmogonies and anthropogonies, see Гамкрелидзе, Иванов (1984: 821), as well as Lincoln (1986: 5–7); on the reflexes of these homologies in *2 Enoch*, see Lincoln (1986: 10–14, 16).

[33] On the correspondence between bodily fluid elements of the microcosm (e.g. blood), and those of the macrocosm (e.g. riverine waters / sea water / dew), see Lincoln (1986: 17). On the concept of the derivation of blood from dew in Indo-European cosmogonies and anthropogonies, with special emphasis on *2 Enoch*, see Lincoln (1986: 11–12).

[34] The same concept, that blood is a conglomerate from dew (hence its fluidity) and the Sun (which is why it is warm), is attested in some other witnesses of the *Slavonic Apocalypse of Enoch*. One such case is the version entitled **Ѡ ѡноχѹ како възѧ̑ его г҃ъ на нб҃о** copied in manuscript № 13.3.25 (fols. 93r–125r) from the archaeographic collection of the Library of the Academy of Sciences [Библиотека Академии наук], Saint Petersburg. On the hybrid derivation of blood from dew and the Sun in Indo-European cosmogonies and anthropogonies, with special emphasis on *2 Enoch*, see Lincoln (1986: 11–12). In *Codex Chludovianus*, however, the blood originates only from the dew, while the Sun gives Man his sight (see below).

inslav

abyss of the sea[35], his bones from stone[36], his thoughts – from angelic alacrity and from clouds[37], his sinews[38] and hair – from the grasses of the earth[39], his soul – from My Spirit and from the wind[40].

A similar anthropogonic scheme is exhibited in the seventeenth-century Ruthenian text entitled **Кни́га ѡ̀ та́инахъ ʾЕно́ховихъ сн҃а Ярє́дова мѫ́жа мѫ́дра ѝ бг҃олюби́ва** (from *Codex Chludovianus*)[41]. Significantly, in this source it is specified that the body of the primordial man was assembled on Friday (**Па́токъ**):

В҃ ше́стїй дн҃ь повелѣ́хъ мѫ́дрости мое́й, сътворити чл҃ка ѿ седми съста́въ. а҃. пло́ть є̀го̀ ѿ землѣ́. в҃. кро́въ є̀го̀ ѿ росы̀ .г҃. о҃чи є̀го̀ ѿ сл҃нца. д҃. ко́сти є̀го̀ ѿ ка́мене. е҃. по́мыслъ є̀го̀ ѿ бо́рзости а҃гг҃ло́кой. ѝ ѿ ѻ҃блака. ѕ҃. жи́лы є̀го̀ ѝ вла́сы є̀го̀ ѿ травы зе́мной. з҃. д҃ша є̀го̀ ѿ д҃ха мое́го ѝ в҃ѣ́тра[42].

On the sixth day, I ordered My wisdom to create man from seven[43] components: first, his flesh – from earth/soil; second, his blood – from dew; third, his eyes – from

---

[35] The derivation of eyes from the "abyss of the sea" explicates why tears are salty (like the sea water).

[36] On the implementation of "bone" as a corporeal alloform for "stone" in Indo-European Creation myths, see West (1971: 377) and Lincoln (1986: 16).

[37] In a similar way, in *The Sermon of the Sixth Day* in John the Exarch's *Hexameron*, human thoughts are likened to clouds, and thus associated with the aerial/heavenly realm (towards, above and beyond which they fly); see Баранкова, Мильков (2001: 566, 575–577; 786, 790). On the mythological derivation of "thoughts" from "clouds," see Lincoln (1986: 19–20).

[38] Referring to tendons, or veins, or ligaments.

[39] On the Indo-European homology "plants = hair" as manifestation of the inner reciprocity between the microcosmic body and macrocosmic universe, see Lincoln (1986: 16–17, 21–25).

[40] On the Indo-European mythopoeic equation "soul" = "wind" = God's breath", see Дукова (1988: 214–219); Mencej (2008: 232–234); Badalanova Geller (2011: 41–49; 74–79). See also the survey of folklore data in Толстая (1999: 162–167; 2000б: 52–95).

[41] The text is based on an earlier Bulgarian manuscript, copied most probably in some of the monastic scriptoria in Moldova (Соколов, Сперанский 1910 (2: I): 4–7). This copy was then reproduced in 1679 in Poltava [**Списа́на̑ въ гра́дѣ Полта́вѣ. При ц҃рцвѣ Хра́мѹ Въскр҃нїѧ Г҃да Б҃га ѝ С҃пса нашего І҃с Х҃а. В лѣто ѿ созда́нїѧ мира:…. Спн҃їѧ же Г҃а Б҃га С҃пса Н҃шего Іс. Х҃а. а҃х҃оѳ**]. As pointed out by the scribe, this initiative was accomplished thanks to the efforts of Hieromonk Gennadius, the Hegumen of the monastery [**За старан'ѥмъ въ їеромонасехъ Всечестнаго Г҃сдна ѿца Генадїѧ бывшаго ігѹменом в Полтавѣ. При wбители Воздвиженїѧ Г҃сдня**]. The manuscript is currently preserved in the palaeographic collection of the State Historical Museum [Государственный Исторический музей] (Moscow). It is kept under the signature Д 69 in *The Addendum to the Khludov Collection* [Хлудовское дополнительное собрание], hence its designation among specialists as *Codex Chludovianus*. The codex was discovered and published by А. Попов (1880: 89–139); his edition of the composition **Кни́га ѡ̀ та́инахъ ʾЕно́ховихъ сн҃а Ярє́дова мѫ́жа мѫ́дра ѝ бг҃олюби́ва** was used as a primary witness to the longer recension in the translation of *2 Enoch* into English by Morfill and Charles (1896), and later by Forbes and Charles (1913: 431–469).

[42] Quoted after Попов (1880: 112).

[43] See also the discussion in Forbes and Charles (1913: 448–449, footnote XXX.8).

inslav

the Sun[44]; fourth, his bones – from stone; fifth, his thoughts – from angelic alacrity and from clouds; sixth, his sinews and his hair – from the grasses of the earth; seventh, his soul – from My Spirit, and from the wind.

In this way, the Enochic anthropogenic scheme defines the archetypal human as a male creature whose flesh originates from earth – hence its robustness and heftiness. His blood derives from dew, which "rationalizes" its fluidness. His eyes may emerge either from the Sun (which is why they are the vessels of inner light, luminescence, and radiance shining from within), or from the "abyss of the sea" (which is why tears are salty like the sea water). Man's bones issue forth from stone, which is why they are hard, dense and durable. His thoughts are composed from angelic alacrity and from clouds, which is why they belong to the heavenly realm. His sinews and hair come from grasses of the earth, the roots of which are embedded in the soil of his flesh. As for man's soul, it is considered to have originated from the Spirit of the Creator (which is why it is believed to be eternal), and from the wind (which is why the latter embodies it).

It is most intriguing that some erotapocritic apocryphal works circulating within the intellectual landscape of the Byzantine Commonwealth, together with the *Slavonic Apocalypse of Enoch,* offer a rich variety of interpretations of the *Adam Septipartite* mythologeme. One such example comes from the fifteenth-century *Erotapokrisis Razumnik* [Разоумникъ w всемъ оупросѣ wцѣ] from the *Tikveshky Miscellany*[45] in which the anthropogenetic scheme is revealed in the following way:

Вьпроⷭь. w кого сътвори бь адама. ѿвѣт. ѕ̄. чести .а̄. тело юго w земⷣѣ .в̄. кость юго w камена .г̄. крьвь юго w роси и w слн̄ца .д̄. дхⷭніѥ юго w вѣтра. дш̄оу юго w дх̄а бж̄ия .ѣ̄. разоумь юго w wблака .ѕ. wчи юго w моря .з̄. помись[46] w врьзости юго агглⷭкии[47].

Question: "From what did God create Adam?" Answer: "From seven parts; first, his body – from earth/soil; second, his bone(s) – from stone; third, his blood – from the dew and from the Sun; fourth, his breath – from the wind, and his soul – from the Holy Spirit; fifth, his reason – from the cloud; sixth, his eyes – from the sea; seventh, his thoughts – from angelic alacrity."

The comparison between the anthropogonic schemes presented in above-quoted excerpts from the *Tikveshky Erotapokrisis* and the *Slavonic Apocalypse of Enoch* (both of which are anchored by the mythologeme of *Adam Septipartite*) shows that the catalogues of the elements from which the body of the primordial man was created are analogous,

[44] On the attestation of "Sun" as a macrocosmic alloform for "eye(s)" in Indo-European languages and mythologies, see Lincoln (1986: 17–18).

[45] The manuscript is kept in the Archaeographic Collection of Sts. Cyril and Methodius National Library in Sofia (Bulgaria) under the signature № 677.

[46] That is, помъıслъ (Gr. λογισμός / ἐπιθυμία).

[47] Quoted after Начов (1892: 402). Similar anthropogonic templates (anchored by the *Adam Septipartite* mythologeme) feature in a number of medieval Slavonic erotapocritic works; one such case is presented in the sixteenth-century Russian *Discourse between Saint Ephrem* [*the Syrian*] *and Saint Basil* [*the Great*] (Тихонравов 1863: 448).

inslav

yet not identical. The heptadistic catalogue attested in *Codex Belgradensis and Codex Chludovianus* includes: earth/soil, stone, grasses, dew, the Sun, (the abyss of the) sea, wind, clouds, angelic alacrity, and the Holy Spirit. Missing from the anthropogonic model of the *Tikveshky Erotapokrisis*, however, is the element of the "earthly grasses"; the rest of the list of the celestial and terrestrial constituents remains the same (i.e. earth/soil, stone, dew, the Sun, the sea, wind, clouds, angelic alacrity, and the Holy Spirit).

One further point, the list of human endowments in the *Slavonic Apocalypse of Enoch* differs from that in the *Tikveshky Erotapokrisis*. Thus, in the case of both *Codex Belgradensis* and *Codex Chludovianus*, the carnal flesh [плоть] is listed first, followed by the blood [кровъ]. The third position is assigned to the eyes [очи], while the fourth – to the bones [кости]. In the fifth position is mentioned the intangible human trait of thought [помыслъ], presented as a combination between angelic alacrity and clouds moving in the sky; the sinews [жилы] and hair [власы], on the other hand, are combined as a single, sixth element; the final, seventh position – implicitly recognised as the highest in the ontological hierarchy – is given to the soul [доуша] conceptualised as a hybrid between the Holy Spirit and the wind. In the *Tikveshky Erotapokrisis,* on the other hand, the order of human endowments is altered: first comes the body [тело], the second are the bone(s) [кость], the third is the blood [крьвь]; the fourth position is divided between the breath [дихꙗнїе] and the soul [доуша] (with the former originating from the wind and the latter from the Holy Spirit); the fifth comes reason [разоумь] emanating from the heavenly realm (clouds); the sixth are the eyes [ѡчи]; the seventh – thoughts [помъıслъ]. Missing from the list are the sinews [жилы] and hair [косми / власы]. Besides, in the *Tikveshky Erotapokrisis*, the blood is described as a substance which originates from "from the dew and the Sun" (like in *Codex Belgradensis*), a statement which is in contrast to *Codex Chludovianus*, according to which the blood originates from the dew exclusively, while the Sun is associated with eyes. Then again, in the *Tikveshky Erotapokrisis* the eyes originate exclusively from the sea (similar to *Codex Belgradensis* according to which eyes emanate "from the abyss of the sea"). In general, it should be noted that the description of *materia prima* for the eyes fluctuates, while for the other human endowments (flesh, blood, bones, thoughts, sinews/hair, and soul) the anthropogonic scheme remains relatively stable.

Parallel with the sevenfold pattern of the anthropogenetic scheme, there exists also an alternative template according to which the primordial man was created out of eight parts. One such case is attested in the fifteenth / sixteenth-century Russian *Erotapokrisis*, presented as a discussion between Saint Gregory the Theologian (Gregory Nazianzen) and Saint John Chrysostom:

> Григорій рече: отъ коликъ частіи Ꙗдамъ созданъ? Іванъ рече: отъ ѝ частеи созданъ бысть Ꙗдамъ: сердце отъ камени, тѣло отъ персти, кости отъ облакъ, жилы отъ иглы, кровь отъ Чермного моря, теплота отъ огня, очи отъ солнца, духъ отъ святого Духа.[48]

[48] Quoted after Пыпин (1862: 11).

inslav

> Gregory said: From how many parts was Adam created? John said: Adam was created from eight parts: his heart – from stone, the body – from earth, the bones – from cloud; sinews – from mist; the blood – from the Red Sea; the warmth – from fire; the eyes – from the Sun; his spirit – from the Holy Spirit.

According to the above-quoted text, the range of the elements from which human endowments derive is different in comparison to either the *Slavonic Apocalypse of Enoch*, or the *Tikveshky Erotapokrisis*. Furthermore, in a surprising manner, stone becomes the element from which the human heart derives, and not the bones. Bones and sinews, on the other hand, are unexpectedly associated with clouds and mist respectively. Then again, a new ingredient is mentioned – fire, which becomes a source for human warmth.

Diverse multiple versions of the octuple anthropogenetic template are conventionally found in other versions of erotapocritic texts purportedly recounting the *Discussion Between the Three Prelates* (Basil the Great, Gregory the Theologian, and John Chrysostom). One such case is represented by the seventeenth / eighteenth-century Russian composition entitled **Бѣседа трiехъ святителей Василiя Великаго, Григорiя Богослова, Iоанна Златоустаго, вопрошение съ толкованiемъ. Списано съ Патерика Римскаго:**

> ***Г. р.*** **Отъ коликихъ частей сотворенъ бысть Ѧдамъ?** — ***В. р.*** **Отъ осми частей: 1, отъ земли тѣло; 2, отъ камня кости; 3, отъ Чермнаго моря кровь; 4, отъ солнца очи; 5, отъ облакъ мысль; 6, отъ востока дыханiя власы; 7, отъ свѣта духъ** *(sic.)*; **8, самъ Господь вдохнулъ ему душу и покори ему всяческая видимая и невидимая въ водахъ и горахъ, на земли и по воздуху.** [49]
>
> G[regory the Theologian] said: "From how many parts was Adam created?" B[asil the Great] said: "From eight parts: first, from earth – the body; second, from stone – the bones; third, from the Red Sea – the blood; fourth, from the Sun – eyes; fifth, from the clouds – thought(s); from the eastern breeze/zephyr – the hair; seventh, from the sight – the spirit; and the eight, God Himself inhaled into him a soul, and gave him power over everything visible an invisible [dwelling] in the waters, and in the mountains, and in the earth, and in the air."

Almost identical to the above quoted dialogue between Gregory the Theologian and Basil the Great is that attested in the Russian erotapocritic composition, entitled *Homily of John Chrysostom, Basil the Great, and Gregory the Theologian* [**Слово Иванна Златоустаго. Василиѧ Великаго. Григориѧ Бг҃слова**] (copied 1665):

> **Григорей рече: отъ коликихъ частей Ѧдам сотворенъ бысть? — Ото осми частей: первое взято отъ земли тѣло, второе отъ камени кости, отъ моря кровь, отъ сонца очи, отъ облака мысли, отъ вѣтра духъ, ото огня теплота, душу Господь вдохну.**[50]
>
> Gregory [the Theologian] said: From how many parts was Adam created? From eight parts. First – the body was taken from the earth, second – bones from stone, the blood from the sea, the eyes from the Sun, thoughts from the clouds, the spirit from the wind, and the soul was issued forth by God.

[49] Quoted after Пыпин (1862: 169).
[50] Quoted after Тихонравов (1863: 433).

inslav

An alternative version of the eight-fold model forms the anthropogonic storyline in the seventeenth-century Russian composition "An Account About How God Created Adam" [Сказаніе, како сотвори Богъ Адама]:

> Создати въ земли Мадіамстей человѣка, вземъ земли горсть ото осьми частей: 1) отъ земли — тѣло, 2) отъ камени — кости, 3) отъ моря — кровь, 4) отъ солнца — очи, 5) отъ облака — мысли, 6) отъ свѣта — свѣтъ, 7) от вѣтра — дыханіе, 8) от огня — оттепла.[51]
>
> Having taken a handful of earth/dust in the Midian Land, [God] created Adam from eight parts: first, from earth – the body; second, from the stone – bones; third, from the Sea – blood; fourth, from the Sun – eyes; fifth, from the clouds – thoughts; sixth, from the light – light; seventh, from the wind – the breathing; eight, from the fire – warmth.

There are also texts in the incipits of which there is a statement that the body of man is shaped out of eight elements, while the actual narrative lists only seven human endowments. One such case is presented in the Bulgarian *Erotapokriseis Razumnik* (Разоумникъ) from the *Lovchansky Miscellany* (copied 1618):

> В.: ѿ колико чясти сътвори бь Адама? — ѿ.: ѿ всемь чясти. а҃. тѣло его ѿ земля, в҃. ѿ морѣ кръвь, г҃. кости ѿ каменїа, д҃. дыханїе ѿ вѣтра и ѿ дха̀ бж̀їа, е҃. разоумь его ѿ облака, ѕ҃. очи емоу ѿ слн̀ца и ѿ росы, з҃. помыслъ его ѿ врьзости агг̀елскыя, и ѿ смѣха и ѿ плача. И ѿ того оубо вьсего дхъ̀ стыи събравь и състави въ единѫ чясть, и рече. аще изыдеть сѣме ѿ чл̀ка сего ѿ мирѣ, то лакомо бждеⷮ, аще ли ѿ слн̀ца то бждеть мждрь и разоумень и почятень; аще ли ѿ облака, то прѣльстиво въ всѣмь бждеть; аще ли ѿ вѣтра то срѣдито бждеть; аще ли ѿ каменїа, то бждеть мл̂тиво; аще ли ѿ врьзости агг̀льскыя, то смѣренно и добро въ всемь бждеⷮ.[52]
>
> Question: "From how many parts did God create Adam?" Answer: "From eight parts: first, his body – from earth; second, the blood – from the sea; third, the bones – from stone; fourth, the breath – from the wind and from the Holy Spirit; fifth, his reason/intelligence – from cloud; sixth, his eyes – from the Sun and dew; seventh, his thoughts – from angelic alacrity, and from laughter, and from crying. And from all these the Holy Spirit created one entity and said, 'If in the seed [*i.e.* progeny] which comes from this man supremacy were given to one component, [say] only to the sea, (s)he [*i.e.* the offspring] would be greedy; if only to the sun, (s)he would be wise and reasonable and honourable. If [supremacy were given] only to the cloud, (s)he would be attracted to everything; if only to the wind, (s)he would be angry. If only to the stone, (s)he would be merciful. If only to angelic alacrity, (s)he would be humble and good towards everybody'."

Besides, parallel renditions of either the sevenfold, or the eightfold anthropogenetic templates may be attested in some of the redactions of the indigenous Slavonic apocryphal *Legend About the Sea of Tiberias*[53].

---

[51] Quoted after Пыпин (1862: 12).

[52] Quoted after Иванов (1925: 260). The text is similar to the fifteenth-century Serbian *Erotapokriseis Razumnik* (Разоумникъ) published by Тихонравов (1863: 443–444).

[53] See the discussion in Badalanova Geller (2011: 73–76). Further on the analysis of the text of the *Legend About the Sea of Tiberias*, see Димитрова (2014); see also the chapter

inslav

As for the temporal characteristics of the anthropogonic act, there are several options. Among the most popular ones is the version presented in the seventeenth / eighteenth-century Russian apocryphal account "Other questions and answers concerning the day and the hour when God created the First Adam, and what happened after that" (**Иные вопросы по отвѣтамъ, въ ки день и часъ сотвори Господь Перваго Ѧдама и протчая по сихъ**):

> **Вопросъ. Отъ чего сотворенъ бысть Ѧдамъ? — Отвѣтъ. Отъ осьми частей, въ шестой день сотворенія земли (въ девяточный), въ 6-й часъ дне, а мѣра тѣла его 24 лакти.**[54]
>
> Question: "From what was Adam created?" Answer: "From eight parts, on the sixth day of the creation of the earth (in the ninth fraction), in the sixth hour of the day, and his body was twenty-four cubits long."

Furthermore, while acknowledging that Adam's body was fashioned on the sixth day of Creation, many Slavonic apocryphal texts maintain that it happened to be Friday, 25th March. This concept parallels the common belief that Jesus Christ, the New Adam, was likewise conceived on 25th March, a Friday, and was also crucified on Friday, 25th March. Thus the symmetry between the Old and New Testaments, the First and Second Adam, and the Fall and the Redemption, becomes the soteriological focal point of Divine Economy.

On the other hand, the survey of apocryphal sources discussing the creation of the body of the primordial matriarch shows that these types of anthropogonic accounts steadily follow the scheme of *Genesis* 2: 21–22. Thus, according to the previously mentioned *Slavonic Apocalypse of Enoch*, God takes from the sleeping Adam a rib[55], from which He creates the woman:

> **ѝ вложи́хъ є́мѹ̀ со́нъ ѝ ѹ̑спѣ̀. ѝ взя́хъ ѿ него̀ ребро̀, ѝ сотворы́хъ є́мѹ̀ женѹ̀, ѝ женою̀ да прїи́дѣ̀ є́мѹ̀ см҃рть. ѝ взя́хъ послѣ́днее сло́во є́гѡ̀, ѝ наре́кѡ̀ е́й и́мѧ. ма́ти сѝрѣ́чь ѥ̀Ѵва.**[56]
>
> And I put slumber into him and he fell asleep. And I took from him a rib and created woman for him, so that his death comes through woman. And I took the last letter[57] of his [name][58] and called her the name 'Mother', which is to say, Eve.

"Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции (§ 5. Сюжет о творении первого человека)" in Кузнецова (1998).

[54] Quoted after Пыпин (1862: 171). See also the fifteenth-century Russian text of the *Discussion Between the Three Prelates*, according to which Adam was in Paradise from the sixth hour to the ninth hour of the sixth day of the primordial week (Тихонравов 1863: 432).

[55] Cf. Stith Thompson's *Motif-Index of Folk Literature*, entry A1275.1 (Creation of first woman from man's rib); see also Dähnhardt 1907 (I), pp. 115ff.

[56] Quoted after Попов (1880: 113).

[57] Lit. "word." Implied in this statement is most probably the Platonic concept of the letters of the alphabet as graphic symbols representing the primordial elements of Creation.

[58] That is, the letter M, which is the last one in the anthroponym "Adam" and the first one in the noun "mother."

inslav

At the same time, the Enochic narrative revises the universal concept of woman as the ultimate cause for the loss of immortality (as spelled out in the *Book of Genesis*) and transforms it into an ontological category; it is through woman's ultimate agency that Adam will suffer death.

In a similar way, the aforementioned Russian apocryphal account "Other questions and answers concerning the day and the hour when God created the First Adam, and what happened after that" (**Иные вопросы по отвѣтамъ, въ ки день и часъ сотвори Господь Перваго Ядама и протчая по сихъ**) affirms:

> **В. Чего ради Богъ родися отъ жены и водою крестися и на древѣ распятъ бысть? — Г. Якоже женой прелсти Ядама, и отпаде рая, тако и Богъ, отместіе творя діаволу, того ради отъ жены родися; Ядамъ отъ древа вкуси и породы отпаде, а Богъ, на древѣ руцѣ распростретъ, діавола побѣди древомъ; и водою грѣхъ ради потопи весь родъ человѣческій, того ради Богъ водою крестися, и обновленіе всему міру дарова.**[59]
>
> B[asil the Great] said: "Why was God born by a woman, and was baptised in the water, and was crucified on a tree?" G[regory the Theologian] said: "In the same way as Adam was seduced by a woman, and fell out of Paradise, in the same way the Lord – by being born by a woman – revenged the Devil. Adam tasted from the [Forbidden] Tree and fell out of Paradise, whereas God, being crucified with arms stretched on the cross, defeated the Devil through a tree; and while the whole humankind was flooded because of the sin, through water God was baptised, and bestowed the renewal of the whole world.

2.2. Folklore sources and discourses on the concept of anthropogenesis: notes on Slavonic ethnohermeneutics

Many of cosmogonic and anthropogonic motifs featuring in Slavonic parascriptural writings are deeply embodied in vernacular Christian oral tradition[60], in both folk prose and poetry. Of particular importance in this connection are some vernacular spiritual verses («духовные стихи»). One such case is the Russian religious folk song, circulating under the general title "The Rhyme of the Book of the Dove" («Стих о Голубиной книге»)[61], in which Adam is envisaged as the perfect product of Creation: his body emerges from the dust and stones of the dry earth, which amalgamated with

[59] Quoted after Пыпин (1862: 173).

[60] The scope of literature on the topic is enormous. For a brief survey of empirical data and analysis of the relevant material, see the following publications (in chronological order): Tomicki (1980); Толстая (1998; 2000a); Кабакова (1999); Zowczak (2000); Бушкевич (2002); Ванякина (2002); Дубровина (2002); Каспина (2002); Белова (2004); Боганева (2010). See also the general discussion in Бадаланова (1994), Badalanova (2003; 2008), Badalanova Geller (2017), Бадаланова Геллер (2017), as well as the electronic catalogue prepared by Березкин and Дувакин (entry E: Происхождение людей и культуры).

[61] See, for instance, the folk accounts published by Безсонов (1861 (Ч. 1, Вып. 2.I II): 269–378, тексты 76–92); see also the discussion in Мочульский (1886, 1887); Федотов (1991: 22–23, 65–81); Топоров (1988: 169–174; 1993: 57–68); Архипов (1988: 174–177; 1990: 68–98); Lincoln (1986: 3–4, 6–7, 10–11); Russell (2009: 141–208).

inslav

the waters of the sea into a single spotless entity («телѣса наши отъ сырой земли; кости крѣпкія взяты отъ камени; кровь-руда наша отъ Черна/Чермна моря»). His image is a knot binding terrestrial and celestial elements («у насъ умъ-разумъ самого Христа»); microcosm is thus juxtaposed to macrocosm, the human body to the Universe. Significantly, the song considers the concurrent emergence of cosmic and social hierarchies, whereby celestial order juxtaposes social institutions of «миръ-народъ Божий». The model of the Universe is consistently regarded as a matrix for social organization, providing the ethical code justifying ruling establishments, state structures, and class stratification. Having maintained that the Monarchic institution originated from the head of Adam's body («отъ того у насъ въ земле цари пошли [зачадились цари со царицами], отъ святой [честной] главы отъ Адамовой»), the song likewise puts the Russian Tzar at the top of the societal body. Beneath him nobility («князья-бояры») is positioned, since its members issued forth from the lower part of the ancestor's primordial body; below the aristocracy, at the bottom of the social ladder, are simple folk, since the peasantry originated from the lowest part of human progenitor, his lap / knee («крестьяны православные [крестьянство православное] отъ свята [отъ того] колѣна отъ Адамова»). The interrelationship between cosmic order and social hierarchy is thus rationalized and explicated as "natural"; hence class division is imagined as a logical outcome of Creation, as unquestionable as the order of the Universe itself. Cosmogony engenders sociogony.

On the other hand, Slavonic anthropogonic legends occasionally comprise an elaborate cluster of erotic and even obscene anecdotes, each enfolding into an independent storyline (about the etiology of male and female private parts, the origins of sexual intercourse and the shame for nakedness, about the phenomena of menstruation and childbirth, to mention just a few among the most popular ones); this type of folktales functions as a vernacular construal of the Biblical leitmotif, "be fruitful and multiply" (as spelled out in *Gn* 1: 28). Thus, according to some Bulgarian legends, after having created the first people out of clay as two identical pieces, God strikes the body of woman with an axe between her legs; that was how the vagina appears. As for the substance which was removed from her, it was put between the man's legs; hence the origin of sexual intercourse is envisaged as an act in which the pristine design of human flesh was restored, and the piece which was removed from woman's body finds its way back to her.

Then again, in South-Slavonic folklore there exists a parallel cycle of dualistic legends about origins of human body, according to which God's adversary, the Devil, pierces the freshly moulded, still soft human flesh with his fingers, thus implanting into it diseases and maladies; but then follows the divine counteraction: God fills these holes with herbs, thus giving mankind the indispensable "know-how" to fight illness; hence the origins of ethnomedicine and ethnopharmacology. The herbs used by the Lord to rectify human body remained curative ever since; the knowledge concerning how healing plants were to be administered, and to which part of human body to be applied, was granted to the first people by the Creator himself. This type of etiological legend adds a specific dimension to the vernacular Christian worldview: healing knowledge is considered to be God-given wisdom

inslav

and not witchcraft. Some Bulgarian folk legends further maintain that, after his having fixed the wounds in the damaged clay bodies of the first man, thus invalidating the destructive intervention of the Devil, God inhales into the hitherto lifeless body of Adam His breath, after which he becomes a living creature; hence the divine origins of the human soul.

In contrast to the canonical Biblical text of *Gn* 2, in which it is implied that "the breath of life" was given only to Adam, some folk legends argue that both man and woman were delegated with it, explaining that God created not only one, but two bodies of clay, which the Devil tried to destroy, but which were revived by the Creator through the curative herbs, and then vivified by Him.

Hence the vernacular justification of the concept that there are no differences between the "male" and "female" soul. In contrast to the "carnal distinctions" between the two sexes (i.e. the dissimilarities between their respective reproductive organs, etc.), the spiritual constituent of human nature is thus regarded as genderless. Furthermore, while according to *Gn* 2: 7 "God formed man of dust of the earth, and breathed upon his face the breath of life," the folk anthropogonies maintain that God exhaled "the breath of life" straight into the mouth of the first people. Some Slavonic folk legends go even further. Not only do the storytellers maintain that God's breath (= that is, the soul) penetrated both Adam and Eve, but they also argue that "this breath of life" is to be envisaged as the cause of human ability to speak. Thus ethnophilosophy binds anthropogenesis with glottogenesis.

This type of exegetical intertextuality, with Slavonic ethnohermeneutics replicating Targumic versions of *Genesis* (e. g. the aforementioned *Targum Onkelos, Targum Neophiti, Targum Pseudo-Jonathan*)[62] is most intriguing, since it indicates the discrete existence of a certain common parabiblical hypertext, which enfolded in (at least) two autonomous, self-sufficient linguistic environments – Semitic and Slavonic, and in two independent confessional landscapes – Jewish and Christian. This topic merits further systematic study.

Источники и литература

Архипов 1988 – *Архипов А.А*. К истолкованию названия «Голубиная книга» // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора (Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму) / ред. Вяч.Вс. Иванов, В.П. Нерознак, Т.Н. Свешникова, Н.И. Толстой, В.Н. Топоров. М., 1988). С. 174–177.

Архипов 1990 – *Архипов А.А*. Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры / ред. Б.А. Успенский. Москва, 1990. С. 68–98.

Бадаланова 1994 – *Бадаланова Ф. Biblia Folklorica*: фолклорна конфесионална конвенция на българите в Бесарабия и Таврия // Български фолклор. 1994. № 20/1. С. 5–21.

Бадаланова Геллер 2017 – *Бадаланова Геллер Ф. Книга сущая в устах*: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М., 2017.

Баранкова, Мильков 2001 – *Баранкова Г., Мильков В*. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. СПб., 2001.

Безсонов 1861 – Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование П. Безсонова. Часть I. Вып. 1, 2, 3. Москва: В Типографии А. Семена, 1861.

[62] See note 24 above.

inslav

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и комментарии О.В. Беловой. М., 2004.

Березкин, Дувакин – *Березкин Ю.Е.*, *Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/

Боганева 2010 – *Боганева А.М.* Беларуская «Народная Біблія» ў сучасных запісах. Мінск, 2010.

Бушкевич 2002 – *Бушкевич С.П.* Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат // Живая старина. 2002. № 3. С. 10–12.

Ванякина 2002 – *Ванякина А.Е.* Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области // Живая старина. 2002. № 3. С. 7–9.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. 1–2. Тбилиси, 1984.

Даль 1880 – Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 2-е изд. Т. 1 (А–З). СПб.; М., 1880.

Димитрова 2014 – *Димитрова Д.* Сказание за Тивериадското море (текстологическо изследване и критическо издание) // Studia Medievalia Slavica et Byzantina. 4. София, 2014.

Дубровина 2002 – *Дубровина С.Ю.* Народные пересказы Ветхого Завета на Тамбовщине // Живая старина. 2002. № 3. С. 2–4.

Дукова 1988 – *Дукова У.* Представите на славяните за душата // Славистичен сборник БАН. София, 1988. С. 214–219.

Иванов 1925 – *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925.

Кабакова 1999 – *Кабакова Г.* Адам и Ева в легендах восточных славян // Живая старина. 1999. № 2. С. 1–4.

Каспина 2002 – *Каспина М.М.* Образы Адама и Евы в народной культуре Каргополья // Живая старина. 2002. № 3. С. 5–7.

Кузнецова 1998 – *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. https://www.ruthenia.ru/folklore/kuznetsova2.htm

Мещерский 1963 – *Мещерский Н.А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе. (К изучению славянских версий Книги Еноха). // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 19: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур. М.; Л., 1963. С. 130–147.

Мещерский 1964 – *Мещерский Н.А.* К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе) // Византийский временник. 1964. Т. 24. С. 91–108.

Мещерский 1965 – *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках славянской Книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии и Африки. 1965. Т. 86. С. 72–78.

Мильков 1999 – *Мильков В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.

Мильков, Полянский 2008–2009 – *Мильков В.*, *Полянский С.* Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции; Ч. 2: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций. СПб., 2008–2009.

Мильков 2012 – *Мильков В.В.* Антропологический аспект религиозно-философской мысли Древней Руси // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць. Вип. 5. Полтава, 2012. С. 60–150.

Мильков 2017 – *Мильков В.В.* Палея Толковая – уникальный памятник религиозно-философской мысли Древней Руси // Философские науки. 2017. № 10. С. 55–67.

Мочульский 1886, 1887 – *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге // Русский филологический вестник. 1886. Т. 16. № 4. С. 197–219; 1887. Т. 17. № 1. С. 113–180; № 2. С. 365–406; 1887. Т. 18. № 3. С. 41–142; № 4. С. 171–188.

inslav

Начов 1892, 1893, 1894 – *Начов Н.А.* Тиквешки ръкопис // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. 1892. Кн. 8. С. 389–418; 1893. Кн. 9. С. 85–160; 1894. Кн. 10. С. 69–193.

Петканова 1978 – *Петканова Д.* Апокрифна литература и фолклор: апокрифната художествена проза и фолклорът. София, 1978.

Попов 1880 – *Попов А.* Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым (iv): Южнорусский сборник 1679 года // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 3 (1880). С. 66–154.

Пыпин 1862 – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Выпуск третий: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. СПб., 1862.

Соколов 1899 – *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 3 (7/2): Славянская книга Эноха. Текст с латинским переводом. М., 1899 [= Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1899. Кн. 4].

Соколов, Сперанский 1910 – *Соколов М.И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. третий (VII): Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование / посмертный труд автора, приготовил к изданию М. Сперанский. М., 1910 [= Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1910. Кн. 4 (235)].

Срезневский 1893 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1: А–К. СПб., 1893.

Тихонравов 1863 – Памятники отреченной русской литературы, собраны и изданы Николаем Тихонравовым (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России»). Т. 2. М., 1863.

Толстая 1998 – *Толстая С.М.* О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей. Вып. 2 / отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 1998. С. 21–37.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Душа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 162–167.

Толстая 2000а – *Толстая С.М.* Бренное тело, или из чего сотворен человек // Јужнословенски филолог. 2000. Књ. 56. № 3–4. С. 1191–1199.

Толстая 2000б – *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* К семантической истории слав. **MIRЪ* и **SVĚTЪ* // Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија. Књ. 4: Теорија дијахронијске лингвистике и проучавање словенских језика / ур. Ј. Грковић-Мејџор, М. Радовановић. Београд, 2010. С. 199–213.

Толстая 2019 – *Толстая С.М.* Мир человека в зеркале языка. Очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. М., 2019.

Топоров 1988 – *Топоров В.Н.* «Голубиная книга» и [«К плоти»]: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора (Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму) / ред. Вяч.Вс. Иванов, В.П. Нерознак, Т.Н. Свешникова, Н.И. Толстой, В.Н. Топоров). М., 1988. С. 169–174.

Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор / ред. Т.М. Николаева. Москва, 1993. С. 3–103.

Трифонов 1929 – *Трифонов Ю.* Йоан Екзарх Български и неговото описание на човешкото тяло // Български преглед. 1929. Т. I. Кн. 2. С. 182–202.

Фасмер 1986–1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2: Е–Муж / перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О.Н. Трубачева; под редакцией и с предисловием проф. Б.А. Ларина. Издание второе, стереотипное. В 4 т. М., 1986–1987.

inslav

Федотов 1991 – *Федотов Г.П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.

Цейтлин *et al.* 1994 – Старославянский словарь (По рукописям X–XI веков) / под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.,1994.

Aitzetmüller 1958–1975 – *Aitzetmüller R.* Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti. Bd. 1, 1958; Bd. 2, 1960; Bd. 3, 1961; Bd. 4. 1966; Bd. 5, 1968; Bd. 6, 1971; Bd. 7, 1975. Graz, 1958–1975.

Andersen 1983 – *Andersen F.I.* 2 (Slavonic Apocalypse) of Enoch. A New Translation and Introduction // J. H. Charlesworth (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Garden City; N.Y., 1983. Pp. 91–221.

Badalanova 2001 – *Badalanova F*. Interpreting the Bible and the Koran in the Bulgarian Oral Tradition: the Saga of Abraham in Performance // Hawkesworth, C., M. Heppell & H. Norris (eds.). Religious Quest and National Identity in the Balkans. London & New York, 2001. Pp. 37–56.

Badalanova 2003 – *Badalanova F.* The Word of God, by Word of Mouth: Byelorussian Folklore Versions of the Book of Genesis // New Zealand Slavonic Journal. 2003. Vol. 37 [Festschrift A. McMillin]. Pp. 1–22.

Badalanova 2008 – *Badalanova F*. The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories // Markham Geller et. al. (eds.) Imagining Creation. Leiden; Boston, 2008. Pp. 161–365.

Badalanova Geller 2010 – *Badalanova Geller F*. Gynesis in Genesis // Sergio Bertolissi, Roberta Salvatore (eds.). Forma Formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. Vol. 1. Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale, 2010. Pp. 17–48.

Badalanova Geller 2011 – *Badalanova Geller F*. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition // Lorenzo DiTommaso, Ch. Böttrich (eds.). The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity. Tübingen, 2011. Pp. 13–157.

Badalanova Geller 2017 – *Badalanova Geller F*. South Slavic // Eric Ziolkowski (ed.). The Bible in Folklore Worldwide. Vol. 1.1: A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores. Berlin, 2017. Pp. 253–306.

Badalanova Geller 2018a – *Badalanova Geller F*. What Language Does God Speak? // Mark Geller, Jens Erland Braarvig (eds.), Studies in Multilingualism, Lingua Franca and Lingua Sacra. Berlin, 2018. Pp. 125–174.

Badalanova Geller 2018b – *Badalanova Geller F*. The Primordial Edenic Tongue. Or Why Animals Speak at Midnight on Christmas Eve // Sara Han, Anja Middelbeck–Varwick, Markus Thurau (eds.). Bibel – Israel – Kirche: Studien zur jüdisch/christlichen Begegnung. Münster, 2018. Pp. 437–446.

Badalanova Geller 2021 – *Badalanova Geller F*. Glottogenesis, the Primordial Language and the Confusion of Tongues // Татяна Славова, Гергана Ганева, Мария Тотоманова-Панева, Диана Атанасова (ред.). ШЬСТВОУЂ НЫНѢ ПО СЛѢДОУ ОУЧИТЕЛЮ: In Honorem Анна-Мария Тотоманова. София, 2021. С. 324–363.

Böttrich 1992 – *Böttrich C.* Weltweisheit Menschheitsethik Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; Bd. 50). Tübingen, 1992.

Böttrich 1995 – *Böttrich C.* Adam als Mikrokosmos: eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch. Frankfurt; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1995.

Böttrich 1996 – *Böttrich C.* Das slavische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 5, Apokalypsen, Lfg. 7). Gütersloh, 1996.

Böttrich 2012 – *Böttrich C.* The Book of the Secrets of Enoch (2 En): Between Jewish Origin and Christian Transmission (An Overview) // Orlov A.A., Boccaccini G. (eds.). New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only [Studia Judaeoslavica 4]. Leiden; Boston, 2012. Pp. 37–67.

Böttrich 2013 – *Böttrich C.* The Angel of Tartarus and the Supposed Coptic Fragments of *2 Enoch* // Early Christianity. 2013. Vol. 4. Pp. 509–521.

inslav

Bowen 1992 – *Bowen J.R.* Elaborating Scriptures: Cain and Abel in Gayo Society // Man (New Series). 27/3 (Sep., 1992). Pp. 495–516.

Dähnhardt 1907, 1909, 1910, 1912 – *Dähnhardt O*. Natursagen (1–4). Leipzig; Berlin, 1907–1912.

Dostál *et al*. 1965 – *Dostál A., Havránek B., Horálek K., Kurz J., Mareš F.V., Mátl A., Štěrbová M., Vašica J.* (eds.). Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 10. red. A. Dostál, B. Havránek, K. Horálek, J. Kurz, F.V. Mareš, A. Mátl, M. Štěrbová, J. Vašica. Praha, 1965.

Douglas 1966 – *Douglas M*. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London; New York, 1996.

Evans 1966 – *Evans J.M*. Microcosmic Adam // Medium Aevum. 1966. Vol. 35. Pp. 38–42.

Forbes, Charles 1913 – *Charles R.H.* and *Forbes N*. 2 Enoch (or The Book of the Secrets of Enoch) // Charles R. H. (ed.) The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Vol. 2: Pseudepigrapha. Oxford, 1913. Pp. 425–469.

Grypeou, Spurling 2013 – *Grypeou E., Spurling H*. The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis. (Jewish and Christian Perspectives Series 24). Leiden; Boston, 2013.

Kugel 1990 – *Kugel J.L*. Cain and Abel in Fact and Fable: Genesis 4: 1–16 // Brooks R., Collins J. (eds.). Hebrew Bible or Old Testament: Studying the Bible in Judaism and Christianity. Notre Dame, Indiana, 1990. Pp. 167–199.

Lincoln 1986 – *Lincoln B*. Myth, Cosmos, Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction. Cambridge, Massachusetts; London, England, 1986.

Macaskill 2013 – *Macaskill G*. The Slavonic Texts of 2 Enoch. Leiden; Boston, 2013.

Macaskill 2013b – *Macaskill G*. Adam Octipartite/Septipartite // Bauckham R., Davila J.R., Panayotov A. (eds). Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures, Vol. 1. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK, 2013. Pp. 3–21.

McNamara 1992 – *McNamara M*. The Aramaic Bible, Vol. 1A (Targum Neofiti 1: Genesis). Translated, with Apparatus and Notes by Martin McNamara. Collegeville, Minnesota, 1992.

Mencej 2008 – *Mencej M*. Duši v vetre // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика: у част академика Светлане Толстој / уред. Предраг Пипер, Љубинко Раденковић. Београд, 2008. С. 227–244.

Morfill, Charles 1896 – *Morfill W.R., Charles R.H*. The Book of the Secrets of Enoch / translated from the Slavonic by W.R. Morfill and edited, with introduction, notes and indices by R.H. Charles. Oxford; Edinburgh; New York, 1896.

Nagy 1986–1988 – *Nagy I.* Adam and Eve: the Myths of the Creation of Eros // Acta Ethnographica Hungarica. 1986–1988. Vol. 34/1–4. Pp. 17–47.

Russell 2009 – *Russell J*. The Rhyme of the Book of the Dove (Stikh o Golubinoĭ Knige): From Zoroastrian Cosmology and Armenian Heresiology to the Russian Novel // Allison Ch. *et al.* (eds.). From Daena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag. Wiesbaden, 2009. Pp. 141–208.

Thompson 1955–1958 – *Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Vols. 1–6. Copenhagen, 1955–1958.

Tomicki 1980 – *Tomicki R*. Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej // Etnografia Polska. T. 24, No. 2. S. 49–119.

West 1971 – *West M*. "The Cosmology of 'Hippocrates', De Hebdomadibus." // The Classical Quarterly (New Series). 1971. Vol. 21/2. Pp. 365–388.

Zowczak 2000 – *Zowczak M*. Biblia Ludowa: Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

inslav

Е. Л. Березович
(Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина, Екатеринбург),
Г. И. Кабакова
(Сорбонна, Париж)

«Камень священника» // «церковный камень» в западноевропейской и русской культурно-языковых традициях

Аметист – молитвенный алтарь…
М. Волошин. Вечерние стекла

А вы, исканья бога, аметисты?
В. Брюсов. Ожерелья дней

В статье «Язык и культура» Никита Ильич Толстой говорил о том, что внутри каждой (славянской) национальной культуры можно выделить несколько страт, соответствующих делению национального языка на подъязыки: элитарной культуре соответствует литературный язык, народной культуре – наречия, «третьей» культуре – просторечие, традиционно-профессиональной культуре – арго (Толстой 1995: 16–17). В этнолингвистическом плане ядром этой конструкции является, конечно, народная культура, изучением которой главным образом и занимается созданная Н.И. Толстым и С.М. Толстой Московская этнолингвистическая школа. Вместе с тем указанная идея Никиты Ильича задает одно из направлений дальнейшего развития этнолингвистики – сосредоточенное изучение взаимодействия народной традиции и других фрагментов национальной культуры (элитарной, традиционно-профессиональной и др.). Это неминуемо вызывает расширение тематических сфер, составляющих «лексикон» символического языка культуры.

Одной из таких сфер является **народная минералогия**, которая изучена пока крайне недостаточно (вероятно, в том числе потому, что область представлений о камнях, особенно драгоценных, невольно ассоциировалась только с элитарной культурой). Специфика реалии определяет необходимость анализировать ее символику не только в крестьянской традиции, но и, к примеру, в фольклоре горщиков, в текстах каббалистического происхождения, произведениях камнерезного искусства и других источниках, практически не попадавших в круг объектов этнолингвистических штудий. Вследствие активных процессов калькирования и миграций культурных текстов к рассмотрению должны привлекаться языки не только славянских культур, но и западноевропейских, восточных etc. Это масштабный путь, который можно пройти только небольшими шагами.

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.4

inslav

Они, к сожалению, вряд ли могут быть последовательными (особенно поначалу), потому что значимая именно для этнолингвистического (не этнографического, искусствоведческого и проч.) исследования информация в данном случае максимально энтропична (это видно хотя бы при сравнении с такой близкой сферой, как народная ботаника).

В этой работе мы обратимся к изучению представлений о камне, который ассоциируется со служителями церкви и с самой церковью. Тема была инициирована нашими занятиями символикой аметиста (Березович, Кабакова 2022; отчасти Березович 2021), которая многогранна и включает в себя также и мотив «церковности», закрепленный во внутренней форме обозначений этого камня в ряде западноевропейских языков, а также в русском. Поскольку такое закрепление лучшим образом свидетельствует о значимости и оформленности соответствующего представления, нам показалось важным найти мотивацию этих названий аметиста и охарактеризовать культурный контекст, ее породивший. Этот контекст, будучи многослойным, проходящим через разные эпохи и традиции, относится не только к аметисту, но и к ряду других вещественных знаков. Таким образом, в статье даются подступы к этнолингвистическому изучению концепта **камень священника** // **церковный камень** – на примере главным образом аметиста (с привлечением других минералогических знаков). Будут изучаться как западноевропейская традиция (преимущественно романская), так и русская.

Западноевропейская традиция

Традиция приписывать драгоценным камням символический смысл насчитывает не одно тысячелетие. Для европейской культуры особенно важен библейский прецедент: в Книге Исхода перечисляются двенадцать камней, украшающих хошен (нагрудник) первосвященника Аарона (Исх. 28:15–21); каждый из них соответствовал одному из двенадцати колен Израилевых. Двенадцать камней украшали и основания стен Небесного Иерусалима (Ис. 54:11–12; Отк. 21:10, 18–21). Как состав (соответствие упомянутых в Библии обозначений камней позднейшей номенклатуре), так и символика двенадцати камней первосвященника и Небесного Иерусалима исключительно вариативны и имеют множество различных толкований; обзоры на эту тему представлены, например, в (Гликман 2020; Бобылев 2000: 20–28).

Сакральный смысл имели камни и в античности. Римские императоры, приняв христианство, не собирались отказываться от привычной роскоши, и церкви, как прежде дворцы, украшали золотом, мрамором, драгоценными камнями. Но в этом новом контексте роскошь соотносится с нравственным совершенством и спасением души, а почитание Бога с блеском золота. После падения Римской империи церковное убранство и богослужебные предметы продолжали отделывать драгоценными камнями и металлами, что вызывало благоговейное восхищение паствы. Однако нам трудно судить, были ли ясны всем прихожанам те символические смыслы, которые приписывали камням и золоту Библия и раннехристианские тексты, и думали ли о них их создатели-ювелиры.

inslav

Вероятно, ассоциирование высших священнослужителей с драгоценными камнями обусловлено и тем, что они посвящали теме камней свои многочисленные сочинения, многие из которых были широко известны и заменяли минералогическую литературу. Писание таких текстов объяснялось не только значимостью самой реалии в христианской традиции, но и намерением противопоставить античной литературе новую богословскую трактовку символики камней (на практике такое противопоставление нередко не выдерживалось – и значительную роль в сочинениях отцов церкви играл пересказ текстов античных и восточных авторов). Разумеется, описывали в первую очередь 12 камней, упомянутых в Библии. К числу знаменитых относятся «каменные» сочинения Аврелия Августина, епископа Гиппона (IV–V вв. н. э.), Епифания Кипрского (IV в.), Исидора, епископа Севильи (VII в.), святого Андрея, архиепископа Кесарийского (VI–VII вв.), Марбода, епископа Ренна (XI–XII вв.), и др.

«Liber Pontificalis» VIII–IX вв. при описании отделки церквей и утвари чаще всего упоминает праз, гиацинт и жемчуг. Соотнести первые два камня с современной классификацией непросто, но известно, что речь идет о камнях зеленого и синего цвета. То же сочетание цветов – белый, зеленый, синий – характерно для мозаик и таких предметов, как венцы, кресты, реликварии. Как правило, зеленые камни оказываются изумрудом, синие с фиолетовым отблеском – сапфиром или аметистом. Позже к ним добавляется и рубин (Beghelli 2017: 237–239, 241, 252).

Камни украшали и убранство священников. По всей вероятности, они носили перстни с первых веков христианства: так, на мощах епископа Римского Гая (263–296) при открытии могилы в XVII в. было обнаружено кольцо[1]. Но самые ранние достоверные сведения об их религиозном осмыслении относятся к VII в., в частности в текстах Исидора Севильского, декрете папы Бонифация IV, канонах Римского 610 г. и Толедского 633 г. соборов (Deloche 1896: 233–235). Долгое время перстень был связан и с юридической властью епископа, но одним из его атрибутов (инсигнией) он стал сравнительно поздно. Так же и наперсный крест, впервые упоминающийся в V в., приобрел статус инсигнии в конце Средних веков.

Начиная с Карла Великого (вторая половина VIII – начало IX в.) кольцо и посох вручал епископам император, а после смерти их владельца они переходили в императорскую казну (Morgan 1855: 396–397). Споры относительно посвящения и семантики разных атрибутов закончились в результате Вормсского конкордата 1122 г., по которому перстень и посох вручались епископу папой или его легатами в знак духовной власти, а регалии (скипетр) передавались императором как знак наделения ленами и светской властью (Morgan 1855: 395–396; Bavoux 2012: 321).

Во время службы только папа, кардинал и епископ имели право носить кольцо. Папа Григорий IV (827–844) декретом установил порядок ношения кольца на правой руке, поскольку, именно ею дается благословение. Подобно венчальному кольцу епископское означает союз с Христом и церковью, но поскольку

[1] См.: https://www.treccani.it/enciclopedia/anello_%28Enciclopedia-Italiana%29/

inslav

он нерасторжим, кольцо надевается не на левую, а на правую руку в знак абсолютной невинности (понтификал 1100 г.) (Deloche 1896: 265)[2]. Сами епископы порой называли свое кольцо *annulus Ecclesiae*, «кольцо церкви» (Waterton 1863: 226). Другие понтификалы предписывали надевать кольцо на безымянный палец во время литургии, на указательный во всех других ситуациях. Папа Иннокентий III, избранный в 1198 г., указал, что епископское кольцо должно быть из чистого массивного золота, с драгоценным камнем, лишенным всякого текста и изображения[3] (там же: 227), пояснив: «Кольцо, которое носит на пальце епископ, символизирует дар Святого Духа. Круглое золотое кольцо означает совершенство Его даров, которые Христос получил без меры, потому что в нем буквально пребывает полнота Божества» (Barraud 1864: 146–147). Кольцо имело и дополнительный смысл: «Когда посвящают епископа, ему вручают посох и ему вручают кольцо как знак первосвященнической чести (*signum pontificalis honoris*) и как знак тайн священных функций (*signalum secretorum*)» (Исидор Севильский. О церковных служениях. II. 5. 12). Кольцо как знак чести (*anulus pontificalis honoris*, *anulus discretionis et honoris*) упоминается в молитвах, сопровождающих рукоположение епископа в IX–X вв. С помощью кольца он может крестить, примирять кающихся и грешников, нести спасительное слово Ветхого и Нового Заветов, а также «запечатывать», т. е. закрывать, купель на время Великого поста (Jones 1877: 212).

Гийом Дюран, будущий епископ Мандский, в своем «Rationale divinorum officiorum» (1286) пишет: «Кольцо есть залог (*sacramentum*) веры, которым Христос обручил свою невесту, святую Церковь, чтобы она могла сказать о себе: “Мой Господь Иисус Христос обручил меня через свое кольцо”, хранителями его выступают епископы и прелаты, которые носят кольца как свидетельство обручения» (Durand 1854: 264). «Кольцо веры» (*anulus fidei*, *anulus sacre devotionis*) символизирует и духовный союз епископа и церкви, которую он хранит в святости и непорочности (Méhu 2018: 88). Брак этот не может быть расторгнут даже смертью, поэтому епископа хоронили вместе с его кольцом. Правда, иногда из оригинальных колец камень могли изымать и использовать для перстня следующего иерарха, или же кольцо могли заменять копией, вероятно, из-за частых случаев вскрытия могил ворами (Taburet-Delahaye 2000: 279). Тем не менее наиболее точно атрибутированными оказываются кольца, обнаруженные в захоронениях. В других традициях епископ мог передавать свое кольцо (или кольца) в сокровищницу собора (Jones 1877: 246).

---

[2] Есть и другая мотивация (однако нельзя быть уверенными в ее релевантности, поскольку изложена она в минералогическом источнике, а не в специальной литературе о христианской символике): епископы и кардиналы должны были носить сапфир на правой руке в знак того, что сами Небеса даровали им право вершить правосудие (Буканов 2008: 52).

[3] Первые попытки определить форму епископского перстня были предприняты еще на Миланском соборе в 355 г., тогда же было решено, что камень не должен быть гравирован (Malgouyres 2022: 146).

inslav

Епископ перед смертью мог отдать свое кольцо в знак благоволения своему возможному наследнику, даже если подобный выбор не имел юридической силы. Так, например, поступил Гандальф, выдающийся архитектор и епископ Рочестерский (умер в 1108 г.) (Jones 1877: 213–214). В случае лишения сана епископ должен был передать перстень своему преемнику, но отрешение могло протекать и как церемониал: с епископа срывали кольцо, ломали у него над головой его посох и рвали в клочья одеяние (Deloche 1896: 236–237). Добровольное отречение от сана сопровождалось передачей кольца папе, как это произошло в случае Томаса Бекета (епископа Фомы Кентерберийского) в 1166 г. и Годфрида, епископа св. Асафа, в 1179 г. (Jones 1877: 211).

В Новое время кольцо сохранило свой священный статус. Редкие акты профанации подчеркивают его сакральность. Так, Талейран, отказавшись от сана епископа Отена и вообще от сутаны, секуляризировал свои инсигнии: вынул из своего епископского перстня прекрасный аметист и вправил его в золотой тонкой работы держатель для карандаша, а покидая свое министерство, передал его своему секретарю (Montarlot 1905: 63–64).

Археологические данные, например, содержащиеся в Palissy, базе данных церковных сокровищ Франции, где упоминаются около 30 колец VII–XVII вв., свидетельствуют о том, что несмотря на указания иерархов кольца изготовлялись как из золота, так и из серебра, иногда позолоченного, а также бронзы, меди, латуни. Крапаны могли быть в форме крестов или стилизованных драконов (Malgouyres 2022: 146–147). И предписания относительно камня в кольце соблюдались весьма непоследовательно. Некоторые кольца не имеют камней, другие используют античные камни, в том числе камеи: например, кольцо XIII в. с изображением мужского профиля из собора Тарба или кольцо с Минервой Гардинера, епископа Винчестерского (1531–1555) (Waterton 1863: 236). Иногда епископы, например Хью, епископ Линкольнский (ум. в 1200 г.), вкладывали в перстни святые мощи (Bavoux 2012: 453). Следует уточнить, что до XI в. епископские кольца наподобие папских могли использоваться и как печатки (Waterton 1863: 226).

Иногда на кольце были выгравированы изображения других инсигний, например митры и посоха (так называемое кольцо св. Мартина Ормского, епископа Сен-Поль-Труа-Шато, вынужденного оставить свой сан, когда он заболел проказой, VII в.) или трех рыб (так называемое кольцо св. Арнольда, епископа Мецского, VII в.: по легенде, он, моля Бога об отпущении грехов, бросил его в реку Мозель, но кольцо было принесено ему рыбами). Что касается выбора камней, то он чрезвычайно широк: из драгоценных камней чаще всего упоминаются аметист (6), сапфир (5), считавшийся в XII–XIII вв. наиболее благодатным из камней, изумруд (4), затем следуют топаз, агат, корунд, халцедон, а также хрусталь и стекло. Тонкое кольцо, принадлежавшее Пьеру де Корбею, епископу Сансскому, умершему в 1222 г., было украшено неограненным аметистом малой стоимости в форме сердечка (Dervieu 1924: 75). Оливье Тюоде, исследовавший провансальские средневековые украшения, упоминает епископские кольца с изумрудом

inslav

(иногда фальшивым), сапфиром, рубином, топазом, бериллом, агатом, сардониксом, халцедоном, яшмой, корундом, камеями и только одно с аметистом (Thuaudet 2015: 1179–1180; 1207). Отметим, что как бы ни был широк и вариативен список «камней священника» (как здесь, так и в других случаях, упоминаемых в статье), он, как правило, укладывается – или в основных чертах совпадает – с тем набором камней, которые составляют двенадцать камней первосвященника и Небесного Иерусалима (см. выше).

Кольца могли быть украшены и несколькими разными камнями. Например, в описи 1380 г. реликвий собора г. Манда упоминается золотое кольцо первосвященника с крупным круглым аметистом в середине, окруженным двенадцатью белыми жемчужинами, шестью изумрудами и шестью гранатами (Dervieu 1924: 76).

Как и епископы, папы отдавали предпочтение сапфиру, рубину, изумруду и топазу. Такие кольца папа Иннокентий III отправил Ричарду Львиное Сердце в 1198 г. (Tasca 2012). Кроме перечисленных украшений известно также кольцо папы Григория XI, хранящееся в Сансе, где он был архидиаконом собора, с восьмиугольным вытянутым аметистом, на котором изображены у подножия распятия два цветка, символизирующие Богоматерь и св. Иоанна, а на золоте выгравированы слова Gregorius XI – pont. max. – MCCCLXXVIII (дата его смерти) и тиара с ключами св. Петра (Rohault de Fleury 1889: 206).

Подчеркнем, что портреты или скульптурные изображения епископов украшены подобными кольцами чаще, чем их останки, обнаруженные в захоронениях. Часто на портретах обе руки в перчатках, также украшенных камнями, изображены с кольцами, надетыми поверх перчаток, однако только то, что надето на безымянный палец правой руки, было кольцом первосвященника, остальные служили лишь украшениями. Таких колец может быть с десяток, как у св. Гауденция, епископа Новары (ум. в 418 г.), изображенного на фреске в посвященной ему церкви в Бачено (Пьемонт) (Bavoux 2012: 386).

Аналогичная ситуация отмечалась и в Англии: средневековые епископские кольца чаще всего были украшены сапфирами и рубинами, реже изумрудом, бриллиантами, топазом, бирюзой, халцедоном, а также жемчугом (Jones 1877: 224–230). Э. Уотертон упоминает средневековое кольцо прекрасной работы, в котором изначальный сапфир был впоследствии заменен аметистом (Waterton 1863: 228–229). Как сформулировал О.М. Дальтон, хранитель отдела британских и средневековых древностей и этнографии Британского музея и автор полного каталога колец этого собрания, «представляется очевидным, что правильным камнем для епископского кольца был сапфир». Собственно, наличие сапфира и давало основание музейным работникам атрибутировать кольца как **епископские** или **священнические**. По поводу аметиста он пишет, что аметист имел «сходный символизм и иногда заменял» сапфир (Dalton 1912: XXXVII–XXXVIII). При этом в его каталоге в разделе «епископские кольца» фигурируют всего два кольца – и оба с аметистом, один второй половины XV в. (по легенде, кольцо принадлежало Карлу II Бурбону, архиепископу Лионскому), второй XIX в. (№ 861 и 862). В средневековых

inslav

захоронениях польских епископов также обнаруживали перстни с сапфиром или, реже, с аметистом, служившие реликвариями (Dąbrowska 2010).

Средневековые предписания подробно касаются того, какое место занимает кольцо в ритуале рукоположения епископа, в литургии, как его следует носить, из какого металла оно должно быть сделано, но содержат мало указаний на камень, которым кольцо должно быть украшено. Скупость подобной информации характерна и для поздних источников. Так, Ксавье Барбье де Монто, прелат папского двора, в двухтомном сочинении «Церковные одеяния и связанные с ними обычаи по римской традиции» (1897–1899) в главе, посвященной кольцам, подчеркивает, что все кольца – из золота, а первосвященнические украшены крупным камнем, массивны, занимают всю фалангу и их носят на правой руке поверх перчатки. Относительно природы камня он дает следующие разъяснения: «Епископы, кроме первосвященнического кольца, носят и кольцо с камнем, обрамленным бриллиантами. Но им запрещено использовать сапфир, так как этот камень закреплен за кардиналами». У кардиналов же три типа колец, из которых наиболее важное – кардинальское с сапфиром и гербом папы, выгравированным внутри, тогда как ординарное может украшаться любым камнем, окруженным бриллиантами. И далее: «Настоятели <…> также носят два кольца, одно первосвященническое, другое ординарное, но последнее может иметь только один камень на щитке, более низкого качества, вроде аметиста или топаза, но не рубин или изумруд» (Barbier de Montault 1897: 162–163). Таким образом, аметист оказывается одним из возможных эквивалентов сапфира, но более низкого качества, подчеркивавшего более низкий статус епископа по отношению к кардиналу и объединявшего его с аббатами, занимающими следующую ступень в иерархии.

В какой мере выбор камней был продиктован теми значениями, которые приписывали им лапидарии и иные сочинения, им посвященные? Как представляется, влияние их было ограниченным. Из исторических источников только письмо папы Иннокентия III, сопровождающее дар четырех колец Ричарду Львиное Сердце (1198), содержит истолкование выбранных камней, исходящее из богатой средневековой традиции лапидариев. Папа связывает зеленый цвет изумруда с верой, голубой сапфира с надеждой, красный рубина с любовью и блеск топаза с добродетельностью поступков (Tasca 2012). Другой отзвук средневековых знаний о символике камней мы находим в сочинении «Вечера» Гийома Буше (1584). В третьей книге он цитирует некоего каноника, дающего истолкования разным драгоценным камням, которые носят люди духовного сана. Долгий пассаж о символике гемм начинается с аметиста: «А что до меня, – сказал наш священник, весьма любивший камни и носивший их обычно на перстнях, – то полагаю, что церковники носят аметист, ибо он делает трезвым того, кто его носит, как о том свидетельствует его имя, и позволяет не опьянеть, ибо этот камень притягивает к себе винные пары, кои в противном случае затуманили бы разум и вызвали большой скандал, опорочивший всю профессию священников. Говорят также, что аметист вызывает сны и что те, кто хотят узреть будущее во сне,

inslav

носят его, что называется по-еврейски *Shalan*[4], *quod est somniare*[5]» (Bouchet 1614: 208). Последняя фраза почти дословно пересказывает соответствующий пассаж из энциклопедического труда «О точности сущностей» Джероломо Кардано (Cardanus 1556: 134).

Но и в этих рассуждениях нет указаний на аметист как камень, закрепленный за определенным саном. Подобное отсутствие ссылок на «эксклюзивный» характер аметиста как епископского камня входит в противоречие с его образом, запечатленным литературой XIX в. В 1880-е гг. во Франции пробуждается интерес к средневековым лапидариям, прежде всего к поэме Марбодия Реннского. Герой-эстет романа «Наоборот» (1884) Жориса Карла Гюисманса размышляет над выбором камней для инкрустации панциря черепахи и, перебирая разные камни, отвергает аметист, как и многие другие, опошленные их использованием: «Аметист как был, так и остался благодаря церкви епископским камнем: густ, серьезен, однако и он опошлился на мясистых мочках и толстых пальцах лавочниц, жаждущих задешево увеситься драгоценностями; и только сапфир, один-единственный, уберег свой синий блеск от дельцов и толстосумов» (пер. Е.Л. Кассировой). В другом романе Гюисманса, «Там, внизу, или Бездна» (1890), посвященном астрологии и сатанизму, герой цитирует аббата-врачевателя Иоганнеса (его прототипом послужил реальный аббат Буллан), разработавшего собственную мистику камней: «По мнению его, аметист успешно врачует пьянство, но особенно – опьянение нравственное, гордыню». К мистической символике камней, на этот раз связанной с культом Девы Марии, писатель вновь подробно вернется в романе «Собор» (1898).

Епископский «сюжет» аметиста стал главным в повести Анатоля Франса «Аметистовый перстень» (1899). В ней речь идет об интригах, которые приводят в конце концов к рукоположению героя-аббата в епископский сан. Одна из его поклонниц, г-жа де Бонмон, расспрашивает его о том, что представляет собой этот перстень.

> – Скажите, господин аббат, у епископского перстня какая-нибудь особая форма?
>
> – Установленной формы нет, сударыня, – ответил Гитрель. – Епископ носит перстень как символ своего духовного брака с церковью, а потому перстень должен в известном смысле выражать самим своим видом идею чистоты и строгой жизни.
>
> – Вот как! – отозвалась г-жа де Бонмон. – А камень?
>
> – В средние века, баронесса, щит у перстня бывал из золота, как и сам перстень, или же заменялся драгоценным камнем. Аметист, по-видимому, считается весьма подходящим для украшения пастырского перстня. Его поэтому и называют епископским камнем. Сверкает он умеренным блеском. Он входил в число двенадцати камней, вправленных в нагрудник еврейского

[4] Видеть во сне.

[5] Точнее, лат. *quid est somniare* [к чему снится].

inslav

первосвященника. В христианской символике он означает скромность и смирение. Марбодий, Реннский епископ одиннадцатого века, видит в нем эмблему сердец, распинающих себя на кресте Иисусовом.

– В самом деле? – спросила г-жа де Бонмон.

И решила поднести г-ну Гитрелю, когда его посвятят в епископы, пастырский перстень с большим аметистом.

Подобный принцип подготовки к священству отражен уже в средневековых источниках. В понтификалии римской курии XIII в. указывается: «Избранник и его близкие приготовят на следующий день все необходимое для посвящения», а затем следует длинный и подробный список всех предметов одежды и атрибутов, среди которых упоминается «первосвященническое кольцо и другое малое кольцо», а также пасторский посох, гребешок и хлебная мякоть для мытья головы и рук (Bavoux 2012: 368).

Итак, авторы конца XIX века, черпая сведения из средневековых лапидариев, создают свой мифологический образ аметиста, священного камня епископов. В словарях фр. *la pierre d'évêque, la pierre épiscopale*, ит. *la pietra del vescovo* всегда относятся только к аметисту (Brard 1838: 434; Rambosson 1870: 104; Avgoloupi 2013: 65). Аналогичное обозначение аметиста фигурирует и в германских языках, ср. англ. *bishop's stone* (Shipley 1948: 26; Thomas, Pavitt 1922: 274 etc.). У ювелиров высшая категория аметистов так и называется – «епископ»: фр. *évêque*, ит. *vescovo*[6]. Интересно, что сема «лучшая категория» отмечалась в ср.-франц.: *amathyste* 'лучшая и наиболее здоровая часть нынешних писателей' (FEW 1: 436). В польском языке закрепленность аметиста густого пурпурного цвета за архиереями отражается в таких его «духовных» обозначениях, как *kamień ducha, kamień ludzi pobożnych, kamień wzniosłośći,* что близко к восприятию сапфира, который определяют как *święty kamień* (Węgorowska 2012: 80, 82, 84). В Польше аметист оказывается самым популярным епископским камнем во второй половине XIX – первой половине XX в. (Dąbrowska 2010). В целом в Европе XIX века аметист упоминается чаще других камней как украшение епископского перстня, но встречаются и другие камни (например, изумруд).

При этом сами канонические тексты католической церкви не только обходят стороной этот аспект, но и вообще не закрепляют аметист за епископским чином. Как можно объяснить такое расхождение? По мнению хранителя Отдела прикладного искусства Лувра Филиппа Мальгуира, сначала сапфир, а затем аметист в силу узуса стали епископскими камнями, поскольку соответствовали цветам одежд епископов (Malgouyres 2022: 146). Уже цитированный Барбье де Монто разъясняет, что фиолетовый закреплен за прелатами и епископами, за исключением периодов поста и покаяния. В эти периоды в фиолетовое облачаются кардиналы, а епископы носят черное, отороченное фиолетовым. Этот закрепленный за литургическим одеянием цвет так и называется *violet évêque* [фиолетовый

[6] www.geoforum.fr

inslav

епископский]. Более того, в церковном жаргоне *violet* и означает епископа (FEW 14: 485; Perret 2002: 1019). Лексическое закрепление такого рода присутствует не только во французском языке, но и в других, связанных с католической традицией, ср., к примеру, польск. *biskupi* ‘фиолетовый’, *biskupski* ‘темно-фиолетовый’, *biskupowy* ‘фиолетовый’, кашуб. *bískupe nogavíce* ‘фиолетовые носки’, укр. львов. *біскýпський* ‘темно-фиолетовый’ и др. (Синица 2018: 133, 179).

В Страстную пятницу епископы снимают кольцо с аметистом, поскольку не могут давать благословение (Barbier de Montault 1897: 58, 136). Как представляется, это предписание, обусловленное теологическими соображениями (епископ дает благословение от имени Христа, умирающего в пятницу), и может служить косвенным подтверждением идеи сочетаемости цвета камня с цветом одежд.

Но как истолковывается цвет одежд в литургии? Цветовая интерпретация складывается с первых веков христианства и достигает апогея в XII в., в период активного формирования средневековой геральдики. Джованни Лотарио, будущий папа Иннокентий III, в главе XLV труда «О святом таинстве алтаря» (1195–1197) упоминает четыре основных цвета: белый, красный, зеленый и черный, а фиолетовый как разновидность черного, по его словам, используется лишь на праздник Святых Невинных младенцев Вифлеемских и в воскресенье *Laetare* (четвертое воскресенье Великого поста). Фиолетовый цвет наряду с основными регулярно упоминается с XIII в., в частности в «Rationale divinorum officiorum» (1286) Гийома Дюрана. Но если для Иннокентия фиолетовый в силу темноты родственен черному, то для Дюрана «фиолетовый цвет – тусклый, и в некотором смысле мертвенно-бледный», напоминающий о Страстях Христовых (Durand 1854: 264). Окончательная канонизация литургических цветов происходит только после Тридентского собора, т. е. в середине XVI в. Но, как пишет Кристель Майер, «в отличие от самого цветового канона, который был обязательным с точки зрения времени и места, значение цветов <в литургии>, по-видимому, так и не было окончательно зафиксировано. Истолкования Иннокентия III и Дюрана выступают как предложения, а не как официальные интерпретации» (Meier 1977: 175).

Следует сделать оговорку, вызванную тем, что читатель может заметить некоторое противоречие в наших выкладках о цвете аметиста: речь идет то о фиолетовом разных оттенков (до темно-траурного), то о багряном – до огненного (см. далее). Такой широкий диапазон вызван не только специфическим ви́деньем интерпретаторов, закономерностями символизации цветовой палитры, но и собственно минералогическими обстоятельствами: под словом «аметист» в разных культурных традициях (до появления номенклатуры, учитывающей химические свойства минерала[7]) могли пониматься различные камни – и фиолетово-багряных оттенков, и синих (вплоть до шпинели), см. (Бобылев 2000: 61).

[7] Родство аметиста с кварцем было доказано только в 1817 г. (Бобылев 2000: 61).

inslav

Русская традиция

В русской традиции тоже существовали представления о «священнических» // «церковных» камнях. Они могли быть заимствованы из западноевропейских источников (с расстановкой своих акцентов), но в ряде случаев были оригинальными или заимствованными из других культур, особенно византийской.

Более всего на роль «церковного» камня претендует, как и в Западной Европе, аметист. Но прежде чем подробнее рассказать о нем, следует назвать некоторые другие камни с указанной символикой.

Особо надо отметить жемчуг, который известен как украшение на Руси как минимум с X в.; более того, до XVII в. жемчуг фактически был единственным драгоценным камнем, который добывался непосредственно на русской территории – преимущественно в северо-западных реках[8]. Показательно, что в ходе полевых исследований, проведенных в 2021 г. в одном из мест былой добычи жемчуга – на Терском берегу Белого моря, нам удалось записать свидетельства современных информантов о том, что жемчуг широко использовался в церковном убранстве: «У нас в Варзуге жемчужницы были, их добывали. Лучший жемчуг был наш. Наряжались бабы, кто побогаче. Ну и жемчуг – главное церковное украшение. Иконы были с им, у попов я видел на выходных рясах ихних» (Мурманская обл., Варзуга; ЛТЭК). И действительно, в литературе говорится о том, что варзужский жемчуг, который был в особенно большом употреблении в XVI–XVII вв., служил «украшением церковной утвари, главным образом шитой. <…> Этот жемчуг шел на украшение церковных одежд, пелен и различных вещей в церковном обиходе» (Якунина 1955: 12). Так происходило из-за того, что кристально чистая Варзуга давала очень качественный жемчуг, но, конечно, в церковном убранстве применялся не только он, но и другие виды добывавшегося в стране и привозного жемчуга. Источники (иностранные наблюдатели, архивные документы, вещевой материал и др.) говорят о том, что жемчуг (особенно жемчужное шитье) использовался с XI в. в облачении священников всех уровней иерархии, в том числе высшего духовенства, в церковной утвари (пелены, воздухи, покровцы, рушники и пр.), в украшении риз на иконах, закладок и окладов для Евангелия и т. п., см. (Вакуленко 2010; Постникова-Лосева 1974; Православные облачения 2020; Сокровища Российского государства 2007; Якунина 1955 и др.). Как указывают источники, более обильно и пышно он стал применяться с XVI в. – и пика это достигло в XVIII–XIX вв. (то же относится к другим драгоценным камням)[9].

---

[8] Ср.: «Из всех драгоценных камней жемчуг для русской, а особенно севернорусской народной культуры – наиболее знакомый, скажем даже, “домашний” камень. Неслучайно его упоминания чаще других встречаются в текстах русского фольклора, где жемчуг символически изофункционален золоту и серебру и претендует на роль “эталонного” драгоценного камня, драгоценного камня вообще» (Кучко 2022).

[9] Вот несколько примеров из огромного множества: саккос митрополита Фотия с обнизью из мелкого речного жемчуга, которым выполнены силуэты фигур (Москва, XV в.), митра из Хутынского монастыря (Новгород, XVII в.), фелонь (Троице-Сергиев

inslav

Подчеркнем еще раз, что использование жемчуга в церковном пространстве заметно и вне собственно церковного мира. Когда мы спрашивали у среднеуральских информантов-горщиков о том, какие камни чаще всего можно встретить в церкви, они, среди прочих, одним из первых называли жемчуг (при том, что на Урале активной добычи жемчуга не было): «В церкви что? Жемчуг у попов на крестах, на шапках ихних. На окладах икон, ну вот у Богородицы я часто видел. Аметист, конечно. Сапфиры, гранаты, изумруды» (Верхняя Сысерть; ЛТЭК); «Самые церковные камни – жемчуг и аметист. Мастерских сколько было тут. Сидели швеи, золотое шитье, жемчужное. Ну и камни туда вставляли, священникам на одежды» (Полевской; ЛТЭК). Сочетание *церковный камень* не является номинативно закрепленным для жемчуга (так, как это происходит по отношению к аметисту, см. далее), но соответствующие представления вполне устойчивы.

Помимо доступности жемчуга как ювелирного материала (несмотря на дороговизну), его использование в церковном контексте объясняется и другими причинами. Среди них, конечно, **символика белизны и прозрачности** – чистоты, непорочности и проч. Неслучайно в цитировавшемся выше утверждении информанта из Полевского говорится об иконах Богородицы. Действительно, мотивы чистоты и непорочности – ведущие в облике Богоматери, а народная традиция особо акцентирует в этом облике также более конкретный мотив **слез**, которые в русском фольклоре ассоциируются с жемчугом, см. множество примеров в (Кучко 2022: 127–129). Богородичные иконы, как хорошо известно, имели широчайшее распространение, при этом определенный тип убора богородичных икон существовал несколько столетий и соответствовал в целом головному убору зажиточной женщины. Показательно, что мотивы чистоты и прозрачности, связываемые с Богородицей, закрепились номинативно в геммонимах, обозначающих селенит и слюду – камни, которые, по народным представлениям, либо угодны Богородице, либо происходят от Богородицы, либо являются объектами ее покровительства, ср. рус. *марьино стекло*, нем. *unser frauen eis*, лат. *glacies Mariae* и проч., см. об этом (Березович, Демкина, Спиридонов 2021).

Кроме жемчуга, есть и другие камни, ассоциирующиеся с церковью и священниками. Обратимся вновь к свидетельствам информантов – в этот раз уральских горщиков, встречи с которыми проходили в 2020–2022 гг.: «Какие в церкви камни? Аметист, сапфир, турмалин – вот три первые камня. Изумруды бывают, топазы, альмандины. Ну попы-то понимают толк в богатствах» (Полевской; ЛТЭК); «Я много получал заказов от церкви. Для Дивеева оклады делал, для наших

монастырь, конец XVI – начало XVII в.), стихарь из бордового бархата с вышивкой «Коронование Богоматери» на оплечье (Россия, середина XIX в.), напрестольный крест работы А.А. Жидовинова (Кострома, XVII в.), икона «Архангел Михаил» (Ярославль, ок. XIII в.), икона «Богоматерь Блаженное Чрево» (Москва, XIX в.) и т. п. Здесь и далее датировка может быть неточной – главным образом потому, что не всегда совпадает время создания самой реликвии и украшения ее камнями.

inslav

церквей. Они, как заказ дают, точно расписывают, какие им камни нужны. Аметист, сапфир, изумруд, топаз, гранат – и всё лучшие» (Екатеринбург; ЛТЭК); «Священники любят аметист и турмалин (ну, шпинель), они вообще церковными камнями считаются» (Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК); «Пока турмалин не нашли, аметист был один из самых <почитаемых>, а потом стал с ним еще турмалин конкурировать. Где было чего больше достать. Сейчас, конечно, <преимущественно> турмалин в церкви. Его всегда было мало, он всегда был качественным. Аметистом украшали иконы, оклады, а потом продолжали аметистом и турмалином, наперсный крест сделают с турмалином. Турмалин чем хорош – он всякого цвета бывает» (Пригородный, Кайгородское; ЛТЭК) и др.

Нужно заметить, что свидетельства информантов весьма точно проецируются на те данные, которые приводятся в литературе относительно минералов, которые можно считать «дорогими» камнями Древней Руси: гранат, аметист, сапфир[10], топаз, изумруд и др. (Аксентон 1974: 8); позднее, в старорусский период (XVI в.), к этому списку присоединяются шпинель и турмалин (Бобылев 2000: 141, 144). Эти же камни упоминаются в многочисленных трудах по древнерусскому и старорусскому ювелирному искусству, в том числе церковному, ср. одно из первых исследований, вышедшее в 1849 г.: «<…> мастера украшали св. утвари самоцветными и драгоценными камнями и разного рода жемчугом скатным, гурмыцким или бурмицким (ормуздским), кафимским, целым и половинчатым. Из первых наиболее употребительны были в древности: винисы, или бечеты, рубины, хризопразы, лалы, достоканы, лазоревые и зеленые яхонты, перелифты, или ониксы, бирюзы и пр., кои вставлялись на спнях и в гнездах; на древнейших утварях они были нестраненые, на позднейших граненые. На этих утварях встречаем иногда камеи, геммы и жуковины с изображениями лиц святых, или аллегорических фигур»[11] (ДРГ: XIV).

«Нормы» относительно количества и качества драгоценных камней варьировали во времени. Были периоды особой пышности, когда церковь следовала установке на то, что «драгоценные украшения, как и расшитые жемчугом одеяния святых, согласно византийской традиции, являлись символами их небесной славы» (Стерлигова 2020: 279); были периоды «демократизации» (например, Петровская эпоха), когда, по синодальным и императорским указам, предлагалось, к примеру, убирать привесы с икон, отличающиеся излишней роскошью (не соответствовавшей петровскому стремлению к «регламентированной церковности»

[10] Вот примеры использования сапфира в облачении священников, иконах и др.: оглавье панагии архиепископа Пимена (Новгород, XVI в.), архиерейская митра (Москва, XVII в.), фелонь (Москва, XVII в.), икона Богоматерь Смоленская (Москва, XIX в.), крест наперсный (Киев, XVII в.), Хопская икона Божьей Матери (Грузия, X в.) etc.

[11] Под *яхонтом* чаще всего понимался сапфир, под *лалом* – шпинель или турмалин, под *винисой* – гранат, под *достоканом* – хризолит; однако такая идентификация очень приблизительна, см. (Макеева 1986).

inslav

по протестантскому образцу). Однако в целом установка на богатство церковного убранства преобладала (нельзя забывать, что, кроме драгоценных камней, широко использовались золото, серебро, эмаль, дорогие ткани etc.). Разумеется, это могла себе позволить преимущественно высшая ступень церковной иерархии. Отметим, что выбор церковных камней определяется, помимо отмеченных факторов, еще и тем, что в разные эпохи общество в целом отдавало предпочтение различным камням и их сочетаниям: так, «в XVI и начале XVII в. излюбленным камнем был бледно-голубой сапфир, иногда в сочетании с изумрудами или рубинами. Для середины и второй половины XVII в. характерно сочетание изумрудов с рубинами. В последней четверти XVII и начале XVIII в. в большом количестве применяются алмазы и так называемые “бриллианты греческой грани”, которые в середине столетия сменяются бриллиантами, отодвинувшими на второй план все остальные камни. Во второй половине XVIII в. преобладают бриллианты и крупный жемчуг, которые сохраняют свое значение в течение всего XIX в. Вместе с тем растет значение русских самоцветов – изумрудов, александритов, аметистов, аквамаринов и др.» (Постникова-Лосева 1974: 20). Эти веяния не могли не проникать в церковную практику.

Церковная символика сапфира, изумруда, граната и других указанных камней не получала, кажется, собственно номинативного закрепления, свидетельствующего о наиболее явной «кристаллизации» соответствующих представлений. В этом смысле никакие другие минералы не сравнятся с **аметистом**.

Собственно аметист был известен на Руси давно: так, он фигурировал в элитарном погребальном обряде (к примеру, в районе Смоленска найдена серебряная фибула (ок. X в.), украшенная зернью и вставкой из аметиста – Михайлов 2016: 132); в Киеве в кладе, датируемом рубежом X–XI вв., найден золотой перстень с аметистом в овальном гнезде (Корзухина 1954: 118). Археологи находят также аметистовые бусы; аметист встречается в гривнах, медальонах, диадемах и др. Что касается церковного использования аметиста, то им украшали облачения священников, панагии, наперсные кресты, оклады икон, Евангелий, церковные чаши для причастия, епископские митры.

Есть и вербальное закрепление такого использования аметиста. В наибольшей степени бросается в глаза заимствование (калькирование) маркированных соответствующим образом западноевропейских обозначений аметиста, встречаемое как в переводной литературе, где иногда напрямую говорится о факте перевода (англ. *bischop’s stone* > *камень епископский* (Рид 1986: 81), *аббатский камень* (ГЮП: 64)), так и в собственно русскоязычной: *епископский камень*, *пастырский камень* (Бобылев 2000: 61; Буканов 2008: 128). В нескольких случаях дается указание на то, что «епископскому камню» в применении к русским реалиям соответствует *архиерейский камень* (Путолова 1991: 50), – и это название оказывается закрепленным за аметистом весьма устойчиво (Бобылев 2000: 61; Буканов 2008: 101, 128; Забозлаева 2003: 33; Куликов 1982: 26; Пронин 1985: 226; Супрычев 1979; Фишман 2007: 9 и др.). Чуткий к социолингвистическим характеристикам слов Д.Н. Мамин-Сибиряк признавал

inslav

архиерейский камень фактом народной речи; так, в рассказе «Вертел» он приписывает эту номинацию гранильщику Ермилычу, ср.: «Аметисты Ермилыч называл архиерейским камнем» (Мамин-Сибиряк 1905: 77).

Нам удалось зафиксировать это наименование в ходе полевой работы на Среднем Урале в 2019–2022 гг., ср.: «Когда дают сан священника, дарят кольцо с аметистом, поэтому называют поповский или архиерейский камень» (Режевской р-н, Черемисское; ЛТЭК)[12]. В литературе указывается, что рукоположение архиереев сказывалось даже на рыночной цене аметистов[13] (речь идет как минимум о практике XIX в.): «Иногда ценность на аметисты поднимается помимо большей или меньшей добычи, а именно в случае хиротонисании нескольких новых архиереев, для панагии, митр и наперсных крестов это самый глазастый[14] камень» (Кривощеков 1910: 800); об этом же обстоятельстве см. в (Ферсман 1920: 233). «Архиерейскость» аметиста поддерживается и цветом одеяний (как мы видели в католической традиции): в православной культуре архиерейская мантия была преимущественно фиолетового цвета (в то время как, скажем, мантия патриарха – зеленого) (РНО: 695).

Как следует из предшествующего изложения, аметист не был единственным камнем, украшавшим облачение православного архиерея. Нередко он использовался в комбинации с другими самоцветами, ср., к примеру, описание Мартвильского нагрудного архиерейского креста (привезен в Грузию в IX–X вв.), который был сделан весь из золота, «с боков убран жемчужными низками, аметистами, бирюзою и изумрудами» (РДПИ: 104). В то же время устойчивость не только «материальных», но и вербальных (см. далее) указаний на «церковность» аметиста выделяет его из ряда других камней.

Выше уже говорилось о том, что использование аметиста в православной традиции было значительно более широким, нежели украшение архиерейского облачения. Наши среднеуральские информанты указывают, что аметист любили не только архиереи, но и другие категории священнослужителей, ср. свидетельство одного из гранильщиков камня: «Священники до сих пор заказывают перстни с аметистом. Есть вообще фанаты камня. Знаю одного священника, совсем на аметистах поехал, постоянно заказывает. Священники любят аметист и турмалин, они вообще церковными камнями считаются» (Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК). Отмечены контексты, указывающие на то, что в речи среднеуральских

---

[12] Приводимые здесь и далее полевые записи, извлеченные из (ЛТЭК), сделаны преимущественно в тех местах (Самоцветный пояс Урала), где находятся богатые месторождения аметистов, разрабатывавшиеся как минимум с XVIII в.

[13] Говоря о цене аметистов, стоит отметить, что в России до XVI в. аметист был дороже рубина (Буканов 2008: 128); затем, когда наладилась добыча своих аметистов, цены упали, но отдельные виды камня продолжали цениться высоко (например, знаменитые аметисты из окрестностей Мурзинки, приобретающие красный цвет при ночном освещении).

[14] Под *глазастым камнем* понимается такой, который помещается в *глазок* – специальную платформу для вставки камня в ювелирном изделии.

inslav

горщиков *церковный камень* является устойчивой номинацией аметиста: «Церковным камнем раньше иконы украшали, аметистом-то» (Пригородный р-н, Мурзинка; ЛТЭК), «Аметист звали церковный камень, в оклады идет, в облачении употребляется» (Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК). Показательна также номинация *духовный камень*: «Аметист отправлялся в церковь. Он звался духовным камнем. Попы старались заиметь аметист. Аметистом они очень сильно дорожили. При свечевом освещении он набирает сочность и меняет окраску с фиолетовой на пурпурно-красную. Аметисты дают красные всполохи. В то время люди просто обалдевали, на колени падали. За счет этого попы любили аметист» (Алапаевский р-н, Нейво-Шайтанский; ЛТЭК). По отношению к аметисту в контекстах встречается также сочетание *священный камень*, которое, кажется, не носит номинативного характера: «Все наши аметисты были у Папы Римского. Они в иконах стояли и до сих пор стоят. Аметист считался самым священным камнем. Кто это выдумал – не знаю. Скорее всего, Папа Римский» (Пригородный р-н, Мурзинка; ЛТЭК). Из подобных представлений вытекает номинация *камень Папы Римского*: «Аметисты звали камни Папы Римского. Папы их любили» (Асбест; ЛТЭК). Еще одна текстовая номинация для аметиста – *религиозный камень*: «В настоящее время аметист есть религиозный камень, украшающий крест и перстень католических епископов» (Святский 1895: 86–87).

В источниках встречаются многочисленные примеры реликвий, где представлен аметист (в том числе в ансамбле с другими камнями): крест архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия (Гизеля) с аметистами (XVII в.); 70-килограммовый малахитовый крест, инкрустированный серебром и аметистами, который изготовлен уральскими мастерами по заказу итало-российского Фонда свт. Николая Чудотворца (XX в.); икона Грузинской Божьей Матери в Раифском монастыре, в которой из аметистов сделаны звезды в убрусе и др. (XVII в.); икона Успения Божьей Матери из иконостаса главного алтаря Успенского собора Киево-Печерской лавры (XI в.); икона Господь Вседержитель из церкви Введения Кирилло-Белозерского монастыря (XV в.); икона Божьей Матери Взыскание погибших в церкви Воскресения Словущего на Успенском Вражке в Москве (XIX в.); икона Богоматери-Троеручицы из Нижнего Тагила (XIX в.) и др. Знаменита корона царицы Ирины Годуновой, форма которой отсылает к библейскому сюжету; ср. описание очевидца – Арсения, архиепископа Элассонского (XVI в.): «прекрасный венец, искусно унизанный крупным жемчугом и другими драгоценными камнями и разделенный на 12 как бы башенок <…> во образ и подобие 12 апостолов, благовестивших Христа во всех странах и обративших к нему народы. Венец был унизан рубинами, алмазами, топазами, круглым жемчугом и другими драгоценными камнями, а посередине – превосходными аметистами и сапфирами» (Труды и путешествие: 67).

Мы не знаем, подразумевалась ли при изготовлении этой короны какая-либо количественная (тем более «качественная») корреляция между апостолами и драгоценными камнями, но известно, что существовали многочисленные

inslav

символические системы, устанавливающие такое соответствие. Эти системы весьма вариативны; в русскоязычной литературе секулярного характера, описывающей христианскую символику камней, чаще всего можно встретить указание на то, что аметист соотносим со св. Матфием (МНМ 1987/1: 357; ЭМДК: 291; Супрычев 1979: 42 и др.), в то время как яспис – с Петром, сапфир – с Андреем и проч. Эта система характерна для православной традиции (и является в ней распространенной, но не единственной)[15] и восходит к «Толкованию на Апокалипсис» (между 563 г. и 614 г.) Андрея Кесарийского, где двенадцать камней основания Небесного Иерусалима впервые связываются с апостолами на основе сопоставления добродетели каждого из апостолов и символического значения камней (Заворина 2016: 162), ср.: «Аметистом, багряным по цвету, означается Матфий, получивший огонь Божественный при разделении языков и заменивший отпавшего апостола за пламенное благоугождение Христу, избравшему его» (Андрей Кесарийский: 245). Стоит прокомментировать также символику цвета, поддерживающую (и отчасти направляющую) символические смыслы, связанные с апостольскими добродетелями: багряный цвет коррелирует с Божественным *огнем* и *пламенным* благоугождением. Традиция такого осмысления цвета аметиста представлена и в сочинениях, наследующих трактату Епифания Кипрского «О камнях» (к. IV в.; славянский перевод трактата содержится в Изборнике 1073 г.), ср.: «Девятый камень называется аметист, <цвета> яркого пламени; его находят в Ливии на обрывистых морских берегах» (Палея Толковая: 353). Приведем еще один пример интерпретации «огненной» символики аметиста, которая дается в сочинении Антония, одного из настоятелей Троице-Сергиева Варницкого монастыря (XIX в.): «Взяв в руку пращу, Давид присовокупил к ней пять камней прекрасных из источников, в имени Богородицы “Мариа” также находится пять букв или пять камней, побивающих адского филистимлянина: магнит, адамант, рубин, иакинф и аметист. Каждый из сих камней изображает ту или иную добродетель Марии: <…> огневидный аметист – ражженую любовь» (Сеятель благочестия). Логика этой интересной акронимической[16] «раскладки» по отношению к аметисту направляется, во-первых, экзегетической традицией рассмотрения его как «огненного» камня, во-вторых, представлением о его нахождении в ряду «святых» камней, в-третьих, наличием в образе аметиста мотива **любви**,

[15] Что касается католической традиции, то в ней популярна трактовка (тоже не единственная), соотносящая аметист с апостолом Иоанном. А в «Христианском лапидарии» XIII в. указывается, что евреи в виде издевательства облачили Христа в пурпурные – цвета императорской власти – одежды, когда принялись его истязать (Gontero-Lauze 2010: 241–242).

[16] Интересно, что акронимическое «прочтение» самоцветных камней практиковалось не только в церковной традиции, но и в секулярной жизни. Так, в повести А.И. Куприна «Молох» богач Квашнин подарил молоденькой девушке Касе брошку, в которой последовательно чередовались камни – коралл, аметист, сапфир и яшма, – обозначавшие буквы ее имени. Такая мода была и во Франции XIX в.

inslav

который должен рассматриваться отдельно[17]. Как видим, происходит как филиация мотивов, так и их схождение, – и мы получаем еще одно подтверждение того, что развитие символических смыслов внутри замкнутой системы может далеко уводить от объективных мотивировок: скажем, реальная цветовая палитра корректируется символической (ведь «пламенные» оттенки не являются ведущими в свето-цветовой гамме аметиста).

Вернемся к основному для нас положению о том, что в культурно-языковом образе аметиста в русской православной традиции, как и в западноевропейской католической, большую роль играет мотив связи с христианским культом. Этот мотив находит несколько иное субстанциональное воплощение, чем в католической традиции: если у католиков аметист представлен как в перстнях священнослужителей высокого ранга, так и в других элементах облачения и церковной утвари, то православная церковь не делает акцента на перстнях (и тем более не регламентирует детально особенности их ношения). При этом, как говорилось выше, «церковность» аметиста подчеркивается не только в предметном коде, но и в других кодах символического языка культуры.

«Церковный» мотив в культурно-языковом образе аметиста взаимодействует с другим, еще более ярким мотивом. Он упоминался выше в этой статье и рассматривался нами в специальной работе (Березович, Кабакова 2022), где было показано, что стержневым в символике аметиста следует признать мотив вина, развивающийся в противоположных направлениях – от пьянства до целомудренности, воздержания. Этот мотив лежит в основе самого слова *аметист* (в др.-греч.) и ряда вторичных номинаций этого минерала (*камень Бахуса*, *невинный камень* и др.), проявляется в декоративно-прикладном искусстве, в ритуалах и верованиях, художественной литературе и проч. Разумеется, христианская символика камня накладывается именно на символику воздержания; показательно суждение уральского горщика по этому поводу: «Почему аметист называют камень непьющих людей? Чтобы священники не были похотливыми, не пьянствовали, вот поэтому они носили аметисты» (Пригородный р-н, Мурзинка; ЛТЭК). В толковании причин выбора аметиста православными священниками может ставиться акцент на аскезе: «<…> его носили представители духовенства, как напоминание владельцу о зароке или строгом обете» (Бобылев 2000: 61). Подобные трактовки присутствуют и в католической традиции, ср. экзегетическое высказывание преподобного Беды Достопочтенного (VII–VIII вв.): «Аметист – камень багряно-фиолетовый, с почти розовым отсветом, мягко искрящийся, однако иногда его багрянец кажется не только огненным, но похожим на красное вино. Багрянец напоминает о красоте Царства Небесного, тогда как фиолетово-розовый цвет

[17] Ср. хотя бы такой факт: Плиний Старший упоминает разные обозначения аметиста, варьирующие тему божественных покровителей любви: лат. *Veneris gena* (греч. *Aphrodites blepharon*) «веки Венеры (Афродиты)», *anteros*, что означает «бог взаимной любви» (FEW 1: 436).

inslav

символизирует смирение святых и их драгоценную смерть»[18]. Таким образом, пурпурный цвет аметиста может трактоваться как цвет мучеников, что тоже коррелирует со смирением и верой вообще (Avgoloupi 2013: 68).

В указанный символический комплекс вписывается также мотив самоотречения (в том числе безбрачия) и верности, который генерирует новый смысловой ход – мотив **вдовства**: «Аметист – символ верности, вдовий камень» (Дав 1981: 51). Номинация *вдовий камень* по отношению к аметисту отмечена и в ходе наших полевых сборов на Среднем Урале: «Вдовий камень – аметист. Любимый мой камень, зря его обидели! Поди, по цвету назвали: ну, что темный, как цвет вдовы. Скромный такой» (Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК). Мотив вдовства может быть интерпретирован не только как результат филиации смыслов от мотивов верности, воздержания и проч.; он явно имеет и импульс для самостоятельного развития на основе такого признака аметиста, как фиолетовый цвет – один из цветов траура.

Одному из авторов этой статьи, являющемуся также соавтором работы о *вдовьем камне*, довелось детально изучать этот вопрос, в результате чего был сделан такой вывод: «вдовья» символика в русской традиции присуща главным образом александриту (в силу сложного комплекса культурно-исторических причин); трактовка аметиста как вдовьего камня встречается гораздо реже и, по всей видимости, является европейским заимствованием: известны свидетельства о том, что в Новое время в Европе аметист ассоциировался с вдовством, что обусловлено коннотациями фиолетового цвета – цвета траура (Березович, Сурикова, Штернгарц 2021: 20–21). К примеру, в XIX в. в Англии аметист был единственным камнем, который могла носить вдова в период траура, ср. портрет (1905 г.) миссис И. Глидоу Маршалл, вдовы Дж.И. Уайтса, в аметистовом ожерелье работы Рейчел Хенти (King 1865: 65). Определение аметиста как вдовьего камня (англ. *widow's stone*, ит. *pietra della vedova*, ср. также *la pietra del vecchio scapolo* [холостяцкий камень][19]), возможно, отразилось и в итальянской поговорке: «Ametista fra le gioje, la piu trista» [Из всех камней аметист самый печальный] (Robbio 1824: 34)[20].

---

[18] https://ekzeget.ru/bible/otkrovenie-ap-ioanna-bogoslova/glava-21/stih-20/

[19] https://m.facebook.com/italiaitalianerie/posts/718863534959965/

[20] Неслучайно в поэзии символизма аметист может обретать и «смертные» коннотации. Так, у А.А. Блока в «Песни Ада» кольцо с аметистом – яркий атрибут мертвеца-вампира: «Навстречу мне, из паутины мрака, Выходит юноша. Затянут стан; Увядшей розы цвет в петлице фрака Бледнее уст на лике мертвеца; На пальце знак таинственного брака – Сияет острый аметист кольца...». Перстень юноши-вампира становится орудием убийства, а аметист окрашивается кровью: «И мрак был глух. И долгий вечер мглист. И странно встали в небе метеоры. И был в крови вот этот аметист. <…> Я обречен в далеком мраке спальной, Где спит она и дышит горячо, Склонясь над ней влюбленно и печально, Вонзить свой перстень в белое плечо!» Так мы получаем ошеломляющий диапазон «брачной» символики аметиста – от брака с церковью до брака с вампиром.

inslav

Итак, «священнический» мотив в образе аметиста взаимодействует с мотивами воздержания, смирения, любви и траура (смерти). Разумеется, это осуществляется средствами разных кодов и в разное время, но нам сейчас важна сама возможность такого взаимодействия.

* * *

В заключение скажем о некоторых других вариантах реализации «церковно-каменной» темы. Те случаи, которые рассматривались выше, исходили из «внутрицерковной» точки зрения (пусть и получающей различные интерпретации, в том числе внешние): «церковный камень» – тот, который носит священник, или тот, который используется в убранстве церкви.

Возможен и другой поворот, меняющий точку зрения: «церковным камнем» становится тот, который включается в народные ритуалы и верования, связанные с церковью. Так, соответствующая номинация в речи уральских горщиков может относиться к тем камням, которые, по традиции, приносили в церковь – как первины урожая: «Были *церковные камни*. Когда добывали камни, то первый камень, который попался, если он хороший, его несли в церковь. Если его несут в церковь, значит, дальше будет удачно идти добыча, а если пожадничают, то добыча может и прекратиться. Аметисты отдавали в дар, украшали выступы, иконостас. Бывает, окно обрамлено, поэтому аметистами укладывали, украшали оклад иконы, выступы всяческого рода. Кресты аметистами украшали, перстни. В Риме был знак отличия – перстень. Мне кажется, это книжное, но здесь камни приносили» (Пригородный р-н, Мурзинка; ЛТЭК); «Горщики исповедовались и причащались в церкви перед тем, как идти за камнями. Потом отдавали хорошие камни церкви, ими иконы украшали» (Пригородный р-н, Мурзинка; ЛТЭК); «Когда начали добычу самоцветов, делали приношение церкви, вместо денег. Дорогой камень могли положить к иконе для отмаливания грехов. А попы уже решали, что с этим камнем делать – икону украшать или что другое» (Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК). Традиция приносить первый камень в церковь упоминается и в сказе П.П. Бажова «Сочневы камушки», где поп говорит горщику: «Надо бы тебе, сыне, обещанье дать, что первый камешок из добычи на венчик Богородице приложишь, а потом по силе добавленье дашь». Думается, что уральская традиция приносить первые добытые камни в церковь имеет не только внешнюю параллель с земледельческой обрядностью, но и аналогию внутреннюю – внутри геммологических обрядовых практик. Известно о существовании такого русского обычая, как подношения иконам[21],

[21] Ср. сведения о подношениях иконам Кирилло-Белозерского монастыря: «Описи монастырские рассказывают о богатейшем украшении <…> образа. О его убранстве заботились многие знатные люди, по воле которых на иконе и киоте появлялись новые богатые подношения. “К Кириллу чюдотворцу дионисиева писма” Ефросиния Старицкая приложила “гривну да цату серебряну з жемчуги”, в 1569 году “Елизарий во иноцехъ Ефимий Цыплятев да сын его Иоанн Елизарович” дали

inslav

нередко весьма богатые (именно с такими подношениями, кажется, без особого успеха боролись указы времен Петра I, о которых говорилось выше). Практика таких подношений, как и земледельческая обрядность, могла повлиять на появление обычая каменных «первин». При этом в нашем материале слышны вполне ожидаемые нотки неодобрительной оценки описанных практик, бытующей в народной среде, ср.: «У нас поговорка была: “Что баба, то и поп: сколь камушков ни неси, ему все мало”» (Екатеринбург; ЛТЭК), «Поп как баба – юбка да побрякушки» (Ревдинский р-н, Кунгурка; ЛТЭК), «Попу для камушков черт кошель шьет» (Нижний Тагил; ЛТЭК)[22]. Показательны и предписания, встретившиеся в фольклоре сибирских горщиков: «В работе попа не поминай. Горный <мифическое существо, охраняющее сокровища> не любит. И куяна <зайца> не поминай. Што поп, што заяц – едино. Бывало, крестьяне наймутся, у них один разговор: Господи Иисусе, да помилуй, да всё про попов. А был управляющий Эдуард Карлыч Корс, немец. Услыхал ихни разговоры. – Вы чо, молиться пришли?! Тут вам не церква, а работа! Так вас перетак, накличете горного на свои дурацкие башки!» (Мисюрев 1940: 145)[23].

Новая грань образа «церковного камня» обнаруживается также в пространственной проекции: по народным верованиям, это камень, находящийся около церкви. Подобно тому, как водные источники, текущие около церкви, принимают на себя свойство святости, так и камни, найденные около церкви, в представлениях уральских горщиков имеют сверхъестественную силу. Так, в книге А. Маковецкого «Живень», героями которой являются современные добытчики самоцветов, есть такой сюжет: горщик Илюха добывает около церкви кристалл хрусталя, а из него мастер изготавливает для Илюхи ключ от каменных кладовых земли (Маковецкий 2017: 50–52).

На еще одну грань изучаемого образа указывает возможность восприятия как «церковных» камней, ассоциирующихся с каким-нибудь атрибутом культа, например с крестом. Показательны в этом смысле обозначения минерала ставролита, на поверхности которого действительно заметны крестообразные двойники

“золотой болшеи (крест?)”. В 1637 году вологжанин посадский человек Иерофей Лазарев даровал серебряную цату, “гривну золоту да цату серебряну с камениемъ сажена же жемчугомъ”» (Щурина 2016: 10).

[22] «Партнерство» попа с бабой и чертом нередко находит отражение в славянской паремиологии, ср. многочисленные примеры в диссертации Н.А. Синицы, написанной на материале русской, украинской, белорусской и польской культурно-языковых традиций (Синица 2018: 87, 123, 140, 227 и др.). Интересно, что клише «Попу для камушков черт кошель шьет» имеет весьма четкие параллели в польской традиции (но без упоминания драгоценных камней): «Księże zbiory do biesa idą» <Ксендзовы сборы бесу идут>, «Na księży zbiór szyje diabeł wór» <Для ксендзовых сборов шьет черт мешок>, «Księdzu diabeł worek szyje» <Ксендзу черт мешок шьет> (там же: 123).

[23] Как известно, заяц в славянских верованиях обладает демоническими свойствами, является, по сути, ипостасью черта (Гура 1999: 286), а в приведенном тексте поп и заяц изофункциональны и противопоставлены «настоящему» хозяину недр – горному.

inslav

прорастания, ср. *поповский камень*: «Ставролит зовём еще поповский камень. Ну ясно, крест на нем. Чем лучше видно крест, тем выше ценится. С собой носят, как оберег» (Мурманская обл., Апатиты; ЛТЭК), *крестóвик* ‘ставролит’: «Крестовик – это ставролит. На нем как крест. Попы его очень любят» (Свердловская обл., Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК), *крест*: «Ставролит так и называется крест; на Южном Урале, на Светлинском месторождении такие кресты» (Свердловская обл., Пригородный р-н, Кайгородское; ЛТЭК), *каменный крест* ‘ставролит’: «Этот каменный крест, ставролит по-другому, потому что у него рисунок очень похож на крест» (Екатеринбург; ЛТЭК) и др. Указанные народные названия аналогичны внутренней форме слова (из франц. *staurolite*, образовано на базе греч. *σταυρός* ‘крест’ + *λίθος* ‘камень’), ср. также франц. *pierre de croix* (Севергин 2: 439–440).

Параллелизм русских, греческих и французских данных (как минимум) выводит нас не только на факт калькирования, но и на возможную типологическую общность (для языков христианских народов) представлений о свойствах камня с крестом – свойствах магических, апотропеических и проч. Это требует отдельного (дальнейшего) изучения, поскольку здесь мы входим в огромную область сакрального, сверхъестественного в народной минералогии.

Источники и литература

Аксентон 1974 – *Аксентон Ю.Д.* «Дорогие» камни в культуре Древней Руси (по памятникам прикладного искусства и литературы XI–XV вв.): Автореф. дисс. … канд. ист. наук. М., 1974.

Андрей Кесарийский – Андрей (архиеп. Кесарии Каппадокийской). Толкование на апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. Изд. испр. и доп. М., 2008.

Березович 2021 – *Березович Е.Л.* Из русской народной геммонимии: *тальян* // Русская речь. 2021. № 4. С. 61–76.

Березович, Демкина, Спиридонов 2020 – *Березович Е.Л., Демкина И.Т., Спиридонов Д.В.* Еще раз об имени в свете проблемы «Wörter und Sachen»: «марьино стекло» в русском и западноевропейских языках // Вопросы ономастики. 2020. № 2. С. 136–165.

Березович, Кабакова 2022 – *Березович Е.Л., Кабакова Г.И.* «*Невинный камень*»: мотив вина в культурно-языковом образе аметиста // Прекраснейшей: Сборник памяти Елены Душечкиной / отв. ред. Е.А. Белоусова. СПб., 2022. С. 545–554.

Березович, Сурикова, Штернгарц 2021 – *Березович Е.Л., Сурикова О.Д., Штернгарц У.* Из опыта изучения наивной геммологии: русский *вдовий камень* // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 4. С. 11–26.

Бобылев 2000 – *Бобылев В.В.* Историческая геммология. Геммохронология. М., 2000.

Буканов 2008 – *Буканов В.В.* Цветные камни: энцикл. СПб., 2008.

Вакуленко 2010 – *Вакуленко Е.Г.* Вышивка икон, рушников, покровцов: секреты церковных мастеров. М., 2010.

Гликман 2020 – *Гликман М.Л.* Ключ к камням хошена. Тель-Авив, 2020.

Гура 1999 – *Гура А.В.* Заяц // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 284–288.

ГЮП – Геммология и ювелирное производство: Англо-русский, русско-английский словарь. Красноярск, 2007.

Дав 1981 – *Дав В.Н.* Аметист лихие думы отгоняет. Мурманск, 1981.

ДРГ – Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению. Отделение I: святые иконы, кресты, утварь храмовая и облачение сана духовного. М., 1849.

inslav

Еремина 2002 – *Еремина Т.С.* Мир русских икон: История, предания. М., 2002.

Забозлаева 2003 – *Забозлаева Т.Б.* Драгоценности в русской культуре XVIII–XX веков: словарь (История. Терминология. Предметный мир). СПб., 2003.

Заворина 2016 – *Заворина Т.И.* Символика драгоценных камней: христианская традиция и новая интерпретация в проповедях XVII века // Вестн. НГУ. Серия: История, филология. 2016. Т. 15, № 9: Филология. С. 160–175.

Корзухина 1954 – *Корзухина Р.И.* Русские клады IX–XIII вв. М.; Л., 1954.

Кривощеков 1910 – *Кривощеков И.Я.* Словарь Верхотурского уезда Пермской губернии с общим историческо-экономическим очерком и приложением карты уезда в границах по административному делению России в 1734 г. / сост. действ. чл. Имп. рус. геогр. о-ва И.Я. Кривощековым. Пермь, 1910.

Куликов 1982 – *Куликов Б.Ф.* Словарь камней-самоцветов. М., 1982.

Кучко 2022 – *Кучко В.С.* Русский жемчуг: историко-этнографический этюд // Традиционная культура. 2022. № 4. С. 69–78.

Лейкум и др. 2016 – *Лейкум М.С.*, *Альбрехт В.Г.*, *Попов М.П.*, *Реус П.А.* Загадочный камень царя Александра (об александрите, Александре II и не только о них). 2-е изд., испр. и доп. [Б.м.], 2016.

ЛТЭК – Лексика, топонимия, этнография камня: полевая картотека (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского университета, Екатеринбург).

Маковецкий 2017 – *Маковецкий А.* Живень. Самоцветные байки. Екатеринбург, 2017.

Мамин-Сибиряк 1905 – *Мамин-Сибиряк Д.Н.* По Уралу. Рассказы и очерки. 3-е изд. М., 1905.

Мисюрев 1940 – *Мисюрев А.А.* Легенды и были: фольклор старых горнорабочих Южной и Западной Сибири / сб. А.А. Мисюрева; предисл. М.К. Азадовского. 2-е доп. изд. Новосибирск, 1940.

Михайлов 2016 – *Михайлов К.А.* Элитарный погребальный обряд Древней Руси: камерные погребения IX – начала XI века в контексте североевропейских аналогий / отв. ред. Е.Н. Носов, Н.И. Платонова. СПб., 2016.

МНМ – Мифы народов мира / гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987. Т. 1–2.

Постникова-Лосева 1974 – *Постникова-Лосева М.М.* Русское ювелирное искусство, его центры и мастера. XVI–XIX вв. М., 1974.

Православные облачения 2020 – Православные церковные облачения XVII – начала XX века в собрании Эрмитажа / автор текста И.Н. Кузнецова; науч. ред. Н.Ю. Гусева. СПб., 2020.

Пронин 1985 – *Пронин Л.А.* Уральский геологический музей. Свердловск, 1985.

Путолова 1991 – *Путолова Л.С.* Самоцветы и цветные камни. М., 1991.

РДПИ – Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым. СПб., 1891. Вып. 4: Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева.

Рид 1986 – *Рид П.Дж.* Геммологический словарь (драгоценные и ювелирные камни, их синтетические аналоги и имитации) / пер. с англ. Л., 1986.

РНО – Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Липинская. М., 2011.

Севергин 1–2 – *Севергин В.М.* Подробный словарь минералогический, содержащий в себе подробное изъяснение всех в минералогии употребительных слов и названий, также все в науке сей учиненные новейшие открытия: в 2 т. СПб., 1807.

Сеятель благочестия – «Сеятель благочестия»: О почитании святых икон, в честь и похвалу пресвятыя Богородицы с присовокуплением нравоуч. слов, собр. от святых отцов и учителей церкви / [соч.] Троице-Сергиева Варниц. монастыря игум. Антония. 4-е изд. М., 1897.

Синица 2018 – *Синица Н.А.* Портретирование как методика этнолингвистических исследований (на материале образов священнослужителей в славянских языках): Дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.19. Екатеринбург, 2018.

inslav

Сокровища Российского государства 2007 – Сокровища Российского государства: Семь веков ювелирного искусства: Каталог / автор-сост. Т.И. Сизова. М., 2007.

Стародубцев 2007 – *Стародубцев О.В.* Церковное искусство. М., 2007.

Стерлигова 2020 – *Стерлигова И.А.* Драгоценные украшения на древнерусских иконах по «свидетельству» резных и литых образков XIII века // «На одно крыло – серебряная, На другое – золотая...». Сборник статей памяти Светланы Рябцевой / сост. и отв. ред. Р.А. Рабинович, Н.П. Тельнов. Кишинэу, 2020. С. 277–285.

Супрычев 1979 – *Супрычев В.* Архиерейский камень // Наука и религия. 1979. № 5. С. 41–42.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. М., 1995.

Труды и путешествие – Труды и путешествие смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, с рассказом об учреждении Московского патриаршества // Историческая библиотека. 1879. № 9. С. 45–97.

Ферсман 1920 – *Ферсман А.Е.* Драгоценные и цветные камни России. Петроград, 1920. Т. 1.

Фишман 2007 – *Фишман Н.И.* Аметистовый берег. Мурманск; СПб., 2007.

Щурина 2016 – *Щурина Е.Г.* Драгоценное убранство икон из собрания Кирилло-Белозерского музея-заповедника [статья, изданная брошюрой]. Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, 2016.

ЭМДК – *Собчак Н., Собчак Т.* Энциклопедия минералов и драгоценных камней. СПб.; М., 2002.

Якунина 1955 – *Якунина Л.И.* Русское шитье жемчугом. М., 1955.

Avgoloupi 2013 – *Avgoloupi E.* Simbologia delle gemme imperiali bizantine nella tradizione simbolica mediterranea delle pietre preziose (secoli I–XV d. C.). Spoleto, 2013. (Quaderni della Rivista di Bizantinistica 16).

Barbier de Montault 1897 – *Barbier de Montault X.* Le Costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine. Paris: Letouzey et Ané, 1897–1899. 2 vol.

Bavoux 2012 – *Bavoux N.* Sacralité, pouvoir, identité: Une histoire du vêtement d'autel (XIII^{e}–XVI^{e} siècles). Religions. Grenoble: Université de Grenoble, 2012. Thèse.

Barraud 1864 – *Barraud P. C.* Des bagues à toutes les époques et en particulier de l'anneau des évêques et des abbés. Paris: Derache, Caen: A. Hardel, 1864.

Beghelli 2017 – *Beghelli M.* From the Bible to the *Liber potificalis.* Gems and precious stones in the Early Medieval churches: combinations, colours and contexts // Gemstones in the first Millennium AD. Mines, Trade, Workshops and Symbolism. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2017. P. 233–275.

Bouchet 1614 – Les Sérées de Guillaume Bouchet, sieur de Brocourt, divisées en trois livres... Livre 3. Lyon, 1614.

Brard 1838 – *Brard C.-P.* Dictionnaire usuel de chimie, de physique et d'histoire naturelle. Paris: P. Dupont, 1838.

Cardanus 1556 – Les livres de Hierosme Cardanus, intitulez de la Subtilité, et subtiles inuentions, ensemble les causes occultes, et raisons d'icelles. Traduits de Latin en Francois par Richard le Blanc, à Paris, par Guillaume le Noir, 1556.

Dąbrowska 2010 – *Dąbrowska E.* Pierścienie z przewierconym kamieniem w oczku // Acta archaeologica Lodziensia. 2010. № 56. S. 45–50.

Dalton 1912 – *Dalton O.M.* Catalogue of the medieval ivories, enamels, jewellery... etc bequeathed to the Museum by Frank Mc Clean. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1912.

Deloche 1929 – *Deloche M.* La bague en France à travers l'histoire. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1929.

Dervieu 1924 – *Dervieu C.* La bague au Moyen Âge // Revue archéologique, 1924. Série 5. T. 19. P. 55–78.

inslav

Durand 1954 – *Durand G.* Rational / traduction par Ch. Barthélemy, Vol. 1. Paris: Louis Vivès, 1854.

FEW – *Warburg W. von.* Französisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bâle: R. G. Zbinden, 1922.

Gontero-Lauze 2010 – *Gontero-Lauze V.* Sagesses minérales. Médecine et magie des pierres précieuses au Moyen Âge. Paris: Classiques Garnier, 2010.

Jones 1877 – *Jones W.* Finger-Ring-Lore historical, Legendary, Anecdotal. London: Chatto and Windus, 1877.

King 1865 – *King C.W.* The natural history, ancient and modern, or precious stones and gems and of the precious metals. London: Bell and Daldy, 1865.

Malgouyres 2022 – *Malgouyres Ph.* L'art des pierres gravées. Camées, intailles et bagues de la collection Guy Ladrière. Paris: Mare et Martin, 2022.

Méhu 2018 – *Méhu D.* L'ordination de l'évêque au debut du XI[e] siècle à partir des pontificaux de Roda et de Vic // Miscellània litúrgica catalana. 2018. Vol. XXVI. P. 51–96.

Meier 1977 – *Meier Ch.* Gemma spiritalis: Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert. Bd 1. München, Fink, 1977.

Montarlot 1905 – *Montarlot P.* Les députés de Saône et Loire aux assemblées de la révolution 1789–1799. Tome 1. Autun, 1905.

Morgan 1855 – *Morgan O.* On episcopal and other rings of investiture // Archaeologia. 1855. Vol. 36. Issue 2. P. 392–399.

Perret 2002 – *Perret P.* Le parler des métiers. Dictionnaire thématique alphabétique. Paris: R.Laffont, 2002.

Rambosson 1870 – *Rambosson J.* Les pierres précieuses et les principaux ornements. Paris: Firmin, 1870.

Robbio 1824 – *Robbio G.* Dizionario istorico ragionato delle Gemme, delle Pietre, e de' Minerali. Coll'introduzione di varie osservazioni, e dell'origine di dette gemme e pietre. Secondo l'opinione di Autori più classici, e moderni. T. 1. Napoli, 1824.

Rohault de Fleury 1889 – *Rohault de Fleury Ch.* La messe. Etudes archéologiques sur ses monuments. VIII[e] vol. Paris: Librairie des Imprimeries réunies, 1889.

Shipley 1948 – *Shipley R.* Dictionary of Gems and Gemology, Including Ornamental, Decorative and Curio Stones. A glossary of over 4000 English and foreign words, terms and abbreviations which may be encountered in English literature or in the gem, jewelry or art trades. Los Angeles: Gemological Institute of America, 1948. [The Jeweler's Library. Vol. 4].

Taburet-Delahaye 2000 – *Taburet-Delahaye E.* A propos de l'anneau dit de Maurice de Sully conservé au Louvre. Quelques précisions sur les fouilles de Viollet-le-Duc à Notre-Dame de Paris en 1858 et le vol dans le trésor en 1860 // Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France. 2000. P. 265–279.

Tasca 2012 – *Tasca F.* Innocenzo III e il dono dei quattro anelli. Per un contributo alla storia simbolica medievale // Revue d'histoire ecclésiastique. 2012. Vol. 107. P. 98–130.

Thomas, Pavitt 1922 – *Thomas W., Pavitt K.* The book of talismans, amulets and zodiacal gems. Second and revised ed. London: William Rider & son; Cathedral House: Paternoster Row, 1922.

Thuaudet 2015 – *Thuaudet O.* Les accessoires métalliques du vêtement et de la parure de corps en Provence du XI[e] au XVI[e] siècle. Étude archéologique et approche croisée d'une production méconnue. Archéologie et Préhistoire. Aix-en-Provence: Aix Marseille Université, 2015. Thèse. Manuscrit. 5 vol.

Waterton 1863 – *Waterton E.* On Episcopal Rings // Archaeological Journal. 1863. Vol. 20. № 1. P. 224–238.

Węgorowska 2012 – *Węgorowska K.* Kamienie i klejnoty w języku, kulturze, sztuce. Warszawa; Zielona Góra, 2012.

inslav

Л. Н. Виноградова
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Региональная типология персонажей восточнославянской низшей мифологии: Волколак

Нам кажется чрезвычайно актуальным неоднократно ставившийся нами вопрос о разработке диалектологии мифологии, конкретно славянской мифологии, и о необходимости к древнеславянской (праславянской) мифологии подходить с учетом возможного ее диалектного дробления.

Н.И. Толстой

Авторский коллектив Отдела этнолингвистики и фольклора московского Института славяноведения РАН в настоящее время работает над созданием коллективного труда по славянской народной демонологии. В него войдут отдельные очерки, посвященные низшей мифологии каждого из славянских народов. Целью проекта является системное, унифицированное описание наиболее известных в каждой этнокультурной традиции демонологических образов и установление их региональной специфики, чтобы получить сопоставимые данные для дальнейших исследований по сравнительной мифологии славян. В ходе работы над разделами, посвященными демонологическим поверьям восточных славян, нам стали более заметны региональные особенности поверий о мифологических персонажах, фигурирующих под одними и теми же именами в русской, украинской и белорусской этнокультурных традициях. В очерках задуманного коллективного труда (весьма кратких по объему) отразить это вариантное многообразие не удается. Поэтому мы задумали серию статей под общим названием «Региональная типология персонажей восточнославянской низшей мифологии». Первое из этих исследований посвящено образу человека-волка.

* * *

Образ волколака в восточнославянской демонологии представлен в основном тремя типами персонажей: 1. «знающий» человек, превращающийся по своей воле на некоторое время в волка («превращающийся волколак»); 2. обычный человек, превращенный на определенный срок в волка по чьему-то злому умыслу («превращаемый волколак»); 3. человек, которому от рождения судьбой назначено в определенное время становиться волком независимо от его желания («урожденный волколак»).

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.5

inslav

Соответственно, сюжетная канва рассказов о каждом из этих типов персонажей имеет разную структуру и разный набор мотивов.

В рассказах о персонаже первого типа («превращающийся волколак») главным и нередко единственным действующим лицом является колдун (некто «знающий»), и все основные эпизоды связаны с ним: сообщается о целях такого превращения; описываются используемые колдуном способы превратить себя в волка и вернуть себе прежний вид; изображается поведение оборотня в волчьем обличье. В качестве факультативного может выступать эпизод, в котором в ход событий вмешивается случайный свидетель оборотничества колдуна: человек вынимает воткнутые колдуном в землю или пень магические предметы (нож, топор, деревянные колки), в результате чего волк-оборотень не может вернуть себе человеческий вид.

В рассказах о персонаже второго типа («превращаемый волколак») меняется состав действующих лиц: кроме человека, умеющего превращать людей в волков, описывается его жертва, ставшая против своей воли лесным зверем, а также некто третий – человек, помогающий оборотню обрести прежний вид. За каждым из них закреплен комплекс особых действий. Зачином рассказа часто служит сообщение о конфликтной ситуации между колдуном и обычным человеком (или группой людей); затем речь идет о том, каким именно способом колдун превращает свою жертву в волка. Дальше в центре внимания оказывается жертва колдовства («превращаемый волколак»): описываются трудности его существования в волчьем обличье; отношения с волками; отвращение к сырому мясу и поиски привычной пищи и т. п. Эпизоды, связанные с возвращением оборотню человеческого вида, представлены рядом вариантов: во-первых, волк-оборотень становится человеком по окончании срока заклятья (через 3, 5, 7 лет); во-вторых, происходит встреча волколака с кем-то из людей, умеющих снять с него заклятье и освободить от волчьей шкуры; в-третьих, волк-оборотень неосознанно совершает некие действия (кувыркается через голову, перепрыгивает через ограду), способствующие превращению его в человека. В заключительных эпизодах сообщается о возвращении оборотня в сообщество людей и об остаточных волчьих признаках у него (клочки волчьей шерсти на теле, рычание вместо голоса, звериный взгляд и т. п.).

Наконец, в поверьях об «урожденных волколаках» (третий тип персонажей) кардинально меняется и состав действующих лиц, и структура текста, и набор основных мотивов. В центре внимания оказывается человек, обреченный волею судьбы периодически становиться волком. Ненужными становятся эпизоды конфликта двух людей, описание способов превращения в волка и освобождения от волчьей шкуры. Ядром этих нарративов являются: сообщения о причинах, по которым рождается человек со свойствами волколака (расположение звезд, злой час, неправильное поведение родителей, рождение ребенка с двумя сердцами); описание образа жизни человека-волка среди людей до момента его оборотничества; указание на время и периодичность таких вынужденных превращений;

inslav

поведение персонажа в волчьем обличье; необъяснимое для близких людей исчезновение из дома по ночам одного из членов семьи; распознавание в родственнике волколака и др.

Первые два типа волколаков в большей или меньшей мере известны в мифологии всех восточных славян, третий – преимущественно в украинских верованиях.

В круге представлений о происхождении человека-оборотня сравнительно редко упоминаются еще две причины, по которым человек становился волколаком: это могло случиться с тем, кто нарушил запрет работать в праздничный день (наказание свыше), либо с человеком, которого мать прокляла или сгоряча обругала «черным словом». По характеру сюжетов и мотивов, свойственных рассказам о «прóклятых» и «наказанных за грехи», эти персонажи примыкают ко второй группе персонажей – «превращаемые волколаки».

К числу единичных относятся представления о том, что волколак – это человек, рожденный от связи волка с женщиной (бел.; укр. житомир.) или это встающий из могилы мертвец (бел. гомел., могилев.).

При значительной общности рассматриваемого круга восточнославянских поверий региональная специфика каждой этнокультурной традиции проявляется в особенностях разработки отдельных тем и эпизодов, в степени их активного бытования на разных территориях, в приоритетах того или иного типа волколаков; в наборе наиболее устойчивых сюжетов и т. п.

Этим вопросам посвящены разделы, в которых рассматриваются русские, белорусские, украинские и карпатоукраинские поверья.

Русская традиция. На территориальные различия восточнославянских поверий о волколаках указывалось еще в трудах этнографов прошлого века. По наблюдениям С.В. Максимова (в чьем распоряжении был большой архивный материал Императорского Русского географического общества), сведения о волколаках встречаются преимущественно у украинцев и белорусов, в среде которых эта вера «является самою законченною, полною живых образов», тогда как у великорусов она «прижилась чрезвычайно слабо» (Максимов 1989: 66). В своем обобщающем труде по восточнославянской этнографии Д.К. Зеленин рассматривает сюжет о превращении человека в волка в разделе «Оборотни», где сообщает, что у русских бытуют рассказы о том, как колдуны превращали в волков целые свадебные поезда. Если охотнику случалось убить такого волка-оборотня, то под волчьей шкурой нередко находили элементы свадебной одежды. Далее он отмечает типологическое отличие русского образа человека-волка от украинского волколака: «Украинский *вовкун* или *вовкулака* – это совершенно иной образ» (Зеленин 1991: 423).

По заключению этнолингвистов, в севернорусских и прилегающих к ним областях название *волколак* не зафиксировано (Черепанова 1983: 15; Левкиевская 1995: 418). Сама по себе вера в существование людей, превратившихся в волка,

inslav

распространена у русских почти повсеместно, но в центральных и северных областях их называют *оборотнями* (Власова 1998: 106). В тех районах России, где вместо слова *волколак* используется название *оборотень*, образ человека-волка включается в комплекс поверий об умении колдунов превращаться (или превращать людей) в любых животных вообще: «Людей оборачивали в волка или медведя когда-то очень давно, когда были сильные колдуны» (калуж., Максимов 1989: 67); «В существование оборотней верят, но волколаков не знают»; рассказывают, что колдуны «скидываются» чаще всего в свиней, кошек, собак (там же: 67). По данным из Ярославской губ., оборотнем может стать каждый, достаточно ему войти в лес, воткнуть в пень нож и перекувырнуться через него, произнося заклинание, – и он превратится в волка или медведя, или в другое животное, по своему желанию (Балов 1901: 116). Даже типичный для круга поверий о волке-оборотне сюжет «свадьба побежала в лес волками» на Русском Севере представлен вариантами, где колдун превращает участников свадьбы также в медведей, собак, сорок, ворон и т. п. (Криничная 2000: 360), – что в известной мере разрушает мифологему «человек-волк».

Для добровольного перевоплощения «знающие» люди использовали магические приемы кувыркания через воткнутый в землю нож, топор; одна ведьма приняла вид волчицы, перекинувшись через коромысло (Власова 1998: 106). В Кадниковском у. Вологодской губ. верили, что стоит только колдуну, придя в лес, стукнуть топором по пню, как он обращается в волка. Делается это для того, чтобы завалить скотину своего обидчика (Иваницкий 1890: 121).

Довольно редко описываются в севернорусских рассказах сами магические способы, с помощью которых колдуны превращали людей в животных. Например, это делалось способом угощения своей жертвы специально приготовленными наговорными напитками или едой. Желая «пустить свадьбу волками», одна бабка бросила под ноги лошадей свадебного поезда «какой-то клубок», – и поезжане убежали в лес волками (новгород., Черепанова 1996: 88).

По архангельским представлениям, одной из причин превращения человека в волка является родительское проклятье. Например, сразу после слов раздраженной матери: «Лучше б я волка породила, чем такого сына!», – тот стал волком и побежал в лес. Сырого мяса есть не мог; искал остатки пастушьего костра, чтобы поджарить задушенную им овцу, так как знал, что если он «сырое мясо съист, навсегда волком останется» (Пинега, Карнаухова 1934: 290).

Подневольным оборотнем иногда становился и сам «знающий» человек, который обернулся волком, но не смог вернуть себе прежний вид, так как кто-то посторонний догадался вытащить нож, воткнутый колдуном в землю. В этом случае колдун вынужден был оставаться в волчьем обличье еще длительное время, мучиться от голода, так как не мог есть сырого мяса. Когда он приближался к воде, то видел в ней отражение не волка, а человека (Гальковский 2000/1: 214).

В русских говорах Пермского края для обозначения волка-оборотня используется лексема *волк* или *оборотень* (ЭСПК 2019: 103–106). В поверьях

inslav

об этом персонаже самым популярным и повсеместно распространенным является мотив «колдун превращает свадьбу в волков»; ср. варианты устойчивых вербальных обозначений этого мотива: [колдун] *всю свадьбу сделал волками*; *свадьбу волками вывернул*; *пустил/отпустил свадьбу волками*; *обворотил свадьбу волками*, а также *выпустил, перевернул*; *сделал свадебжан оборотниками* и т. п. (там же: 103–106). Причиной подобной порчи считалась месть колдуна, обиженного за то, что его не пригласили на свадьбу, или за непочтительное к нему отношение. В этих поверьях отсутствует описание магических приемов такого превращения, так же как и способов вернуть оборотню человеческий вид.

Широкой популярностью пользуется также мотив опознавания человека-оборотня в убитом волке: под звериной шкурой якобы обнаруживали части мужской или женской одежды, элементы свадебной атрибутики. Подробности о жизни оборотней в стае волков в большинстве рассказов тоже отсутствуют, лишь иногда сообщается, что вернувшие себе человеческий вид люди рассказывали, как им приходилось выкрадывать скотину с чужих дворов (там же: 105).

В одной псковской быличке «знающий» человек заставил колдунью, обратившую свадьбу в волков, указать средство к их спасению. Та вынуждена была отдать человеку трубочку, в которую следовало протрубить, чтобы волки-оборотни явились, после чего их надо было подкурить клочком савана, и они бы стали людьми (Власова 1998: 109).

Более определенно обозначаются мифологические признаки этого персонажа в русских юго-западных поверьях, где он именуется *волколаком*, хотя и по отношению к нему В.И. Даль дает следующую дефиницию: «*Волкодла́к* (стар.), *вовкула́ка* (юж., зап.) – оборотень, человек, обращенный в волка, который затем также оборачивается в собаку, кошку, страшилище, в куст, пень и проч.» (Даль 2004: 243). При этом не уточняется, используется ли термин *волкулака* по отношению к оборотню в виде других животных или предметов.

В комплексе общерусских поверий о волколаке могут быть отмечены некоторые традиционные для восточнославянских верований мотивы. Считалось, что, будучи насильно превращенным в волка, человек не нападает на людей и не трогает скот, не ест волчью пищу (Криничная 2000: 347); узнать человека-оборотня среди волков можно по тому, что у него задние ноги имеют «колени» вперед (как у людей), а не назад (как у волков) (калуж., Максимов 1989: 67); волколак бегает в одиночестве, не прибиваясь к стае волков, от которых старается держаться с подветренной стороны (орлов., Трунов 1869: 17); если накрыть оборотня какой-нибудь одеждой или дать съесть «благословенную» пищу, он станет человеком (архангел., новгород., Власова 1998: 109); не приглашенный на свадьбу колдун подпоясывает участников свадьбы «наговоренными» поясами, и люди убегают в лес волками (воронеж., Раевский 2013: 124); заклятый быть волком на семь лет человек часто бегал к своему дому в поисках пищи, где его родные стали прикармливать хлебом, а когда минуло семь лет, шкура на нем лопнула, и он стал человеком (тул., Колчин 1899: 38).

inslav

По ряду свидетельств, у бывших оборотней остается клок волчьей шерсти на груди, под мышками, на животе либо даже под языком. У одного расколдованного жениха остался волчий хвост, так как при снятии заклятья на волколака набросили тулуп, но хвост остался неприкрытым (Криничная 2000: 346).

К числу самых популярных (для круга общерусских поверий о волке-оборотне) относятся сюжеты, связанные со свадьбой: превращение свадьбы в волков; под шкурой убитого волка охотники находили «женщину в юбке и сарафане», «мужчину в штанах и жилетке»; из трех убитых волков в одном обнаружили жениха, в другом – невесту, а в третьем – музыканта со скрипкой (Криничная 2000: 345).

В целом в русской мифологической традиции образ человека-волка находится на дальней периферии персонажной системы. В трудах по русской народной демонологии и в указателях сюжетов и мотивов быличек он редко фигурирует в списках демонических существ или «знающих» людей.

Белорусская традиция. Поверья о волколаках занимают в белорусской мифологии несравненно большее место, чем в русской. По словам этнографов-собирателей, рассказы об этом персонаже были в XIX в. настолько популярны в Витебской губ., что их «можно было слышать в каждой деревне от старого так же, как и от малого» (Шейн 1902: 253). Подобные сообщения относились и к Гродненской губ.: «О волколаках тут кружится меж людьми множество рассказов» (Federowski 1897: 193), а также к центральным областям Белоруссии (Романов 1912: 294).

Основные значения белорусских названий *ваўкалак, ваўкун, ваўчар* – 1) «знающий» человек, способный принимать вид волка и причинять вред людям в таком виде; 2) человек, насильно превращенный в волка на определенный срок по чьему-то злому умыслу. Но, кроме того, по единичным белорусским свидетельствам, волколак – это некое мифическое существо или встающий из могилы мертвец. Например, в гомельских материалах этот термин мог относиться к *чароўніку*, который при жизни знался с чертями, а после своей смерти становился волком (гомел., БФ 2018: 196). Либо считалось, что это страшные по виду мифические существа, которыми запугивали непослушных детей (витеб., ПЭЗ 2/1: 69). В Белорусском Полесье «волколаками» иногда называли *ведьмароў-чаровникоў*, умеющих оборачиваться как в волка, так и в любых других животных. В одном гродненском тексте сообщается, что превратить невесту и жениха в волков мог вышедший из могилы мертвец (Federowski 1902: 201–202).

Если превращение в волка было следствием греховного поведения самого человека, то его можно «отговорить» заговорами или отмолить в церкви – и он вернет себе свой обычный вид: «Була свадьба, и жэнылыся на Громныцы [праздник Сретенье], – а то ў нас не положэно. И тады молодыя сталы воўкамы. А потом йих одговорылы, и яны зноў стали люди» (брест., НДП 2010: 512).

В белорусских поверьях и рассказах о том, как «знающие» люди сами оборачиваются в зверей, преобладают эпизоды, описывающие способы самопревращений и обратных действий по восстановлению человеческого облика.

inslav

Среди этих приемов абсолютное первенство принадлежит таким действиям, которые символизируют «переворачивание» или преодоление некой преграды, а именно: кувыркание через голову или через специально воткнутые в землю предметы (ножи, деревянные колышки); перепрыгивание через природные объекты (через пень, склоненную березу) или пограничные преграды (забор, порог дома, ручей) и т. п. По ходу этих действий превращение в зверя могло происходить не одномоментно, а поэтапно. Например, колдун забивал в землю пять осиновых колков и перепрыгивал через каждый из них, начиная с первого. В результате сначала его голова, потом туловище, ноги – становились волчьими, а затем появлялись еще задние ноги и хвост. По возвращении к этому же месту с добычей он опять прыгал через эти пять колков, но в обратном порядке. Если кто-нибудь вырвет эти колья, «перевертень» навсегда останется волком (Шейн 1902: 253). Либо для превращения в волка надо было воткнуть нож в древесную колоду и перепрыгнуть через нее трижды туда и обратно (гомел., НДП 2010: 514).

К числу редких можно отнести представление о том, что превратиться в волка «знающий» человек мог только в период новолуния: тогда он отправлялся в лес, находил там обгоревший от удара молнии пень и кувыркался через него (гомел., НДП 2010: 487).

О целях подобных самопревращений говорится редко. В основном речь идет о возможности в волчьем обличье навредить своему недругу, загубив его скот или присвоив добычу себе. В отдельных случаях цель формулируется следующим образом: «адзін відзьмар ні меў, чаго есьці» – и пошел добывать себе пищу. Но чаще поводом стать на время волком выступает желание напугать кого-нибудь из односельчан, потравить его скот или отомстить за обиду (Federowski 1897: 90).

К числу наиболее популярных способов превратить кого-либо в волка относятся в белорусской мифологии следующие действия: «знающий» человек кормит свою жертву заклятой пищей, опоясывает наговоренным поясом, завязывает на шее своей жертвы платок, набрасывает волчью шкуру, вынуждает человека пролезть через хомут или перекувырнуться через голову, произносит вслух заклятье, «пускает свадьбу волками» одним своим взглядом или подбрасывает на пути свадебного поезда особые предметы. Например, для того чтобы сделать волколаками пасынков, мачеха испекла для них особый пирог, но случилось так, что первыми его попробовали ее родные сыновья – и сделались волками (гомел., НДП 2010: 515).

Ведьмы и «чаровники» могли сделать так, чтобы их жертве внезапно самой захотелось пролезть через хомут или перепрыгнуть через ручей, в результате чего человек тут же становился волком. В одном гродненском рассказе говорится о том, как сразу после ссоры женщины со своим «знающим» кумом ей вдруг захотелось побежать к речке и перепрыгнуть ее в узком месте; как только она через нее перескочила – стала волчицей (Federowski 1902: 176–177). В другом случае спор затеяли два «знающих»: колдун, охраняющий свадьбу, и мельник, мимо которого проезжал свадебный поезд; первый сделал так, что лопнули мельничные жернова,

inslav

а второй подскочил к свадебному дру́жке и крикнул ему в лицо: «Гуж, га!» – и вся свадьба стала волками (гроднен., Шейн 1902: 256). Подобная форма соперничества двух «знающих» на свадьбе была описана в брестском рассказе: колдун-вредитель при виде свадебного поезда выглянул в окно и, чтобы свадьба «побигла вовкамы», крикнул: «Но!» А колдун, охраняющий жениха с невестой, сказал: «Тпр-р!», – обезвредив тем самым опасное заклятие (ПЭС 1983: 123).

Считалось, что легко наслать порчу на такой свадебный поезд, где было ровно 12 человек, для чего стоило только перебросить через повозку одну горошину, взятую из стручка с двенадцатью горошинами, или перетянуть дорогу наговоренной нитью (Никифоровский 1897: 67). Либо для заклятья свадьбы использовали магический приговор: «Ах вы, сваткі-сваткі, каб вы пазадзіралі хвасткі!» – и свадьба убегала в лес волками (Federowski 1897: 82).

По некоторым свидетельствам, никто из «знающих» людей не мог превратить человека в волка навсегда, срок его заклятья был ограничен нечетным количеством лет (3, 5, 7), по истечении которых оборотень вновь становился человеком. Однако, по народным поверьям, существовали особые способы, чтобы расколдовать волколака до этого срока. Часть из них базировалась на приемах символического «очеловечивания» волколака: надо было назвать волка по имени (если люди догадывались, кто из односельчан это мог быть); либо перечислять множество мужских имен в надежде, что одно из них совпадет с именем человека-оборотня; набросить на него часть одежды, накрыть пасхальной скатертью. Чтобы помочь вернуть человеческий облик волколакам из числа свадебных гостей, надо было угостить их куском свадебного каравая (Никифоровский 1897: 69), сыграть на скрипке в их присутствии мелодию свадебной песни (там же: 69), вынести из дома хлебную дежу, накрытую кожухом, и спеть одну из свадебных песен (ПЭЗ 2/2: 33).

Другой круг магических действий, призванных вернуть волку-оборотню прежний вид, связан с символикой развязывания, разрывания чего-либо. Например, при встрече с волком-оборотнем человек должен был снять с себя рубаху, одним махом разорвать ее и бросить на волколака (Никифоровский 1897: 69); либо натянуть через дорогу нить и, пропустив под нею волка, разорвать ее посредине (там же); развязать или разорвать наговоренный пояс, оставшийся на оборотне с момента заклятья (гомел., НДП 2010: 528). Снять порчу можно было, перебросив через волка вилы или грабли (Federowski 1902: 177); ударив его 12 раз пастушьей палкой, чтобы волчья шкура лопнула (Романов 1891: 103). Если при встрече с волком-оборотнем расстелить перед ним снятый с себя пояс, через который зверь догадается перескочить, – то он тут же станет человеком (Сержпутоўскі 1930: 257–258). Редкий прием, с помощью которого можно было вернуть волколаку человеческий вид, описан в гродненской быличке: надо было забить два осиновых колка в двух противоположных углах дома, в котором произошел акт превращения (Federowski 1902: 201–202).

Освободиться от волчьей шкуры человек-оборотень мог и самопроизвольно: если он случайно перекувырнется через голову или перепрыгнет через забор, перескочит порог своего дома и т. п.

inslav

Жизнь волколака, пока он остается волком, описывается как трудная и многострадальная. Повсеместно в Белоруссии считалось, что, став волком, оборотень сохранял все человеческие мысли и чувства. Он не мог есть волчью пищу, вынужден был питаться растениями или украденным у пастухов хлебом, с трудом приживался в волчьей стае, тосковал по дому, плакал настоящими слезами, часто бегал в свое село, стараясь держаться поближе к людям. Волчья стая заставляла человека-оборотня ежедневно приносить ей добычу, так что ему приходилось охотиться на сельский скот, рискуя быть убитым людьми. Если охотник по неосторожности убивал волка-оборотня, то, снимая с него шкуру, обнаруживал под ней остатки одежды, нательный крест, обручальное кольцо (Никифоровский 1897: 68).

Распознать человека-оборотня среди волков можно было по тому, что он отбрасывал человеческую тень, плакал человеческими слезами, ходил с опущенной головой, держался поближе к жилью.

Согласно многочисленным белорусским поверьям, побывавший волколаком человек сохраняет некоторые признаки волка: остатки волчьей шерсти на теле (о.-бел.); «стоптанные» пальцы на руках, поскольку он ходил на четвереньках (брест.); хмурый взгляд или раскосые, дикие глаза (гроднен.).

Судя по практике употребления слов *ваўкалак, ваўкун* в переносном смысле – в значении ‘нелюдимый, диковатый человек’ или ‘хмурый, неприветливый, неразговорчивый’, – временное пребывание человека в волчьем обличье накладывало на него печать звериной сущности (НДП 2010: 553–556).

Сравнительно редко встречаются в белорусской мифологии рассказы, в которых действует третий тип волколаков – человек, родившийся со свойствами волка-оборотня. С этим персонажем устойчиво связан сюжет (широко известный также в карпатоукраинских и польских поверьях) о том, как женщина во время сенокоса распознает в напавшем на нее волке своего родственника (мужа, свекра). Два таких текста были записаны в Брестской обл. (в Кобринском и Ивановском районах). В первом варианте волколаком оказывается свекор, который во время совместного с невесткой стогования сена превратился в волка и напал на нее, а она стала отбиваться граблями; чуть позже он явился в своем обычном виде, и невестка увидела на его голове свежие раны от ударов граблей (ТМКБ 2009: 505). Во втором тексте в аналогичной ситуации действуют муж и жена (там же: 506). Близкий к этому вариант был зафиксирован в Витебской обл. (ПЭЗ 2/1: 68), а также в белорусском Полесье (НДП 2010: 549).

Для белорусской демонологии можно признать уникальными сообщения о том, что «ваўкалакі пілі кроў з людзей» (минск., БФ 2018: 197), – тогда как в украинских поверьях о волколаках этот мотив выражен более явственно. В целом интенсивность бытования рассказов о волколаках на территории Белоруссии нарастает при движении с востока на запад, а самый популярный сюжет «свадьба превращается в волков» представлен группой вариантов, образующих отчетливую юго-западную зону, расположенную в западном Полесье, а также на части Понемонья и Поднепровья (БФ 2018: 198).

inslav

Обобщенный тип малорусского и белорусского образа *вовкулака* описал (на основе этнографических источников первой половины XIX в.) А.Н. Афанасьев: эти оборотни «живут в берлогах, рыскают по лесам, воют по-волчьи, но сохраняют человеческий смысл и почти никогда не нападают на деревенские стада <…> Нередко бродят они возле родного села, и когда завидят человека, смотрят на него так жалостливо, как будто умоляют о помощи; случалось замечать при этом, что из глаз бедного вовкулака струились в три ручья слезы; сырого мяса, которое ему предлагают, он не берет, а брошенный кусок хлеба поедает с жадностью» (Афанасьев 1994/3: 549–550).

Украинская традиция. В украинской демонологии образ волколака по степени его популярности признается одним из ведущих: «домовые, ведьмы, русалки, вовкулаки играют величайшую роль у нас в краю» (Маркевич 1991: 112). Основной набор признаков этого персонажа, зафиксированных в украинском Полесье, в значительной степени совпадает с белорусскимм данными. На вопрос о том, кто такие волколаки, в этом регионе следовали ответы, что это «знающие» люди (*відьмари*), умеющие обращаться в волка ради своих злокозненных или корыстных целей; либо это обычный человек, превращенный в волка мстительным колдуном; либо волками становились те, кого прокляли родители.

Более значимые позиции в украинской низшей мифологии, по сравнению с русской и белорусской, занимает тип «урожденного волколака». Так, согласно волынским, ровенским и житомирским свидетельствам, волколаком становился тот, кому суждено было родиться в роковое время (НДП 2010: 510); либо тот, кто был рожден матерью-грешницей, нарушившей запрет работать по праздникам (там же: 513); либо тот, чьи родители согрешили, вступив в супружескую связь накануне большого годового праздника (там же: 510). Эти же ведущие признаки характерны для данного персонажа в подольской мифологии: «Волкулаки, по народным верованиям, рождаются от женщин людьми, но в известные часы, мимо воли своей, обращаются в волков за грехи своих родителей, которые перед праздниками и постами имели плотские связи…» (Данильченко 1869: 27).

Образ волколака из числа «знающих» людей, превращающихся в зверя по своей воле, отличается в украинской мифологии примерно теми же признаками, что и волколаки-колдуны в других восточнославянских поверьях; однако для этой традиции более значимой оказывается приуроченность акта оборотничества к конкретному временно́му отрезку (к праздничному дню или новолунию).

Считалось, что в эту же пору – когда зарождается молодой месяц (*молоди́к*) или наступает фаза последней четверти убывающего месяца (*схо́дни дни*) – «урожденные волколаки» оборачивались волками. По житомирским поверьям, «йе таки дни, в якие воны [волколаки] перекидаються: чи то “молодые дни”, чи “стары́е” – по мисяцю» (НДП 2010: 513). В очень популярном для украинской мифологии сюжете о том, как отец выслеживает, куда уходит сын по ночам, и видит, как он оборачивается зверем, – говорится, что это происходило только *на сходних днях* (житомир., НДП 2010: 511).

inslav

Среди способов, используемых «знающими» людьми для добровольного превращения в волков, основными являются общеизвестные действия кувыркания через воткнутые ножи или через пень, через кривую корягу. По киевским поверьям, колдун приходит в лес, что-то говорит про себя и кувыркается через пень, затем идет красть овец из стада своего недруга и вновь возвращается к тому же пню, чтобы перекувырнуться в обратную сторону. Если это увидит другой колдун и заговорит этот пень, то первый из них так и останется волком навсегда (киев., НДП 2010: 488). В харьковских рассказах упоминается такой способ самопревращений, как кувыркание через обруч или набрасывание на себя веревочной петли (Иванов 1991: 506).

Хотя «урожденным волколакам» суждено было в какое-то предопределенное время становиться волками безо всяких усилий с их стороны, все же встречаются сообщения о том, что они предварительно совершали некий ритуал. Так, в одном рассказе из Чигиринского повета (соврем. Черкасская обл.) описывается, как подсматривающий за сыном-волколаком отец видит, что тот вышел ночью во двор, приблизился к стоящей возле хлева «терлице» (мялка для трепания стеблей льна и конопли), разделся, схватился за ее края обеими руками, вывернул свою кожу наизнанку и стал волком. Позже на вопрос отца, за какие грехи Бог сделал сына волколаком, тот ответил: «Это не моя вина, а твоя, потому что вы с матерью переспали в ночь на Святую неделю и зачали меня в грехе» (Podbereski 1880: 28).

Еще более многообразны в украинских поверьях способы превратить кого-либо в волка. Среди наиболее известных – опоясывание жертвы наговорным поясом, накидывание волчьей шкуры, завязывание шнурка или платка на шее человека, надевание на жертву хомута. Чтобы «пустить свадьбу волками», колдун или ведьма втыкали нож острием вверх на пути следования свадебного поезда (харьков., Иванов 1991: 509). Эти действия могли сопровождаться магическим приговором, например: «Иды по свиту блукаты!» (Ястребов 1894: 73), либо заклятье жертвы осуществлялось мысленно, без произнесения «волшебного слова». Случалось и так, что теща одним взглядом могла пустить зятя волком: едва он успел ступить на порог, выходя из дома, так сразу сгорбился, встал на четвереньки и покрылся шерстью (волын., НДП 2010: 493).

Протаскивание человека через хомут могло служить как для превращения его в волка, так и для возвращения ему человеческого облика. В одном черниговском рассказе описывается, как обиженный на свадьбе колдун «перевел через хомут» жениха и невесту, и они убежали в лес волками. Через какое-то время одному «знающему» односельчанину удалось увидеть волчицу, которую он догадался таким же способом перевести через хомут, – и стала перед ним невеста, а жених так и не вернулся (Гринченко 1901: 175).

Способы обратного превращения волка в человека. Среди украинских форм магии, направленных на превращение оборотня в человека, чаще всего упоминаются следующие рекомендации: перечислить мужские имена при виде волка, ударить его палкой или веткой, а если он приблизился

inslav

к дому, то хлебной лопатой; развязать на нем пояс, протащить через хомут и др. По черниговским поверьям, надо было испечь «обыденный» хлеб (приготовленный из зерна в течение суток), выйти в час ночи на порог дома и трижды выкрикнуть имя превращенного человека, а когда явится волк, ударить его левой рукой наотмашь, – и шкура бы на нем лопнула (НДП 2010: 527). Либо при виде волка необходимо было снять с себя пояс, завязать на нем узлы со словами «Господи, помилуй!» и надеть на оборотня (харьков., Иванов 1991: 506). Либо дать волку съесть «свяченого» хлеба и, пока он его ест, развязать на нем спрятанный под шерстью пояс (там же: 510). Еще один прием с использованием пояса был известен в Харьковской губ.: знахарь перевел волка-оборотня через расстеленный на земле пояс и слегка надрезал шкуру ножом, – она и слезла (Иванова, Марусова 1893: 456).

К уникальным можно отнести подольское поверье о том, что «обратить волколака из волка в человека никто не может, так как это превращение бывает от Бога как наказание» (Данильченко 1869: 27).

Обернуть человека в волка можно было и с благими целями. Например, одна «знающая» баба сделала волками своих сыновей, чтобы они избежали рекрутчины: одному из них она повязала на шею заговоренный белый платок, а второму – зеленый. Они убежали в лес, и найти их долго не удавалось. Баба просила односельчан, если кто встретит волков с завязанными на шее платками, надо просто развязать их, – и звери сделаются парубками (подол., Левченко 1928: 59).

Образ жизни оборотней, насильно превращенных в волков. Согласно общеукраинским свидетельствам, человек-волк не ест сырого мяса, питаясь тем, что удается найти вблизи человеческого жилья; ставшему зверем живется тяжело: его не любят ни люди, ни волки; последние не принимают оборотня в свою стаю, пока тот не привыкнет есть вместе с ними падаль; пока человек остается волком, он понимает и язык людей, и язык волков; он не нападает на людей, поскольку считает себя человеком; волчья стая принуждает его таскать им добычу. В подольских рассказах встречается мотив «св. Юрий опекает и волков, и волколаков». Из жалости к голодающему человеку-оборотню св. Юрий посылает к нему двух волков, чтобы те принесли ему несколько уток для пропитания, а затем велит волкам, чтобы те отвели его домой, перекусили бы шнурок на его шее и помогли сделаться человеком (херсон., Ястребов 1894: 71).

К единичным в ряду полесских материалов относится сообщение о том, что волколак не ест забитый им скот, а лишь пьет его кровь (житомир., НДП 2010: 494).

Вернувшие себе человеческое обличье люди рассказывали, что они не смели без Божьего согласия нападать на любую скотину, а лишь на указанную свыше (Ястребов 1894: 72). Аналогичные представления отмечены и у жителей Черниговщины: пастухи увидели, как волк утащил козленка из стада, погнались было за ним, но один человек сказал: «Не догоняйте, то вже ёму [волку] Бог показав, що ёму зъисты. Я и сам був вовкулакою…» (КС 1894: 543). Считалось, что расколдованный волколак имел страшный вид, на ладонях у него были одни кости, а рот растянут от уха до уха (волын., НДП 2010: 493). По черниговским

inslav

поверьям, такой человек долго не мог разговаривать и лишь рычал по-волчьи, пока он не услышал благовестный звон колоколов (КС 1894: 545). По другим данным, он выглядел как обычный человек, только до самой смерти у него оставались волчьи глаза (житомир.).

Один из наиболее популярных в западноукраинской мифологической прозе сюжет о том, как отец подсматривает за исчезающим из дома по ночам сыном-волколаком, представлен рядом вариантов. Кроме рассмотренных выше (в которых сын объясняет родителям их вину за свое невольное «волколачество»), встречаются такие подольские варианты, где сам факт разоблачения вынуждает человека-оборотня исчезнуть навсегда: «Если вы все видели, – говорит сын отцу, – то вы меня больше не увидите» (Беньковский 1894: 496; Левченко 1928: 60). В аналогичной ситуации звучит фраза: «Коли ви мене видїли, то я не ваш син, а ви не мої тато, тай сі забираю!» – и оборотень ушел навсегда к своим товарищам-волкам (дрогобыч., Гнатюк 1912/34: 87). Еще одна версия этого сюжета записана в Волынской губ.: жена выследила мужа, исчезающего по ночам, и увидела, как он кувыркается через осиновый пень, становится волком и присоединяется к волчьей стае. Утром, узнав, что жена подсмотрела за ним, он сказал: «Ты погубила меня, я скоро уже перестал бы оборачиваться», – после чего ушел и не вернулся (Зеленин 1914: 297–298).

В карпатоукраинской демонологии в ряду разных типов волколаков особую значимость приобретает третья разновидность этого персонажа – человек, рожденный со свойствами оборотня. Но сначала мы рассмотрим карпатские поверья, связанные с образами «превращающихся» и «превращаемых» волколаков, которые в значительной степени совпадают с общеукраинскими и белорусскими данными.

Для этой сравнительно малочисленной группы рассказов актуальными являются описания способов превращения колдуна в волка и его обратных действий, с помощью которых он обретает человеческий облик. Так, желающий стать на время волком перепрыгивает через воткнутый в землю нож, либо через пень, через костер, кувыркается через голову, либо он опоясывается магическим поясом или особым шнурком, а когда их развязывает и снимает, возвращает себе человеческий облик.

По закарпатским представлениям, тот, кто умеет самостоятельно оборачиваться зверем, не должен делать этого прилюдно, так как, если присутствующий при этом человек вскрикнет от испуга, колдун-волколак останется волком на долгие три месяца (Легенди 1972: 21).

Среди магических приемов, с помощью которых колдуны превращали других людей в волков, в карпатоукраинской традиции встречаются весьма необычные. Так, желая наказать непослушного сына, ведьма вечером в Рождественский сочельник открыла окно и заставила его вылезти задом через оконный проем, пока она держала его за руки и что-то пришептывала; вылезший во двор парень был уже волком (русины Восточной Словакии, Вархол 2017: 273). По другим сообщениям,

inslav

«знающий» человек сохранял у себя вырезанную из убитого волка гортань, которую затем использовал для злокозненных действий: стоило ему подуть на кого-нибудь через эту гортань, как человек становился волком (Король 2019: 152).

Более традиционными выглядят карпатоукраинские магические действия, направленные на возвращение подневольному оборотню человеческого облика. Рекомендовалось назвать волка человеческим именем, ударить его палкой или веткой, заставить его перескочить через забор, перекувырнуться через голову и т. п. Считалось, что если взять волка за передние лапы, потрясти и сказать: «Будь назад хлопчішьом!», то он станет человеком (Вархол 2017: 273). Спасительными могли оказаться и случайные события: у оборотня в какой-то момент развязывался шнурок, «яким він був зачарований» (Потушняк 1941: 70), либо неосознанные действия совершал посторонний человек, увидевший волка. Например, сидящий у костра пастух держал в руках *опік* (палку, которой ворошат угли в костре); при виде напавшего на овец волка он трижды ударил его этим *опіком*, и из волчьей шкуры вышел «прекрасный паробок» (Вархол 2017: 273).

И все же центральное место в круге карпатоукраинских представлений о волколаках занимает тип «урожденного волколака». С самого своего рождения такой человек обречен в определенное время самопроизвольно становиться волком и в этой ипостаси причинять вред окружающим. По отношению ко всем типам образа человека-волка в Украинских Карпатах используются одни и те же мифонимы: *вовкун, вовкулака,* а в Закарпатье и на украинско-словацком пограничье также *вовчур, вовколаб, вовкураб* и др. В гуцульской мифологии этот персонаж иногда называется *місічник*/*місячник*, так как периоды его самопроизвольных превращений совпадают с определенными лунными фазами: «Се такі місішники, що перемітують си у вовка у тот чьис, йик загибае старий місьиць, а настає новий» (Шухевич 1908: 212); «Він таким уродився, казали на нього *місячник*, бо раз на місяць мав перемітоватися у вовка» (Король 2019: 151).

Периодичность таких превращений определяется по-разному. По закарпатским свидетельствам, одну неделю человек «бегает волком», а следующую – человеком; либо урожденный *вовкулак* «перекидався на вовка» один или два раза в году (КА, Новоселица Межгорского р-на). По некоторым данным, ему приходилось становиться волком каждую ночь. Но больше всего сообщений касается приуроченности таких превращений к определенным лунным фазам – при зарождении нового месяца либо в период его убывания: «Люди пэрэми́туються на вовка, як став мисяць новий» (КА, Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл.).

Считалось, что «урожденным волколаком» мог стать такой человек, мать которого в состоянии беременности увидела волка либо съела мясо животного, задранного волком (Гнатюк 1912/34: 85–86). Периодически становиться волком также суждено было людям, рожденным под особой планетой или появившимся на свет сразу со всеми зубами. Эта же участь ждала новорожденного ребенка, чьи родители нарушили запрет на половую связь во время поста или накануне больших годовых праздников.

inslav

«Урожденные волколаки» могли различаться по степени их вредоносности. Некоторые из них жили обычной жизнью, ничем не отличаясь от односельчан, имели семью, вели хозяйство, пока не приходил «роковой час», когда они принимали волчий облик и причиняли вред окружающим. Предчувствуя приближение этого времени, человек-оборотень избегал встреч с людьми, оберегая их от опасности, и уходил в лес переждать недоброе время. Один из них сам оборудовал в своем дворе особое помещение и наказал жене запирать его там, как только она увидит изменения в поведении мужа (Король 2019: 156). В семье молодоженов жена стала замечать, что муж раз в месяц ночью исчезает из дома, долго отсутствует, а утром возвращается и долго спит. Проснувшись, он объяснил ей, что он *вовкун*, а отчего стал таким, сам не знает, – «может быть, это его родители в детстве прокляли» (там же: 158).

Считалось, что, если статус волколака одного из членов семьи становится известен остальным родственникам, он утрачивает это свое свойство, становясь «чистым человеком» (Шухевич 1908: 213). Если же момент оборотничества настигал его внезапно и он, не осознавая того, вел себя агрессивно, нападая на близких, на других людей и скот, то затем, вновь став человеком, он объяснял причину своей агрессии так: «Я бэз пам'яти був» (КА, Грушево Тяческого р-на Закарпатской обл.). Таким образом, волколак из числа обычных людей становился опасным для окружающих только в зверином облике.

Иной тип «урожденного волколака» фигурирует в круге поверий о людях-двоедушниках, принадлежащих к категории «непростых», «знающих». Им суждено было родиться с двумя душами или двумя сердцами, что было свидетельством их сверхзнания. По признанию одного из них: «Іноді на мене прийде такий час, що стаю вовком, а не все чоловіком, бо маю два серця» (Легенди 1972: 21). Такие волколаки-*босоркуны* (т. е. колдуны) в большей степени наделялись демоническими признаками: их можно было распознать по двойной тени, двойному отражению в воде или по двойным волосяным завиткам на макушке (Войтович 2015: 139; Король 2019: 155). Согласно единичным свидетельствам, у вовкуна-двоедушника, принявшего вид волка, три ноги волчьи, а одна человеческая (Войтович 2015: 140). Однажды одному охотнику удалось убить волка; когда он снимал с него шкуру, то увидел под ней завязанный шнурок, а в груди обнаружил два сердца (Потушняк 1941: 70).

Жители Надворнянского повета (Северная Буковина) верили, что по сравнению с обычными волками, которые хватают из стада одну-две овцы, волколаки из числа «знающих» людей способны завалить множество животных, если хотят свести счеты с хозяином скота за некогда нанесенные обиды. При этом они не едят домашний скот, а лишь душат его (Гнатюк 1912: 34). Иногда упоминается способность *вовкунов* набрасываться на домашних животных, загрызать их и пить из них кровь (Потушняк 1941: 71; Войтович 2015: 143). Склонность оборотней к вампиризму отмечена еще в одном сообщении: жил в селе такой человек, что днем он был как все, а ночью ходил по селу в волчьем обличье и пил кровь

inslav

людей (КА, Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл.). Аналогичные представления о волколаке были записаны в селах польско-украинского пограничья: обычный в дневное время человек в полночь при новолунии принимал вид волка, нападал на людей и пил их кровь (Люблинское воев., Michalek 2019: 244).

Эта же вредоносная функция приписывается иногда не «урожденным волколакам», а «знающим» людям, желающим на время превратиться в волка: такой колдун кувыркается трижды через голову и сразу обрастает волчьей шерстью, бежит к стаду овец, душит сразу по пять штук, но не ест их, а «лиш кроў із них випье» (Подкарпатская Русь, Панькевич 1938: 430).

Еще более кровожадными изображаются волколаки в рассказах с Ивано-Франковщины. Один из них, названный в рассказе *природжений вовкун*, каждую ночь становился волком и загрызал людей. Однажды, будучи в человеческом обличье, он под видом путника попросился на ночлег в чужом селе, его пустили, а утром хозяйка обнаружила, что гостя нет, а от хозяина дома остались одни обгрызенные ноги (Гнатюк 1912/34: 86). В другой ситуации случайный прохожий просит возницу подвезти его на ярмарку; его пускают в телегу под укрытие, где уже сидит старик – отец извозчика. По прибытии на место сын видит, как из повозки выскакивает волк, а на месте старика-отца остались одни кости. Завершается быличка сообщением: «А тот чловек, то быў воўкурад, што ся робит чловеком і воўком» (Хобзей 2002: 80).

По закарпатским поверьям, человека-двоедушника, принявшего волчий вид, невозможно было убить обычным способом, в него надо было стрелять серебряной пулей или бить волка осиновым колом (Король 2019: 155).

Совершенно особое место в карпатоукраинских поверьях занимает еще один тип волколаков. Речь идет о персонаже, наделенном фантастическим свойством пожирать небесные светила. Для его обозначения используются термины *воўкула́б, воркула́б, вовкура́т, вовку́н*. Согласно гуцульским поверьям, *вовкуни жрут місьиць*, т. е. обгрызают его, но не успевают съесть полностью, так как заканчивается время их оборотничества; после чего из оставшегося лунного серпа постепенно восстанавливается полный месяц (Шухевич 1908: 212–213). Аналогичное свидетельство было зафиксировано в Вижницком уезде (Восточная Галиция): *вовкуны* выходят иногда ночью, иногда вечером и едят месяц, который становится красным, измученным; они его грызут, разрывают, а затем он вновь нарастает (Гнатюк 1912/34: 86). Среди жителей Межгорского района Закарпатской обл. бытовали представления о том, что *воркулабы едять сонця*, – чем и объясняются солнечные затмения (КА, с. Пилипец). Наравне с формулировкой «едят солнце» использовались выражения типа *воркулабы сонцэ рвут* или *воркулабы мисяць разносят, розтягают* (там же).

В закарпатских ритуальных запретах сохранились мотивировки, связанные с поверьями о поедании месяца волколаками: считалось, что нельзя есть при свете месяца, *бо тогда їдять ворколаки місяця* [так как по ночам ворколаки едят луну]; нельзя прясть в это время, *бо тов нитков ворколаки лізут ид місяця*

inslav

[так как по спряденной при лунном свете нитке ворколаки могут подняться на небо к луне] (Король 2019: 154). В этом же регионе записан рассказ о том, как однажды люди увидели, что какие-то бродяги били палками по хлебу; они спросили, зачем это делается, а те ответили: «Нам не нужен хлеб, мы едим месяц» (там же: 154).

При определении региональной специфики образа волколака существенную роль играет набор типовых сюжетов, соотносимых с этим персонажем. В карпатоукраинской несказочной прозе о людях-оборотнях преобладают сюжеты, тематически связанные с распознаванием или разоблачением человека, скрывающего свою двойственную природу человека-волка. Среди них абсолютное первенство принадлежит широко известному в Карпатах и у западных славян сюжету о том, как жена узнала, что ее муж волколак: во время совместной работы на сенокосе муж отошел на какое-то время в лес, откуда вскоре выскочил волк и стал нападать на женщину. Она отбивалась от зверя граблями, но он успел порвать своими клыками подол ее юбки. Когда вернулся муж и стал расспрашивать ее о случившемся, женщина увидела у него в зубах застрявшие нитки от ее порванной юбки. В другом варианте этого сюжета жена наносит волку раны на голове или на лапах (вилами, серпом, граблями), и точно такие же раны обнаруживаются у вернувшегося после отлучки мужа (Шухевич 1908: 213; Онищук 1909: 131; Гнатюк 1904: 175, № 282, 176, № 283, 284, 177, № 285; Панькевич 1938: 430; Kolberg 1888: 106; Легенди 1972: 20; Войтович 2015: 138; Вархол 2017: 274–275; Король 2019: 153; Толстая 1999: 485–488; КА, Пилипец Межгорского р-на Закарпатской обл.; КА, Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл. и др.). Спорадически встречаются рассказы с этим сюжетом за пределами карпатского региона: в Белоруссии, на Украине, в Полесье.

Сюжет о распознавании в родном человеке или односельчанине волколака может реализоваться и в другом виде: овечий пастух увидел нападающего на овцу волка, погнался за ним и ударил топором, поранив зверя; дома он увидел своего пораненного отца и понял, что тот – *вовкун* (Потушняк 1941: 70; Панькевич 1938: 455). Еще один вариант рассказов о волколаке среди близких родственников таков: отец с сыном пошли в лес, и там сына настигло время стать оборотнем; он отошел в кусты, вернулся оттуда волком и напал на отца; тот выстрелил в зверя и убил его, а затем узнал, что сын был «вовкуном» (Kolberg 1888: 106).

Типичный для образа колдуна-оборотня сюжет, в котором односельчанин распознает его по какой-то своей вещи, исчезнувшей при загадочных обстоятельствах, представлен в карпатоукраинской мифологии следующим вариантом: охотник пытается застрелить в лесу одного волка из целой волчьей стаи, но ружье его падает и пропадает. Через какое-то время охотник приходит в дом к односельчанину и видит у него свое ружье, удивляется, а хозяин говорит: «Счастье твое, что ты не убил меня, не то бы тебе сразу пришел конец. Это были не волки, а *вовкуны*» (Потушняк 1941: 71).

Еще один типичный для рассказов об этом персонаже сюжет (встречающийся не только в карпатоукраинской традиции) – «хромающий волк приходит к человеку,

inslav

пасущему овец на полонине, и протягивает ему лапу с застрявшей занозой». Концовкой этих рассказов служит эпизод, как какой-то человек награждает своего спасителя мешком зерна. На удивленные вопросы даритель ответил: «А ти забув, як ти витяг менi з лапи сучок, коли я був вовком?» (Легенди 1972: 20; Гнатюк 1912/34: 87; Онищук 1909: 132–133: Вархол 2017: 274). В мифологии Украинских Карпат сюжет о превращении участников свадьбы в волков, столь популярный в поверьях других восточных славян, не принадлежит к числу приоритетных.

* * *

Согласно выводам лингвистов, лексема *vlko(d)lak известна только у славян и балтов, но сами поверья о человеке-волке относятся к числу редчайших по своей архаичности и зафиксированы у многих индоевропейских народов (Иванов, Топоров 1991: 127–128). В севернославянских традициях (белорусской, украинской, польской, словацкой, чешской и серболужицкой) мифонимы, производные от лексемы *vlko(d)lak, имеют три основных значения: ‘колдун, способный превращаться на время в волка’, ‘человек, насильно превращенный колдуном в волка’, ‘человек, вынужденный по своей природе оборачиваться на время в волка’ (Валенцова 2018: 419). У балканских славян основное значение терминов *volkodlak, vukodlak* – ‘вампир’, ‘ходячий покойник’; лишь на крайнем западе Южной Славии (Словения) с этими терминами соотносится семантика ‘волк-оборотень’ (Плотникова 2004: 212–217).

Хотя на Русском Севере и в прилегающих к нему областях не зафиксирован мифоним *волколак*, представления о случаях превращения человека в волка или всех участников свадьбы – в стаю волков распространены у русских почти повсеместно. Типология русских персонажей-оборотней представлена прежде всего образами колдуна и превращенного им человека, а также образом человека, ставшего волком из-за материнского проклятия. Поверий об «урожденных волколаках» в русской мифологии как будто бы нет, однако среди русского населения Пермского края зафиксированы былички о том, как работавший в поле со своей женой человек внезапно стал волком: «У нас в деревне такой человек был, видно, знающий. Сестра моя за такого и вышла. Она боронила на поле. Вдруг муж у нее скрылся куда. Выходит волком. И чуть свою жену с ума не свел. <… > Обратно в лес ушел и вышел человеком» (Гайнский р-н Пермского края) (ЭСПК 2019: 103).

Еще более удивительно, что схожий рассказ был записан в Центральной Боснии (р-н Белашница, расположенный южнее Сараева), где среди мусульманского населения сохраняются представления о *vukodlaku* как о человеке-волке, тогда как на бóльшей части территории Южной Славии этот термин имеет значение ‘вампир’ (Плотникова 2016: 198). Женщина пошла с мужем на поле собирать сено. Муж отлучился попить воды из источника и превратился в волка, но не сумел сразу принять свой первоначальный вид и появился перед супругой в ином обличье, с шерстью на теле: «Что ты делаешься то таким, то таким?» – воскликнула женщина и потеряла разум (там же: 199).

inslav

Большой интерес представляют также белорусские и украинские поверья о том, что волколаки душат скот, но не едят его, а пьют кровь; либо что они нападают ночью на людей, высасывая из них кровь. Полноценные вампирические признаки приписываются волколакам в карпатской мифологии, что позволяет установить связь с южнославянской практикой обозначать вампира лексемой *вукодлак*. У восточных славян принадлежность волколаков к разряду покойников проявляется лишь в единичных свидетельствах, см., например, следующее сообщение: «встают из могилы химородки[1], вовкулаки и видьмачи. Такими они бывают от рождения или же выучиваются» (полтав., Зеленин 1995: 63). По белорусским данным, *чароўнік* после своей смерти становился волком (БФ 2018: 196).

Наконец, уникальные по своей архаике карпатоукраинские свидетельства о неких мифических волках, пожирающих солнце, смыкаются с румынскими представлениями о «вырколаке» – человеке-волке, в которого превращаются души умерших. По данным Т.Н. Свешниковой, «эти оборотни <…> поедают солнце и луну, откусывая, отрывая или отщипывая от них куски; но, так как вырколаки едят медленно, луна и солнце успевают вырасти снова» (Свешникова 1979: 214). Глубина древности подобных поверий подтверждается известным отрывком из Кормчей книги, датированной 1282 г.: «Егда убо погыбнеть лоуна или слънце – глаголють: влъкодлаци лоуну из(ъ)едоша или слънце» (Гальковский 2000/1: 212).

Таким образом, карпатоукраинский комплекс поверий о волколаках можно рассматривать как мост, соединяющий восточно-, западно- и южнославянские представления о человеке-волке, в наборе мифологических характеристик которого сохраняются признаки встающего из могилы мертвеца, пожирающего людей и пьющего их кровь; мифического существа, грызущего луну и солнце; человека-двоедушника, рожденного со свойствами оборотня.

Источники и литература

Афанасьев 1994/3 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 3.

Балов 1901 – *Балов А.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.

Беньковский 1894 – *Беньковский И.* Рассказы о вовкулаках // Киевская старина. 1894. № 12. С. 495–497.

Богданович 2015 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк / отв. ред. О.А. Платонов. М., 2015.

БФ 2018 – *Авілін Ц.Ф., Аліферчык Т.М., Боганева А.М.* Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас: Беларускія міфалагічныя наратывы і павер'і пра ваўкалакаў // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні. Мінск, 2018. Вып. 5. С. 191–221.

Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* Славянская мифологическая лексика карпатского региона: Этнолингвистический аспект // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018. Доклады российской делегации / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 417–435.

Вархол 2017 – *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017.

[1] Укр. *химородки* 'знахари'.

inslav

Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Войтович 2015 – *Войтович Н.М.* Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015.

Гальковский 2000/1 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1–2. Реприн. изд. М., 2000.

Гнатюк 1904 – *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонольогії // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.

Гнатюк 1912/34 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонольогії // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.

Гринченко 1901 – *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901 (Земский сборник Черниговской губернии. 1900, № 12, отдельное приложение).

Даль 2004 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. М., 2004. Т. 1.

Данильченко 1869 – Народные верования, суеверия и предрассудки, записанные во втором мировом участке Литинского уезда Подольской губернии местным мировым посредником Н. Данильченко // Этнографические сведения о Подольской губернии. Вып. 1. Народные юридические обычаи и народные верования, суеверия и предрассудки. Каменец-Подольск, 1869.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1: Диалектологические заметки; народные рассказы, былички, сказки. СПб., 1891.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991 (Этнографическая библиотека).

Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Московском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1. М., 1890.

Иванов 1991 – *Иванов П.В.* Кое-что о вовкулаках и по поводу их // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 505–511.

Иванов, Топоров 1991 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Волкодлак // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991. С. 127–128.

Иванова, Марусова 1893 – *Иванова А.В., Марусова П.* Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии: Слобода Кабанье // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю на 1893 году». Харьков, 1893. Вып. 7. С. 413–460.

КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Карнаухова 1934 – Сказки и предания Северного края (в записях И.В. Карнауховой). М., 2008.

Колчин 1899 – *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. №. 3. С. 1–60.

Король 2019 – *Король В.В.* Народна демонологія гуцулів Закарпаття. Дисс. … канд. філол. наук. Ужгород; Львів, 2019 (на правах рукописи).

Криничная 2000 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов. В 3 т. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.

КС 1894 – Про вовкулакив // Киевская старина. 1894. № 6. С. 543–545.

Левкиевская 1995 – *Левкиевская Е.Е.* Волколак // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 418–420.

Левченко 1928 – Казки та оповідання з Поділля (в записах 1850–1860 рр.) / упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928.

Легенди 1972 – Легенди нашого краю / упоряд. П.М. Скунць. Ужгород, 1972.

inslav

Максимов 1989 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.

Маркевич 1991 – *Маркевич Н.А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 51–169.

НДП 2010 – Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х гг. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.

Нечуй-Левицький 1992 – *Нечуй-Левицький Н.А.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. Вид. 2. Київ, 1992.

Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонольогії / записав у с. Зеленици Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

Панькевич 1938 – *Панькевич І.А.* Українські говори Підкарпатської Руси і суміжних областей. Ч. 1. Звучня і морфологія. Praha, 1938.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

Потушняк 1938 – *Потушняк Ф.* Душа в народном верованю села Осій // Науковий збірник «Просвіта» в Ужгороді. Роч. 6. Ужгород, 1938. С. 33–39.

Потушняк 1941 – *Потушняк Ф.* Вовкун // Литературна неделя Подкарпатского общества наук. Ужгород, 1941. Ч. 9. С. 69–71.

ПЭЗ 2/1 – Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад. У.А. Лобача. Вып 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2-х ч. Ч. 1. Наваполацк, 2011.

ПЭЗ 2/2 – Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад. У.А. Лобача. Вып 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2-х ч. Ч. 2. Наваполацк, 2011.

ПЭС 1983 – *Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу: Волк-оборотень // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983. С. 122–124.

Раевский 2013 – *Раевский А.* Некоторые малороссийские поверья // Суеверия и предрассудки крестьян Воронежской губернии. Хрестоматия / сост., вступ. ст. и примеч. Г.Н. Мокшина. Воронеж, 2013. С. 119–124.

Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна, 1912.

Свешникова 1979 – *Свешникова Т.Н.* Волки-оборотни у румын // Balkanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 208–221.

Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930. (Беларуская этнографія ў досьледах і матар'алах. Кн. 7.)

ТМКБ 2009 – Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 2. / А.М. Богданева [і інш.]; пад агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2009.

Толстая 1999 – *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сб. ст. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 477–490.

Трунов 1869 – *Трунов А.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Зап. ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1869. С. 1–48.

Хобзей 2002 – *Хобзей Н.В.* Гуцульска міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д. СПб., 1902.

inslav

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнольогічний і статистичний огляд. Львів, 1908. Т. 5.

ЭСПК 2019 – Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края / И.И. Русинова, А.В. Черных, К.Э. Шумов, С.Ю. Королева; отв. ред. И.И. Русинова. СПб., 2019. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами.

Ястребов 1894 – *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskij. Materyały do etnografii Słowiańskiej. T. 1: Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

Federowski 1902 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskij. Materyały do etnografii Słowiańskiej. T. 2. Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1902.

Kolberg 1888 – *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny. T. 3. Kraków, 1888.

Michalec 2019 – *Michalec A., Niebrzegowska-Bartmińska S.* "Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał": Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych [Materiały etnolingwistyczne – 3]. Lublin, 2019.

Podbereski 1880 – *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu ukrainskiego. Z opowiadań ludowych w pow. Czehryńskim // Zbór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. T. IV. S. 3–81.

inslav

Т. В. Володина
(Национальная академия наук Беларуси, Минск, Беларусь)

Путь Богородицы с Сыном в белорусских заговорах

Белорусская заговорная традиция представляет собой многоликую, внутренне разнообразную, преимущественно устную и в то же время открытую для книжных влияний систему, внутри которой активно взаимодействуют сюжеты, мотивы и поэтические приемы самого разного происхождения. Тексты вербальной магии в разных регионах Беларуси имеют ряд названий – *замовы, шэпты, словы, сціхі, загаворы,* почти повсеместно параллельно бытует и еще одно название – *малітвы*. Молитвами называются как тексты, включающие христианские мотивы и образы, так и заклинательные формулы, заговоры с участием чудесных персонажей и т. д.

Для более детального исследования выбран довольно обширный (более 50 фиксаций) блок текстов, объединенных темой пути Богородицы с Сыном. Образы Богородицы и Иисуса Христа в белорусских заговорах относятся к самым частотным и многоплановым, именно эти персонажи – первые помощники как непосредственно больному, так и знахарю в его деятельности. Сюжетов и мотивов с их участием очень много; в настоящей статье акцент будет сделан на пути Матери с Младенцем. Еще одной задачей статьи станет введение в научный обиход новых полевых и архивных записей.

1. Роль и функции пути в заговорах неоднократно привлекали внимание исследователей. Во время путешествия определенный персонаж попадает в беду, встречается с персонифицированной болезнью или же с помощником, здесь же происходит искомое избавление от несчастья. Такой сюжет вполне соответствует семантике пути: путь означает встречу с силами потустороннего мира, поэтому всегда бывает трудным, однако, одолев эти силы, можно приобрести особое могущество (Топоров 1994: 352). С точки зрения М.В. Завьяловой, путь еще и отражает сам процесс лечения – действие, происходящее во время пути, означает динамику, а уменьшенный образ этого пути, быстрое и легкое избавление персонажа от болезни – стремление к тому же и в реальности. Мотив пути является, по-видимому, имитацией процесса лечения, подчеркивает его динамику, прогресс (Завьялова 2006: 190). Т.А. Агапкина, напротив, замечает, что популярная в современном научном дискурсе мысль о пути как способе изживания недуга и избавления от него не так уж актуальна для картины мира славянских заговоров (Агапкина 2010: 579).

В самом деле, для таких субъектов заговора, как болезни, которым навязывается перемещение в иномирное пространство, либо как болящий, который

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.6

inslav

стремится добиться скорейшего выздоровления, происшествия во время пути не так уж и важны. Однако наряду с болезнями/больными в заговорах перемещаются сакральные помощники, и их перемещение описывается по определенным культурным образцам. Сюжеты, когда Богородица в своем пути встречает Христа и ведет с ним диалог, широко представлены в славянских и западноевропейских традициях. У белорусов известны сотни вариантов заговоров, описывающих путь и диалог Богородицы с Иисусом, в том числе с младенцем Христом.

2. Заговоры последовательно обращаются к событиям Священного Писания от момента Рождества Христова и во многих текстах акцентируют именно этот отрезок земной жизни Божьей Матери с маленьким Сыном.

2.1. Путешествию Святого Семейства предшествует момент, совсем понятный и земной, – купание Иисуса и его пеленание. В заговорах и духовных стихах это событие переносится в сакральный центр на Латырь-камень или в храм: *На синимъ мори латырь камень, на латри камни прячистая маць сядзѣла, Исуса Христа дзержала, Ирданьскою водою змывала, стирала раба божаго Сидора отъ притчи, отъ суроцы, отъ худого, отъ лихого* (Романов 1891: 150, Чериков.). Почитание маленького Иисуса и умиление при виде Него выражается в поэтических образах купания в росе из цветов: *Хадзіла-гуляла Божая Мацер па сіянскай гарэ, з разных цвяткоў росы сабірала, Ісуса Хрыста Сына купала. Адгаварваю суроцы ад* … (Замовы 2009: 195, Воложин.), или же в росе с неба в колядках: *Слава Богу, слава,* / *Роса з нэба впала,* / *Роса з нэба впала,* / *Ісуса скупала*[1]. Именно колядки рождественского цикла выявляют ряд образных пересечений с заговорами этой группы.

В соответствии с земной практикой крещения детей купание маленького Иисуса в заговорах и колядках может пониматься как его крещение. Именно библейская история диктует избрание для купания/крещения Иисуса реки Иордан: *Стой, кроў, у ране, як Ісус на Ярдані, як Матка Боска Ісуса Хрыста хрысціла*[2]; *Найсвеньша Матка Ісуса Хрыста радзіла, в Іардань садзіла, як Ісус Хрыстос стаяў у Ардане, так упуд прапаў у* (імя)[3];

> Матушка Багародзіца Бога-младзенца к рыке Іардан прынясла, шэлкавыя пілёначкі аткрывала, Бога-младзенца ў рыке Іардан купала, святоя цельца Бога младзенца вадзічкай абмывала, усе болі, усе хворы, усе недугі на воду

[1] Фольклорно-этнографический архив студенческой научно-исследовательской лаборатории «Фольклор и краеведение» Брестского госуниверситета им. А.С. Пушкина, руководитель – И.А. Швед (далее – ФА). Зап. в 2001 г. Гавриленко С. в д. Черск Брестского р-на Брестской обл. от Михалюк В.А., 1934 г. р.

[2] Архив учебно-исследовательской лаборатории белорусского фольклора БДУ (далее – АБДУ). Зап. в 1987 г. Гришмеко Л. в д. Перешары Воложинского р-на Минской обл. от Драневич М.М., 1920 г. р.

[3] АБДУ. Зап. в 2006 г. Бычкова Ю. в д. Угринки Ушачского р-на Витебской обл. от Тычина М.А., 1923 г. р.

inslav

смывала і ў матушку-землю атпраўляла. Так бы і з нашага младзенца ўсе болі, усе хворы, усе недугі на воду сашлі і ў матушку-землю ушлі[4].

Такие заговорные тексты перекликаются с закрепленными в апокрифической литературе мотивами, а возможно, и продолжают их. В одном из белорусских вариантов стиха о Голубиной книге читаем:

Што на тэй жа на ряцѣ Христосъ хрисьцився;
Маць Марея Христа хрисьцила,
И на бѣлыя руцы принимала,
И у бѣлыя пялёнки сповивала,
Потому Ирдань рѣка усимъ рѣкамъ маци!

(Романов 1891: 296)

Очевидно, что события библейской истории подвергаются в заговорах адаптации и трансформации, что указывает на достаточно свободное обращение с исходным материалом и довольно значительное отступление от догматической серьезности, которая требуется по отношению к библейскому слову. В некоторых случаях этот процесс выражен настолько сильно, что фактически приводит к новой концепции библейских событий, которые затем также используются в качестве прецедента (Schulz 2000: 357). Подобным образом это произошло и с установлением времени крещения Иисуса.

Отсылка к остановке воды во время Крещения опирается на евангельский текст, а неподвижность, остановка сущего – это средство, которое часто используется в апокрифах как выражение божественного объявления. Вода всякий раз становится неподвижной, когда Пречистая Мать купает Дитя. В польской традиции этот мотив используется в заговорах от кожных болезней: *Cicha woda stojała, gdy Matuchniczka Boża syna kąpała. Niechże i ten wrzód cicho stanie, móżdżka nie poruszy, gnatów nie połamie, żył nie starga* (Toeppen 1892: 403) и змеиного укуса: *Cicho woda w morzu stojała,* / *Gdy Matuchniczka Boża Syna swego kąpała.* / *Niechże żywieja (żmija) cicho lega* <...> (Biegeleisen 1929: 114).

Помимо отсылки к погружению в воду как крещению, мотив купания Младенца Христа широко используется в европейских легендах народной Библии, сюжет которых включает чудесное исцеление больного ребенка после его мытья в воде, где Божья Мать купала Младенца. Эти народные легенды восходят к тем эпизодам из цикла бегства Святого Семейства в Египет (из апокрифического Арабского Евангелия детства Спасителя), в которых речь идет об исцелении прокаженных водой из купели младенца Христа[5]. Возможно, в некоторой степени продолжением этих верований стали белорусские заговорные тексты:

[4] Архив Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Шклярова (далее – АВетка): т. 84, л. 35. Зап. в 2018 г. Лопатин Г. и Скидан А. в д. Руденец Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. от Цыбранковой М.И., 1940 г. р.

[5] Арабское Евангелие детства, гл. 17–18.

inslav

Царыца Нябесная па вечыру сыночыка мыла і парыла, і нашаму младзенчыку той вадзічкі аставіла. А хто ў эту вадзічку вайдзёт, ад таго ўсякая хвароба наўсягда уйдзёт[6].

Выйду в чыста поля, в поли тры дароги, дарога к гораду Выклееву, иде сам господь радився, в белай рацэ хрисцився, мать прачистая вадицы набирала и етой (имя) давала пиць и падмывала штоб етага пужання не бывала…[7]

Польская исследовательница народной Библии Магдалена Зовчак, описывая фольклорные интерпретации Рождества и бегства Святого Семейства в Египет, подчеркивает, что главным субъектом события является Пресвятая Богородица, она ответственна за чудеса, Иисус же становится неким «магическим атрибутом» в ее руках (Zowczak 2013: 297).

Мотив пеленания Христа, который также присутствует в заговорах: *Божая Маці Сына нарадзіла, на мора пелянаць насіла, як яго пелянала, Госпада Бога прызывала, у раба Божага (імя) смутак, хваробу здымала* (Замовы 2009: 335, Толоч.); *Маць Ісуса Хрыста пелянала, усцілала, з етага (імя) скулы снімала, на сіняя мора атсылала*[8], у немцев включен в этиологические легенды из цикла бегства Святого Семейства: куст шиповника расцвел благоухающими цветами, потому что Богородица повесила на него пеленки (Страхов 2003: 191). Показательно, что у старообрядцев Виленщины необходимость сушить пеленки для Младенца во время бегства объясняет тот факт, что в субботу каждой недели солнце якобы хотя бы ненадолго появляется на небе (Zowczak 2013: 281).

В колядках, по точному описанию С.М. Толстой, мы «встречаемся не с двумя, а с тремя мирами, каждый из которых имеет свои особые параметры пространства и времени, свое персонажное, предметное наполнение, свои иерархии и ценности. Кроме библейского (евангельского) и обрядового (реального), это еще мифологический (высший, иной, потусторонний, не земной) мир. «Совмещение миров» создает очень сложную структуру колядных текстов: в них нарушена связь времен, в них одновременно действуют и говорят персонажи, принадлежащие разным стратам, и это “многоголосие” не всегда легко распознать, а отправителей и адресатов тех или иных высказываний – идентифицировать» (Толстая 2015: 169). Так же и в заговорах одновременно взаимодействуют библейские персонажи, лекарь и его пациент, болезни и чудесные помощники.

2.2. В народной Библии Иисус с Матерью находятся в пути прежде всего в легендах о бегстве Святого Семейства в Египет. Эти сюжеты взяты

---

[6] АВетка: т. 84, л. 35. Зап. в 2018 г. Лопатин Г. и Скидан А. в д. Руденец Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. от Цыбранковой М.И., 1940 г. р.

[7] Переписала Литаш Д. с тетради Гербаносенко Т.Ф., 1921 г. р., в д. Старая Яцковщина Чечерского р-на Могилевской обл. Архив автора.

[8] АВетка: т. 52, л. 48. Зап. в 1997 г. Лопатин Г. в д. Чистые Лужи Ветковского р-на Гомельской обл. от Кулешовой А.Р., 1924 г. р.

inslav

непосредственно из апокрифов, их прототипы можно найти в том числе в том же Арабском Евангелии детства. Показательно, что в белорусских рукописных гадательных книгах (Загадки царя Давыда) мотив пути Святого Семейства является знаком радости и веселья: *И' велелъ агглъ гсдень Иосифу с пречстою бцею и со отрочатомъ из ити из виѳлеема в египетъ, и рады были стый ангелскому звиствованню такъ и ты члвче радъ и веселъ будешъ, со всим домомъ своимъ, гсдъ бгъ теби на помощъ, добро естъ* (Романов 1891: 222). Текст из белорусской рукописной тетради с заговорами описывает полное лишений бегство Богородицы:

> Хадила матер гасподняя голая, босая, праставалосая спасалас страдала па палях па лесах па шавковых травах па лесах па махах па балатах па ницых лозах па каменню кряменню. И прыблуждалась к синему морю. В синем мори садилас на караб и прыязжала в горад Русалим. В горади русалиме чесна благаславляла выгаваряла вымавляла агонь-жару из (имя)[9].

Апелляцию именно к мотиву бегства можно усмотреть в тексте, включающем образ Божьей Матери Троеручицы: *…ты мацер Божая, трохрушная была, ты па мору плыла, на каркусіцах Хрыста нясла, ты на востраў усплыла, на моры цішына была, усё з залатым крыстом абышла*[10]. Чудо с появлением у Божьей Матери третьей руки в цикле легенд народной Библии устойчиво соотносится именно с мотивом бегства: *Божая Маці ішла і спасала Сына. Ішла чэряз моря. «Ой, Госпадзі, дай треццю руку!» І Госпад даў треццю руку. І Яна перянесла*[11].

К особенностям белорусской народной Библии принадлежат и легенды с сюжетом бега Богоматери по камням. В Беларуси до сих пор сохраняется культ камней-следовиков, которые наделены сакральным статусом и целительной силой. В легендах такие «следки» могли остаться якобы со времени бегства Святого Семейства: *І камень быў са слядком, і там слядок, велькі такі, як на гадоў пяць. Ой, гэто Маці Божая бегла, хавалася, каб Ісуса Хрыста не паймалі, не забілі. Як ступіла на камень і гэты слядок астаўся*[12]. Легендарный мотив ощутим и в заговоре от колтуна. Фактически это упоминание имеет характер цитаты, т. к. никак не мотивировано заговорной прагматикой:

> У нядзелю рана сонейко ўзыходзіць,
> Найсвенча Матка па цэркві ходзіць.
> Свайго сыночка за ручку водзіць.

---

[9] АВетка: т. 99, л. 98. Переписал в 2006 г. Лопатин Г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. с тетради, принадлежащей Максименко О.Т., 1929 г. р.

[10] Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси (далее – АИИЭФ): 2021.009_LOIEY. Зап. в 2021 г. Гриневич Я. и Грунтов С. в д. Мохов Лоевского р-на Гомельской обл. от Афанасенко М.Ю., 1933 г. р.

[11] АИИЭФ: ф. 23, оп. 6, д. 2. Зап. в 2006 г. Боганева А. и Володина Т. в д. Копани Чаусского р-на Могилевской обл. от Винагаевой П.А., 1928 г. р.

[12] АИИЭФ: ф. 23, оп. 16, д. 12. Зап. в 2016 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Великие Шиловичи Слонимского р-на Гродненской обл. от Петрашко Н. Т., 1941 г. р.

inslav

Ішла, на камень ступіла, слядок зрабіла,
(Імя) каўтун на месца паставіла.

(Замовы 2009: 277, Корелич.)

В литовской традиции, где также имеет место почитание камней, подобные тексты зафиксированы в районах, граничащих с Беларусью: *Ėjo Panelė Švenčiausia, nešė vaikelį ant rankų: bėgdama užėjo ant akmenėlio ir susimušė savo pirštelį – paplūdo visa kraujuose. Pakėlė akis į dangų, prašė Dievą sustabdyti kraują* [Шла Дева Пресвятая, несла младенца на руках: побежав, наступила на камушек и ударила свой пальчик – вся залилась кровью. Подняла глаза к небу, попросила Бога остановить кровь] (Завьялова 2005: 359). С темой прецедентного пути Богородицы белорусы и литовцы связывают и мотив остановки роста камней, потому что Она ударила о камень палец на ноге, после чего закляла их (Zowczak 2013: 283).

На то, что Богородица перемещается с Христом-ребенком, указывают такие заговорные детали, как нахождение Его в подоле/поясе:

Ішла Маць Прачыстая па чыстаму полю. Нясла Ісуса Хрыста ў прыполі, благавешчанай шаўковай рызай накрывала (Гаючае слова 2013: 276, Гомель);

Ішла Найсвяцейшая Матка па бару, несла Ісуса Хрыстоса ў падалу, Ісуса Хрыстоса змывала, ад суроцаў, нагавораў рады-помачы (імя) давала (Замовы 2009: 193, Чашник.);

Ішла прысвятая Багародзіца па расе, несла сына ў паясе. Сустрэла яе пані Таццяна. – Куды ты ідзеш? – Я іду да пані Таццяны. За сталом усё засланае, кубкі паліваныя. Будзь дапамога твая і мая. Не мой дух – Гасподні[13].

Так же частотно и упоминание Младенца на руках у Матери: *Прячистая дзѣва но чистымъ полю ходзишь, по Сіяньскимъ, Исуса Христа на рукахъ носишь, сцираешь и змываешь раба божаго отъ уроцовъ* (Романов 1891: 31, Кричев.); *Насвенча Матушка ішла, сынка нясла, на печку пасадзіла. Ах, сынку мой пралюбезны, сваёй матцы прыбалезны, пашлём Матку Боскую ўсе малітвы маліцца* (Замовы 2009: 315, Миор.). Показателен здесь штрих – *пасадзіла на печку*, что может трактоваться и как обозначение сакрального центра, синонимичного Латырю-камню, и как проявление заботы женщины-крестьянки о том, чтобы дитя согрелось. Детский возраст Христа подчеркивает и то, что Мать Его «забаўляе»: *На Саянскай гары Прачыстая гуляла, Ісуса Хрыста забаўляла і гэтаму чалавеку помачы давала. Амінь*[14].

Как и в колядках, перед нами пространство евангельского мира, которое соответствует первоисточнику, – Святая земля, Вифлеем, Египет, горы; его время – историческое; его персонажи – люди: Святое Семейство, царь Ирод, пастухи, разбойник и т. д. (Толстая 2015: 170–171): *На вастоке ў Вафлееме Маці Божая Ісуса Хрыста радзіла, Госпада Бога прасіла, скорую помач вызывала,*

[13] АИИЭФ: ф. 13, оп. 12, д. 6. Зап. в 1993 г. в д. Старая Овсянка Горецкого р-на Могилевской обл. от Щировой Т.И., 1914 г. р.

[14] АИИЭФ: ф. 13, оп. 12, д. 3. Зап. в 1992 г. Зубкова А. в д. Боровка Быховского р-на Могилевской обл. от Ефремовой Е.А., 1940 г. р.

inslav

младзенцу Божаму (імя) зуб замаўляла (Замовы 2009: 402, Орш.). Однако одновременно это и высший, сакральный, космический мир. Младенец, появившийся в этом мире, принадлежит небесам: *Матка Боска па небу хадзіла, свайго Сыночка за руку вадзіла, з неба саступала, вецер унімала, у чыста поле ссылала* (Замовы 2009: 278, Корелич.). А с другой стороны, сакральный мир вторгается в земное пространство и становится причастным даже к болезням:

> Шла панна Марыя пшас Аніяцка мора і несла пана Езуса на рэнках сваіх.
> А Пан Езус мял тшы ружы.
> Одна рожа ротанэдла, друга ружа поплынэдла, тшэця ружа суха і гніла.
> Згінь і твая ружа[15].

Богородица несет на руках уже не Иисуса, а больного ребенка:

> У нядзельку параненьку светла сонейка заходзіць, светла Божа маці па садочку ходзіць, белага сыночка на руках носіць. Сустракае Ісус Хрыстос Божу маці і пытае:
> – Чаго, матка, плачаш?
> – Плачу-рыдаю, белага сыночка спавіваю. Ён ражоны, хрышчоны, горачка і ўрокаў не знае.
>
> (Замовы 1992: 292, Лельчиц.)

3. Тема путешествия Богородицы с ребенком становится организующей для целого обширного блока текстов с зачином «У нядзелю рана сонца ўсходзіць, Божая Маці па небу ходзіць, Сына за ручку водзіць». Именно этот зачин характеризуется наибольшей устойчивостью, хоть и здесь наблюдается незначительная вариативность:

> – У нядзелю рана сонейка ўзыходзіць / у нядзельку параненьку светла сонейка ўсходзіць / на ўсход сонца;
> – Прачыстая Божая Матачка ходзіць / Божа Матка па *небу* ходзіць / сета Прачыста по *саду* ходіть / гасподняя Божая Маці по (кругом) *церковкі* ходзіць / Найсвента Матка па *касцеле* хадзіла / Божая Маты по *раю* ходыть / Божа Матенка по *Русалімы* ходіла / Насвеншая Матка па *мору* ішла / Божае Маци по *гарэ* хадила;
> – свайго сыночка за белу ручку водзіць / свайго сыночка Спасіцеля за ручачку водзіць / на руках свайго сыночка носіць / Исуса Христа за руку водила / Шла Марыя паціхоньку, вела Ісуса Хрыста за ручоньку.
> У нядзелю рано сонячко ўсходзіць,
> Прачыста Божа маці свайго Сыночка за белу ручку водзіць.
> Водзіць дай гаворыць:
> – Сыне мой, Сыне, куда мы пойдом?
> – Мама мая міла, с краю да краю і да сіняго мора.
> На сінюм моры камень ляжыць, на камяні прыстол стаіць,
> за прыстолом сам Гасподзь сядзіць.

[15] АБДУ. Зап. в 1976 г. Скурко Г. в д. Бояры Чашникского р-на Витебской обл. от Низовец Д.А., 1894 г. р.

inslav

Сам Гасподзь сядзіць, кніжачку чытае, жывым і м'яртвым угаварае.
Хто ету малітву знае, у агні ні гарыць, у вадзе ні тане і ангалетко божаю сьмерцю ўмірае. Ангалеткі-сьцярожкі, сцераглі мяне зь дзеткамі з радзімаго дня, сьцеражэце й да сьмерці мае. Буду вам служыць ат відна да відна, сьцеражыце й да сьмерці мае.

(Кунцэвіч 2016: 297, Стародорож.)

Идея перемещения требует обязательного присутствия конечного пункта, в качестве которого в текстах регулярно выступает культовый локус, описание которого подчиняется стандартам заговоров и может описываться как сакральный центр, причем в концентрической перспективе: *павяла на гару, на той гары касцёл маляваны … прыстол стаіць…* (Ляхов.); *завела на морэ сыне. На моры сынем камень, на камне цэрква, у цэркві прыстол, за прыстолом сам Господь сыдыть* (Пинск.). В этом сакральном центре путешествующую Богородицу с Дитем встречают:

1) Господь Бог, исполняющий свои обязанности: *На білим камені костіюл стоїт, в тим косцєле стиул стоїт, на столі кніги ліжат. За столом пан Єзус сидит, кніги читає* (Климчук 1988: 186, Дрогич.); *Да прастола ўсявышняга, атца Госпада, падвадзіла. За прастолам сам Гасподзь Бог кніжку чытае, па ўсяму свету рассылае* (Толоч.);

2) *смутны Бог, бо аддаў Сына на пакуту* (Любан.);

3) Христос в муках: *За прастолам сам Езус сваё цела ўкрыжаіць, гарачую кроў разліваець* (Лепел.);

3) ангелы: *тры ангелы сядзіць. Адзін піша, другі чытае, трэці сны дае* (Ивацев.);

4) три женских персонажа: *Правяла на ўтраню, з утрані – на Божу службу, з Божай службы – на вячэрню, з вячэрні – у сіняе мора. А ў сінім моры ляжыць белы камень… тры дзявіцы сядзіць* (Лагойс.).

В тексте из Лельчицкого р-на Богородица ведет Христа на Тайную Вечерю: *Ишла Божа Маци на тайну вечэру, Суса Хрыста за ручку вела, Сцепанку знус изняла* (Полесские заговоры 2003: 84).

В ряд текстов с этим зачином включаются диалоги:

Божая Маці па касцёле ходзіць,
Свайго сыночка за ручку водзіць
– Божы сыночак, прасі Бога:
– Бог, Бог, памагайце ўдвох,
Каб (імя) памог.

(Замовы 2009: 464, Ляхович.)

Отдельные диалоги, вероятно, заимствованы из других заговорных структур. К примеру, вопрос к Господу, почему он опечален, с ответным вопросом «Як жа мне не быць смутнаму?» входит в тексты с сюжетом «Богородица утешает плачущего человека»[16]:

[16] См. исследование этого сюжета в: Агапкина 2019.

inslav

Божа Маці Марыя і спытала:
– Чаго, Гасподзь, так смутна сядзіш?
– Як жа мне не быць смутнаму?! Аднаго сыночка меў, ды і таго жыды ўкралі і на крэст ручкі скрыжавалі ды гарачу кроў пралівалі![17]

Разговор между Богом и святыми повторяет широко распространенные диалоги из «Сна Богородицы»:

У нэделю раненько сонэйко сходыть, Божая Маты по раю ходыть, свого сыночка за руку водыть. Завела на морэ сыне. На моры сынем камень, на камне цэркваа, у цэркві прыстол, за прыстолом сам Господь сыдыть. Прышоў до Бога Петро і Ян: – Петро і Ян, шо вы мене любіте? – Любім. – Дам я тебе молітву чысту, возьміте моліте, пана Бога просіте, у пятніцу до обіда, у суботу до сніданя, у неділю рано. На Божую службу царскіе двэры отворатца, поклонамы затворатца. Ніна крышчона, пану Богу облачона, крэстом крэстюся, на крысту кладуся, крыстом одэюся. Ідэтэ ўрагі до Божого дома, прыйде до Ніны Божая Маты, будэ йі прычашчаты, з 12 ангеламы, з чатырма апостоламы, з з Іваном-крыстітелям і з Божым хранітелем. Святы Ян, стерэжы душу і тело Нініно з вечэра до півночы, з півночы до світання до Божого скончання[18].

Собственно путь Богородицы с Сыном преподносится в его дискретности, со всеми препятствиями или остановками. Указание на переход с одной церковной службы на другую[19] особенным образом передает хронологию путешествия: *Павяла ў абедню, з абедні ў вячэрню, а ў вячэрняй усе душкі ўзрадаваліса*[20]; *Повыла ёго на коганэць, з коганыці на поміну, з поміны на сыне морэ*[21]:

У нядзельку рана солнышка ўсходзе, Найсвеншая Матка Ісуса Хрыста за ручку водзе. Правяла на ўтраню, з утрані – на Божу службу, з Божай службы – на вячэрню. З вячэрні – у сіняе мора. А ў сінім моры ляжыць белы камень, На тым камені сядзяць тры дзявіцы – родныя сястрыцы. Белы кужаль пралі, залатнік у (імя) выбіралі. Залатнік, выбірайся, на места вастанаўляйся[22].

В этих заговорах, а также в апокрифическом пересказе такой переход между службами может символически сопоставляться с жизненным путем Христа:

---

[17] АИИЭФ: ф. 13, оп. 13, д. 19. Зап. в 1995 г. Тарахович Н. в д. Ляховка Любанского р-на Минской обл. от Алексиной Л.К., 1925 г. р.

[18] АИИЭФ: 2021.018_PINSK. Зап. в 2021 г. Володина Т. и Лобачевская О. в д. Лемешевичи Пинского р-на Брестской обл. от Якимуш Н.С., 1937 г. р.

[19] Мотив «Богородица последовательно проводит Христа с одной церковной службы на другую» входит в польские молитвочки (Kotula 1976: 61, Колбушов. пов.).

[20] АИИЭФ: 2018.005_HLUSK. Зап. в 2018 г. Володина Т. в д. Славковичи Глусского р-на Могилевской обл. от Селивановой О.С., 1938 г. р.

[21] ФА: зап. в д. Никольское Малоритского р-на Брестской обл. от Алесик О., 1941 г. р.

[22] АИИЭФ: ф. 13, оп. 11, д. 34. Зап. в 1994 г. Семенова Л. в д. Уболотье Лагойского р-на Минской обл. от Курилёнок Л.И., 1931 г. р.

inslav

У нядзѣлю раненько
Красно солнушко усходзило.
Пресвятая маць Бугуродзица
По церкви ходзила,
Свойго сыночка за ручку водзила,
Отъ косьцёла до косьцёла,
Отъ нешпора до нешпора,
Отъ нешпора у рай свѣтлый.

(Романов 1891: 413)

Самым важным с точки зрения народной религиозности элементом данных текстов является тема Распятия, произошедшего в сакральном центре, куда и привела Сына Богородица:

У няделькy раненька сонейка ўсходзіць,
Свента Матка па касцёлі ходзіць.
Свайго Сыночка за ручку водзіць.
Хадзі, мой Сыночак, на сіняе мора,
А на сінім моры белы камень ляжыць,
А на камені касцёл стаіць,
На касцёлі прыстол стаіць.
На прыстоле сам Езус стаіць.
Ручкі злажыў, галоўку схіліў,
На пяць ран растваран,
Гарача кроў разліван[23].

Народное сознание не видит противоречия в том, что Богородица ведет маленького Сына за руку в церковь и там уже горюет: *У нядзелю раненько сонейко ўсходзіць гасподняя Божая Маці по церковкі ходзіць і своего любімого сыночка за ручаньку водзіць. Цебе от мене, Сынок, жыдове забрало, ручкі-ножкі гвоздзікамі забівалі, цярновы вяночак адзевалі*[24]. Перед нами закольцовка сюжета, где в границах одного текста наблюдается концентрация, сжимание жизненного пути Христа от младенчества, бегства вместе с Матерью и до страданий на Кресте.

Парадоксальное совмещение в рамках одной заговорной ситуации Христа-младенца на руках у матери и Его Крестных мук тем не менее вписывается в логику мифологического мышления, когда рождение и смерть неотделимы друг от друга, когда конец одного сезона, календарного витка является в то же время началом нового. Однако важнее в данном случае именно религиозная трактовка мотива, которая акцентирует четкую связь страстных мотивов с рождественскими. Народное искусство обеих христианских традиций (православия

[23] АИИЭФ: 2018.005_HLUSK. Зап. в 2018 г. Боганева Е. и Володина Т. в д. Дуброва Глусского р-на Могилевской обл. от Щерба М.П., 1935 г. р.

[24] АИИЭФ: 2021.004_ZYTKAVICY. Зап. в 2021 г. Володина Т. в д. Хвоенск Житковичского р-на Гомельской обл. от Бабичевой Г.А., 1956 г. р.

inslav

и католичества) также дает примеры этого образца. Есть изображения Пьеты – как картины, так и скульптуры – с телом Христа, явно меньшим, чем фигура Девы Марии, держащей его на коленях, как спящего ребенка. Однако у Христа бородатое лицо и пропорции взрослого мужчины, на теле имеются раны, а на голове – терновый венец (Zowczak 2004: 127).

М. Зовчак обращает внимание еще на один пример реализации вышеупомянутой культурной схемы в искусстве – Пьета корпускулярного типа, западное религиозное представление, сформированное после 1300 г. По мнению многих исследователей, это иконографический узор, основанный на расположении сидящей Марии с Младенцем, лежащим или возлежащим у нее на коленях (Zowczak 2004: 127). Так, Л. Калиновский утверждает, что в данном случае имеет место принцип соединения начала и конца, когда художник Средневековья изображает не мать, которая, видя Сына на Кресте, вспоминает прошлое, а кормящую мать в предчувствии Распятия. Идея земного материнства связана с идеей оплакивания умершего, возвращающегося в утробу, из которой он вышел; таким образом, Pieta corpusculum представляет универсальный символизм, связанный с архетипом великой Матери (Kalinowski 1952: 203). В заговорах мотив Богородицы с Сыном вписывается в ситуацию Воскресения:

> На гары Сіянскай, на зямлі крысціянскай там стаяла цэрква. А ў той цэркві Маць Прачыстая Прысвятая Багародзіца спала. У сне сон відала дзіўны-прыдзіўны, страшны-прыстрашны. Прабудзілася ад сваяго сна.
>
> – Цібе, Сынку, узялі ніверныя, мучылі нівіннага, мучылі-каралі, на крысце распіналі, ручкі, ножкі, рэбры гваздамы прыбівалі, на галоўку цярновы вянок надзявалі. І з рабра твайго, і з ручачак, і з ножачак цякла смертная не вада, а кроў.
>
> – Маць мая любáя, то ж не сон твой, то ж праўда мая, то ж мука мая. Міне ж узялі, на крысце распялі, ручкі і ножкі і рэбры гваздамы прыбілі, на галоўку цярновы вянок надзелі, у гроб паклалі, піляной накрылі, гроб забілі, стражу паставілі.
>
> Стража ўснула, Хрыстос з гроба ўстаў. Прачнулася стража, у грабу Хрыста нет, у грабу асталася адна пеляна.
>
> Прышла ж Маць, узяла Сынку, панясла на ранную службу, з раннае на познаю, з позняе ў манастыр. Хрыстос васкрэс, пашоў на небяса. Прышоў жа туды, у тэй манастыр Пятро-Павел. Вазьміце ж (там кнігі ляжалі) этыя кнігі, па ўсём свету беламу разашліця, стараму-маламу раз'ясніця. Хто эту малітаўку зная да чытая – на вайне не пагібая, на вадзе не патапая, на агне не пагарая, гром не пабівая, малання не пасякая, гад не пасысая, враг не пабівая, у лесе не паблуждая, Бог ад нахальнае смерці сахраняе[25].

3.1. Блоки с описанием пути Божьей Матери с Сыном нередко включаются в структуру «Сна Богородицы» – апокрифического сочинения наподобие

[25] АИИЭФ: 2021.006_VIETKA. Зап. в 2021 г. Володина Т., Скидан А., Цалка П. в д. Столбун Ветковского р-на Гомельской обл. от Белоусовой А.В., 1929 г. р.

inslav

молитвы[26]. Сюжет «Сна» бытует в нескольких жанровых разновидностях: апокрифа, молитвы и заговора, а некоторые тексты представляют собой промежуточные этапы. «Сон Богородицы» представлен в народной рукописной и устной традиции и сегодня в белорусских деревнях используется как ежедневная народная молитва и как одно из мощнейших (по объяснению исполнителей) средств от разных напастей и болезней[27].

К особенностям народных белорусских пересказов апокрифической версии «Сна Богородицы» относится включение в сюжетику «Сна» событий, связанных с Рождеством Христовым:

З вечара Маці Марыя мала ўсынала,
І сон відала:
Спарадзіла малага чада,
У пелёны спелініла,
Шаўковым поясам паясала,
І залатой рызай пакрывала,
Купала на рыке Іардані,
На той гарэ Сівастоке явіўся крэст жыватварашчы.
І сам сібе Ён прамаўляя:
«Маці, мая маці, не рыцай етага сна нікому.
Еты сон сам знаю, ісцінна рассуждаю,
Што быць мне на красце распятаму,
Пабітаму, кравітаму,
Цярновы вянец на галаву надзяваць,
Грудзь кап'ём прабіваць,
Кроў святую праліваць».
Разплакалася Маць Марыя:
«Сынку, мой Сынку, за каго ты муку прымаіш,
Кроў святую праліваіш?»

(Лапацін 2018: 260)

С другой стороны, в белорусской традиции наблюдается и включение в заговор с зачином «У нядзельку рана…» отсылки ко «Сну Богородицы», своеобразное цитирование «Сна»:

Бож'я Мацер па небу хадзіла,
свайго Сына за руку вадзіла
Да прастола ўсявышняга, Атца Госпада, падвадзіла.
За прастолам сам Гасподзь бог
Кніжку чытае, па ўсяму свету рассылае:

[26] К наиболее ранним фиксациям относятся рукописи на итальянском языке (XIV в.), на польском языке в Летописце Иоахима Ерлича под 1660 г. – с указанием о записи протографа 25 августа 1546 г. Имеется предположение о некоем средневековом латинском источнике.

[27] См. обширную подборку текстов, записанных на белорусском Посожье, в: Лапацін 2018.

inslav

Глухім, нямым, сляпым, храмым.
Хто гэты сон Багародзіцы знае,
Утрам-вечарам чытае,
Таму Гасподзь Бог грахі памяншае[28].

3.2. Белорусский материал раз за разом демонстрирует примеры фольклоризации молитвы. В целом взаимоотношения апокрифического «Сна Богородицы», народных молитв и устных заговоров выглядят достаточно сложными, наблюдается их взаимовлияние или же использование реминисценций из разных книжных источников в рамках устного текста.

Особенностью белорусской заговорной традиции является совмещение разноплановой образности, когда библейские персонажи помещаются в предельно будничные ситуации. К примеру, путь Марии с Сыном осложняется ее испугом на зыбком мостике, желаемая устойчивость которого магически программирует искомое душевное равновесие, как в заговоре от испуга:

Насвеншая Матка па мору ішла, Ісуса Хрыста за ручку вяла. На кладачку стала, тая кладачка зыбнулася, Насвеншая Матка злякнулася. Кладачка, на места стань, (імя хворай), на месце стань (Замовы 2009: 248, Лагойс.).

Каждый из моментов путешествия Богородицы с Сыном и их приближения к сакральному центру может быть использован в магической функции заклинания болезни. Как Христос усаживается на принадлежащем ему престоле, так и больной орган должен вернуться на свое место:

У нядзелю раненька, каля схода сонейка
Найсвяцейшая Матка па касцелі хадзіла,
Пана Езуса за ручаньку вадзіла.
Водзіць так водзіць, на прыстол сядае.
Памажы мне, Божа, на прыстоле сядаць, ураза не знаць.
А ты, ураз, стань на месцячку, як ярданская вада[29];

Первым разом Божым казом. Божа Маці по садочку ходзіць, а свого Сыночка да за ручку водзіць. Эта тобі, Сынок, на золотым крыслі сісці, там Олінаму ці Раіному жывоту остановіцца на місцы[30].

В данном случае обращение к прецедентной ситуации не в том, чтобы установить сходство, а в том, чтобы декларировать соответствие между двумя ситуациями, иногда весьма удивительное (Bozoky 1992: 89). В подобных случаях христианская образность трансформируется для создания эквивалентного

[28] АБДУ. Зап. в 2005 г. Корнева И. в пос. Усвиж-Бук Толочинского р-на Витебской обл. от Корневой Я.Т., 1932 г. р.
[29] АИИЭФ: ф. 13, оп. 13, д. 15. Зап. в 1965 г. Юшкевич Д. в д. Пасиничи Слонимского р-на Гродненской обл. от Валюк М.В., 1910 г. р.
[30] АИИЭФ. Зап. в д. Вулька 1 Лунинецкого р-на Брестской обл. от Солуйчик Е., 1932 г. р.

inslav

прецедента: не актуальная потребность адаптирована к спасительному апокрифическому событию, а наоборот.

В отдельных текстах с этим зачином Богородица оказывает помощь просто на своем пути, при том что его конечный пункт не назван: *з неба саступала, вецер унімала, у чыста поле ссылала* (Карелич.); *Божае Маци по гарэ хадила и Исуса Христа за руку водила, Димитраву душу взывала от стуку* (Лоев.);

Божа Матенка по Русалімы ходіла,
Божа Сыночка за ручку воділа,
своіма ручкамы перэляк аднімала.
Ох, якая Божа Матенка мілостіва.
Нехай здымэ ды пошле, дэ ростэ осіна[31].

Очевидно, зачину приписывается настолько сильная и самодостаточная роль, что после него может сразу следовать прагматическая часть заговора, заклинательная формула или прямое обращение за помощью:

Найсвенча Матка па касцёле хадзіла,
Боска Сыночка ля алтара вадзіла.
Найсвенча Матка, Ісус Хрыстос і ты, Бог мілы,
Зніміця вопух, удар і боль з (имя, часть тела)[32].

Вероятно, именно под влиянием рассматриваемой структуры возникли тексты, где Богородица ведет за руку больного: *На гарэ Сіанскай Божая Мацер хадзіла, рабу Божую (имярек) за руку вадзіла, залатыя ключыкі сабірала, рабу Божую (имярек) ад всех балезней ісцэляла*[33], или же болезнь: *Святая Прычыста па полю хадзіла, залатніка за ручку вадзіла. Залатнік-залатнічку, сядзь на залатом крэслечку, там табе піценне, сядзенне, спяванне, гулянне*[34]. В поднепровской традиции с ее сильной позицией сакрального центра на камне среди синего моря находится сакральный персонаж-помощник:

> Прячистая божа мацерь спорядзила Суса Христа сына свойго, узяла яго на праву руку, понясла яго по сіяньскому полю, исъ сіяньскаго поля на сіяньскую гору, исъ сіяньской горы на синя моря. На синимъ мори ляжиць бѣлъ лакирь-камень: положила прячистая Суса Христа на лакирь-камень, и уроцы сцирала – думныя, подумныя, дзивныя, подзивныя, дзявоцкія и хлопецкія, и женьскія музькія, стрѣшныя и попярешныя, кабъ яны миновались, никогда ня ’трыгались. Аминъ.
>
> (Романов 1891: 31, Чаусс.)

---

[31] Зап. Мазюк И. в д. Машковичи Березовского р-на Брестской обл. от Бетеня Е.П., 1919 г. р. Архив собирателя.

[32] АИИЭФ: ф. 13, оп. 11, д. 15. Зап. в 1991 г. Макаревич в д. Русиновичи Ляховичского р-на Брестской обл. от Юник А.И., 1917 г. р.

[33] АИИЭФ: ф. 8, оп. 91, д. 254. Зап. в 1991 г. Сысов В. в д. Новоселки Шкловского р-на Могилевской обл. от Нехаевой Н.М., 1920 г. р.

[34] АБДУ. Зап. в 1982 г. Сугак И. в д. Глинище Хойникского р-на Гомельской обл. от Ревяко Л.Т., 1923 г. р.

inslav

Как и заговоры от золотника или лихорадки, восходящие к апокрифическим молитвам славянской книжности, заговоры с мотивом пути Богородицы с Христом стали «примером того, как апокрифические тексты, оторвавшись от письменной традиции и попав в устную, с одной стороны, обогатили и разнообразили ее сюжетику, а с другой – и сами трансформировались под влиянием господствовавших в устной заговорной традиции жанровых и сюжетных доминант, сохранив лишь намек на первоисточник, отдельные детали исходного сюжета и т. п.» (Агапкина 2020: 676). Тексты с зачином «У нядзелю раненька…» структурно и прагматически довольно разнообразны: от полных развернутых текстов, функционирующих преимущественно в роли утренней / вечерней молитвы, для которых характерна превентивная функция оберега, до коротких формульных заклинательных текстов, направленных на избавление от конкретной болезни.

3.3. Фиксации текста с зачином «У нядзелю рана сонца ўсходзіць, Божая Маці па небу ходзіць, Сына за ручку водзіць» на белорусских землях уже в XXI в. выявляют не просто близкие, но в ряде случаев дословные совпадения и параллели с польскими народными молитвами. Ф. Котуля «молитвочки» о путешествии Пречистой Девы с Сыночком (Modlitewki o wędrówce Najśw. Panienki z Synaczkiem) выделяет в отдельный раздел (Kotula 1976: 118–123). Сюжетная схема такова: на восходе солнца Богородица водит Сына по службам, откуда они попадают в рай, где плавает камень, на котором находится Езус. Петру и Павлу вменяется рассказать о страданиях Христа всему миру.

W niedzielę rano słoneczko wschodzi,
Najświętsza Panienka Synaczka za rączkę wodzi.
Zawiodła Go na jutrznię,
Z jutrzni na ranną mszę
Z rannej mszy na wielką,
Z wielkiej na kazanie,
Z kazania na nieszpór,
Z nieszporu do raju.
W raju kamień pływa.
Sam Pan Jezus na nim odpoczywa
I swą najświętszą krew przelewa.
Piotrzepawle, nie żałujcie!
Weźcie klucze, odemknijcie!
Idźcie po świecie, powiadejcie
Tak staremu, jak i małemu:
Kto będzie odmawiał tę modlitewkę
W piątek przed wieczerzą,
W sobotę przed śniadaniem,
W niedzielę rano przed kazaniem,
Na wojnie nie zginie,
W ogniu się nie spali,
Potępiony nie będzie.

(Kotula 1976: 118)

inslav

Для большинства составляющих польской молитвы находятся прямые параллели в белорусских текстах:

> – стереотипное описание страдающего Христа: *guówka przechylona, uocka zamrożone*; *rączki, nóżki poprzebijoł,* / *najświętszą krew porozlywoł* и бел. *ляжыць ручкі сашчапіўшы, вочкі саскляпіўшы* (Сморг.); *ножкі спусціў, ручкі злажыў* (Ветк.);
>
> – в центре на камне находятся три/несколько женских персонажей: *A w tym raju kamiń puywa, gdzie Pan Jezus uodpocywa. Wszyćkie panny zasnęuy, ino jedna nie spaua – А ў сінім моры ляжыць белы камень… тры дзявіцы сядзіць* (Лагойс.)
>
> – читающим молитву дважды в день уготована легкая смерть: *potrzebuję letkiego skonania,* / *po śmierci dusznego zbawienia – над ім сам Господ седзіць і лёгку смерць дае* (Житк.)*;*
>
> – регламентация чтения молитв: *Żeby te modlitewke każdy zmowioł w piątek przed śniadaniem,* / *W sobotę przed pośnikiem,* / *W niedziele przed kazaniem – хто гэту малітву гаворыць у пятніцу да палудня, у суботу да сходу сонца, у нядзельку да божай службы* (Мост.) и т. *д.*

Предстоящие муки Спасителя Богородица не только видит во сне, но также может прочесть о них в книгах:

> Wszystkie panny zasnęły,
> Tylko jedna nie spała,
> Z tych książeczek czytała,
> Cóżeś, Najświętsza Panno, na książeczkach widziała?
>
> (Kotula 1976: 118)

В отдельные польские молитвы вводится мотив искупления для грешных душ, которым не дано предстать пред вратами рая. Ангелы собирают кровь из ран Христа, приносят ее в рай для радости душ, не рада только та из них, которая *ojca, matkę biła.* / *A jeszczem go nie bijała;* / *Dopiero com pomyślała.* / *A gorszeć to pomyślenie,* / *Niż gotowe uderzenie* (Kotula 1976: 121). О грешной душе, обидевшей родителей, упоминается и в белорусском тексте:

> У нядзелю раненько сонечко ўсходзіць, Прачыстая Божая Маці па небе ходзіць і свайго Сыночка за руку водзіць. Павяла ў абедню, з абедні ў вячэрню, а ў вячэрняй усе душкі ўзрадаваліса, (душкі, у вячэрняй Божай дамоўцы), адна душка не ўзрадавалася, айца і матку зневажала (бо грых вялікі на маму ўсяк гаварыць)[35].

За пересказыванием евангельских событий в этих текстах особенно остро чувствуется эмоциональное переживание, сострадание Христу и Его Матери, образы которых переносятся на границу между духовным и чувственным мирами. Как образно отметила Магдалена Зовчак, такие тексты – окна, открытые небесам (Зоўчак 2016: 127).

[35] АИИЭФ: 2018.005_HLUSK. Зап. в 2018 г. Володина Т. в д. Славковичи Глусского р-на Могилевской обл. от Селивановой О.С., 1938 г. р.

inslav

* * *

Мотив Богородицы, которая ведет Иисуса за руку, нельзя убедительно вывести из повествовательного контекста канонической или апокрифической истории детства Спасителя, ни назвать возможный архетип. Нигде в апокрифических Евангелиях детства Иисуса не говорится, что Мария ведет мальчика за руку. Искусствоведы, опираясь на ранние изобразительные примеры, высказывают предположение, что этот мотив зародился в немецкоязычном пространстве, вероятно, в юго-восточном германском регионе с начала XIII в. (Wentzel 1942). Л. Фундич утверждает, что эти изображения – чрезвычайная редкость и в византийском искусстве, они проникнуты символизмом, который зависел от более широкого иконографического контекста конкретного памятника или был связан с личными предпочтениями основателя той или иной церкви (Fundić 2013: 142). Исследователи замечают, что свое влияние на живопись могла оказать устно-поэтическая традиция. Изображения Богоматери, держащей Сына за руку, имеются и у белорусов (см. фото).

Открытость белорусской культуры западным влияниям и внутренняя ориентированность на сюжетное, динамическое переживание событий позволила белорусским заговорам выстроить «биографию детства» Иисуса Христа. Переплетаясь с колядками в интерпретации Рождества и насыщаясь легендами корпуса

1. Святое семейство. XVII в. Доска, масло. Из костела св. Иоанна Крестителя, Волковысский р-н. Музей древнебелорусской культуры НАН Беларуси.

2. Святое семейство. XVIII в. Доска, масло. Из костела св. Вацлава, г. Волковыск. Музей древнебелорусской культуры НАН Беларуси.

inslav

народно-библейских пересказов о бегстве Святого Семейства, заговоры значительно обогатили свой тематический и символический потенциал. Успешное возвращение Богородицы с Сыном из того пространства, где произошло приобретение абсолютной ценности (рождение Богочеловека), символически прочитывается как начало нового мира, нахождение в котором программирует и здоровье объекта заговора. В случае с народной медицинской магией символическое перемещение больного вместе со Святым Семейством, преследуемым воинством Ирода, и понимается как путь от опасности и болезни к здоровью.

Заговоры, развивающие тему пути Богородицы, которая ведет Сына за руку и зачастую приводит Его к Распятию и последующему Воскресению, наполняются идеей победы над смертью и, соответственно, над болезнью. Роль пути Богородицы с Младенцем в магических текстах приобретает особенную значимость, перед нами возвращение к сакральной и благословляющей атмосфере прецедентных событий, которое само по себе становится основой заговорной логики.

Белорусские тексты с зачином о Богородице, которая ведет Сына за руку, не могут быть однозначно признаны ни заимствованными из рукописной традиции, ни сугубо фольклорными, а скорее должны квалифицироваться как результат глубокого пересечения и взаимопроникновения традиций. Именно западное соседство подпитывало белорусские заговоры темой и ситуациями пути. Такие заговоры можно признать общим белорусско-польским наследием[36], а преимущественно устное бытование их у белорусов способствовало быстрой фольклоризации.

Источники и литература

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина 2019 – *Агапкина Т.А.* Параллели в области вербальной магии у восточных и южных славян // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2019. С. 10–38.

Гаючае слова 2013 – Гаючае слова роднай зямлі (беларускія лекавыя замовы). Фальклорна-этнаграфічны зборнік / аўтар-укладальнік С.А. Вяргеенка. Гомель, 2013.

Завьялова 2005 – *Завьялова М.В.* Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балто-славянском ареале // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 355–374.

Завьялова 2006 – *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Замовы 1992 – Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Замовы 2009 – Замовы / уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей; уступ. арт. Л.М. Салавей. Мінск, 2009.

Зоўчак 2016 – *Зоўчак М.* Народная малітва // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні. Мінск, 2016. Вып. 3. С. 122–143.

Кунцэвіч 2016 – *Кунцэвіч Л.П.* Тэксты з гаворкі вёскі Рухава Старадарожскага раёна // Беларуская дыялекталогія: матэрыялы і даследаванні. Мінск, 2016. Вып. 4. С. 296–307.

[36] Сюжет встречается и в украинских заговорах.

inslav

Лапацін 2018 – *Лапацін Г.* «Сон Багародзіцы» ў побытавай і рэлігійнай практыцы жыхароў Гомельскай вобласці // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. Мінск, 2018. Вып. 5. С. 248–287.

Полесские заговоры 2003 – Полесские заговоры (з записях 1970–1990 гг.) / сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

Страхов 2003 – *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян // Palaeoslavica XI. 2003. Supplementum 1.

Толстая 2015 – *Толстая С.М.* Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015.

Топоров 1994 – *Топоров В.Н.* Путь // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 2. С. 352–353.

Biegeleisen 1929 – *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.

Bozoky 1992 – *Bozoky E.* Mythic Mediation in Healing Incantations // Health, Disease, and Healing in Medieval Culture / ed. by Sh. Campbell. Houndsmill, 1992. P. 84–92.

Fundić 2013 – *Fundić L.* Picturing Christ's childhood: some examples of a rare iconographic theme inspired by the infancy gospels // Zograf. A Journal of Medieval Art. 2013. № 37. P. 133–145.

Kalinowski 1952 – *Kalinowski L.* Geneza Piety średniowiecznej // Prace Komisji Historii Sztuki, 1952. T. 10. S. 153–260.

Kotula 1976 – *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.

Schulz 2000 – *Schulz M.* Magie oder die Wiederherstellung der Ordnung. Frankfurt am Main, 2000.

Toeppen 1892 – *Toeppen M.* Wierzenia mazurskie // Wisla. 1892, R. 6. Cz. 2. S. 391–420.

Wentzel 1942 – *Wentzel H.* Mariae mit dem Jesusknaben an der Hand. Ein seltenes Deutsches Bildmotiv // Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft. 1942. Bd. 9. S. 203–250.

Zowczak 2013 – *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2013.

Zowczak 2004 – *Zowczak M.* "Sen Matki Bożej" jako modlitwa ludowa na pograniczu kulturowym // Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka –badacze – znaczenie. Poznań, 2004. S. 123–132.

inslav

К. А. Климова
(МГУ им. М.В. *Л*омоносова, *И*нститут с*л*авяноведения РАН, Москва)

Значения и ареал распространения новогреческой лексемы *κ(ου)λίκ(ι)* ‘круглый хлеб’

Традиционные мучные изделия в виде посыпанного кунжутом круглого хлеба с отверстием посередине (ср. бублик) известны в современной Греции преимущественно под названием *κουλούρι* [ku'luri] и наиболее распространены на северных территориях, в особенности в Салониках, так что этот тип выпечки и в других греческих городах часто называют *κουλούρι Θεσσαλονίκης* ‘солунский бублик’. Носители современной греческой культуры воспринимают *кулури* как элемент исконно греческого культурного кода, что выражается, в частности, в детских загадках: «Στρογγυλό μηδενικό, καθαρά ελληνικό, θεραπεύει φίνα τη μικρή μας πείνα. Τι είναι;» [Круглый нолик, чисто греческий, прекрасно утоляет небольшой голод. Что это?]. Однако подобная выпечка широко распространена также на территории современной Турции, где она известна под названием *simit*, что вызывает постоянные споры об историческом происхождении кунжутных бубликов такого типа. Лексема *κουλούρι* известна в греческом языке с античных времен в виде *κολλύρα* ‘круглый хлеб’ (Chantraine 1968: 382). В видоизмененной форме *κουλουράκια*, образованной с помощью уменьшительного суффикса *-ακι*, это слово фиксируется в Греции повсеместно и обозначает маленькое сладкое печенье любой формы, не обязательно имеющее отверстие посередине.

Помимо *кулури*, в современной греческой календарной и свадебной обрядности встречается также целый ряд диалектных вариаций еще одной лексемы, схожей по значению с предыдущей, – *κουλίκι* [ku'liki]. Новогреческая лексема *κουλίκι* восходит к ср.-гр. *κολλίκιον* < др.-гр. *κόλλιξ* (*κόλιξ*) со значением ‘круглый хлеб из ячменной муки’, который впервые упоминается у поэта Гиппонакта Клазоменского, жившего во второй половине VI в. до н. э. в малоазийском Эфесе (Hippon. 36+37):

> Он ведь спокойно [жил], во множестве поедая тунца, пряное блюдо из творога, меда и чеснока (*μυσσωτός*), словно евнух из Лампсака, и проел, разумеется, [свое] наследство, так что нужно [ему] возделывать горные скалы, жуя простые смоквы и ячменный колликс – рабскую пищу. Ни турачей не пожирает, ни зайцев, ни блины, пропитав сесамой (*смесью из кунжута и меда. – К.К.*), ни пироги обмакнув в соты (перевод И.Р. Гимадеева (Гимадеев 2018: 74)).

Подробно исследуя в своей статье происхождение древнегреческих слов *κόλλυξ* и *κολλύρα* с общим значением ‘круглый хлеб’, И.Р. Гимадеев приходит к выводу, что в период с эпохи Гиппонакта (VI в. до н. э.) и до эпохи Тертулиана (II–III в. н. э.) и Епифания Кипрского (II–III в. н. э.) значения этих лексем претерпели ряд существенных изменений – от «рабской пищи бедняков у Гиппонакта

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.7

inslav

или Плавта до праздничного пасхального (и не только) хлеба на Руси» (Гимадеев 2018: 83). Эти же лексемы фиксируются и в византийский период (Sophocles 1914: 690), а затем они претерпевают ряд морфологических изменений, обусловленных общей тенденцией к использованию уменьшительных суффиксов в народном языке византийского и поствизантийского времени: *κόλλυξ – κολλίκιον – κολλίκι*. Лексема *κολλίκια* со значением ‘круглые хлебцы в виде кольца’ фиксируется в электронном словаре Стуяннидиса как константинопольское, имеющее византийское происхождение.

Однако каким же образом это слово, изначально используемое для обозначения простой повседневной пищи, приобретает значение ритуального хлеба, да еще и без дырки посередине? Ведь, согласно М. Фасмеру, русское слово *кулич* имеет, вероятнее всего, греческое происхождение – от *κουλλίκι*(*ον*) < *κόλλιξ* ‘хлеб круглой или овальной формы’ (Фасмер 1906: 104).

Ответ на этот вопрос можно поискать в новогреческой традиционной культуре и диалектной лексике, поскольку именно фольклорные тексты зачастую становятся ценными источниками, которые позволяют провести реконструкцию исторических представлений о том или ином культурном явлении и семантике лексем, сопровождающих это явление. Несмотря на то что греческая культура является не только древнейшей, но и раньше и лучше всех зафиксированной, сведения о народной культуре как античного, так и византийского и поствизантийского периода крайне скудны, поэтому представляется важным сопоставлять данные исторических источников с анализом фольклорных материалов, сбор и публикация которых начались в Греции фактически только в XIX в. Говоря об исследованиях славянского духовного мира, Н.И. Толстой призывает пользоваться «методом рытья туннеля с двух сторон, из глубины веков и из сегодняшнего дня» (Толстой 1995: 554), и именно его мы постараемся применить.

Новогреческое слово *κουλ*(*λ*)*ούρι* (среднего рода) прочно вошло в литературный язык и употребляется в Греции повсеместно в значении ‘бублик, обильно посыпанный кунжутом’ и ‘маленькое сладкое печение с отверстием посередине или без него’ (Μπαμπινιώτης 2002: 943). Здесь также распространено однокоренное слово женского рода, т. е. *κουλ*(*λ*)*ούρα*, с разнообразными значениями: «1. *кулура,* хлеб в форме кольца с отверстием посередине. 2. спасательный круг. 3. защитный ободок на унитазе. 4. брак (поскольку на свадьбу в качестве традиционного хлеба изготавливалась именно *кулура*. – *К.К.*). 5. самая низкая оценка за успехи в учебе, то есть ноль» (Μπαμπινιώτης 2002: 943). Помимо существительных, от этого же корня образовано целое гнездо лексем: глаголы *κουλουριάζω* ‘сворачивать в круг’, *κουλουριάζομαι* ‘сворачиваться калачиком’, причастие *κουλουριασμένος* ‘свернувшийся калачиком’, прилагательное *κουλουριαστός* ‘свернутый’, наречие *κουλουριαστά* ‘свернувшись калачиком’.

Лексема *κουλλίκι* в словарях литературного новогреческого языка не фиксируется, в то время как в новогреческих говорах по данным диалектных словарей и личным полевым материалам автора ареал распространения этой лексемы

inslav

Карта 1. Значения лексемы к(ου)λίκ(ι) в новогреческих говорах

достаточно широк. При этом можно выделить центр, а именно Фракию и греческую Македонию (преимущественно Центральную и Восточную), и периферию – северные острова Эгейского моря (Лемнос, Имврос, Северная Эвбея). Значения лексемы *к*(*ου*)*λίκ*(*ι*) в северных греческих говорах объединены общим значением ‘круглый хлеб’, преимущественно ритуальный, однако они имеют и ряд существенных различий, поскольку *кулики* в разных локальных традициях выпекались в разное время, по разным поводам и имели разную форму и ингредиенты. Итак, разнообразные значения *к*(*ου*)*λίκ*(*ι*) можно разделить на несколько основных категорий на основании следующих критериев:

1. По функциональной приуроченности

1.1. Ритуальный хлеб, выпекаемый во время определенных календарных праздников.

1.1.1. Хлеб, изготавливаемый на Рождество или Новый год, который мог передаваться в качестве дара колядующим или крестным или крестникам.

В дарнашских селах Эммануил-Папас, Агио-Пневма, Нео-Сули лексемой *κλικ* (диалектный вариант от *κουλίκι*, образовавшийся в процессе характерной для северных говоров редукции безударных гласных) называли особый круглый хлеб без отверстия в центре, который на Рождество (25 декабря) крестный отец посылал в подарок своему крестнику. Этот хлеб можно было испечь самостоятельно или заказать в местной пекарне. По свидетельствам информантов, эта

inslav

традиция существует и по сей день, хотя соблюдается уже не так строго, как прежде. В с. Палеохори (Халкидики) лексемой *κλίκι* обозначали большой круглый рождественский хлеб, который разрезали на общей семейной трапезе (ср. общегреческий *Χριστόψωμο*).

На полуострове Халкидики лексемой *κλικ* обозначали специальное угощение в виде круглых хлебцев с отверстием посередине для колядующих на Новый год детей:

> В канун Нового года собирались в домах. Играли в карты, всю ночь не спали. <…> В четыре-пять утра начиналась радость для детей – колядки. Они с вечера собирались в компании. На плече у них был мешок, предназначенный для орехов, сушеного инжира, сладких рожков, а в руках – короткая палка, называемая «дзюмака», чтобы прогонять злых духов и каликандзаров, которые в то время еще бродили. Палкой они стучали в двери, радостно всех будили, делали «подарико», а потом на палку нанизывали *клики* (*κλίκια*), которые им давали как угощение, они были в виде кольца.
>
> | | |
> |---|---|
> | Θειά καλήμ’ καλημέρα | Тетя хорошая, доброе утро, |
> | δομ’ θειά του ***κλίκ’*** | дай мне, тетя, ***клик,*** |
> | να μη συ φαν’ οι λύκ’! | чтобы не съели тебя волки! |
> | Καλημέρα «κι σ’ έτη πουλλά»! | Доброе утро и многая лета! |
>
> Открывались двери, выходили радостные хозяйки, радостно их приветствовали, угощали колядующих и собирали хорошие пожелания. (Λυπηρίδη 2010: 12)

1.1.2. Хлеб, изготавливаемый на Пасху в качестве подарка крестникам и близким родственникам.

В тех же дарнашских селах *кулики* изготавливались и отправлялись крестными родителями в подарок крестникам, а также использовались в качестве подарка близким родственникам, но не на Рождество, а на Пасху, при этом в некоторых случаях информанты указывали на то, что его выпекали и на Пасху, и на Рождество. На о. Эвбея *кулики* (*κουλίκια*) – хлебцы с оливковым маслом, выпекаемые на Новый год и Пасху.

В Наусе (Центральная Македония) на Пасху вместо распространенных в центральной и южной Греции *цуреков* (*τσουρέκια*) выпекали *кулики* (*κουλίκια*) из теста на нутовой закваске. Этот хлеб имел круглую форму и пять вариантов размеров – от самого маленького до самого большого (Δεινόπουλος 2001: 27).

Также в северной Греции, в с. Гомати (Халкидики), словом *клики* (*κλίκι*) обозначали круглый пасхальный хлеб на закваске:

> Хозяйки в Великий четверг готовились к Пасхе <…> красили красные яйца, первое из которых ставят на иконостас, а на закваске из гороха-нута, которую они заготавливали в Великую среду, они готовят большой ***клики***, хлеб для Пасхи, так называемый *семь раз заквашенный* (*εφτάζυμο*), на котором сверху делают большой крест. Его разрезают ночью после пасхальной литургии.
>
> Делают они и другие *клики* с украшениями из того же теста, из изюма или чего-то другого. Делают их размером поменьше для Страстной

inslav

пятницы и Страстной субботы, но выпекают их на противнях, протертых воском и присыпанных мукой, а не маслом, потому что в эти дни соблюдается строгий пост. У них сверху есть узоры от печатей с двуглавыми орлами и прочим. «Семь раз заквашенный хлеб» с украшениями выпекают и для своих кумовьев, с которыми будут на Пасху вместе сидеть за столом. (Αναστάσιος 2002: 94)

Такая функциональная приуроченность *кулики* еще больше сближает его с русским *куличом* и прямо указывает на общность их происхождения.

1.1.3. Ритуальный хлеб, выпекаемый из муки нового урожая, с которым производят определенные магические действия продуцирующего характера.

Такой хлеб называется *τζιτζιροκούλικο* (от *τζίτζιρας* (= *τζίτζικας*) ‘цикада’ и *κλίκι* ‘круглый хлеб’, то есть дословно «*кулики* цикады»). Так, в дарнашском с. Нео-Сули (Серрес) *τζιτζιρόκλικο* готовили в июне-июле из первой муки нового урожая пшеницы. Это был небольшой круглый хлеб, весом примерно в килограмм, с дыркой посередине, куда вставляли веточку базилика. Его относили к источнику у деревни, и, прежде чем положить у воды, все – большие и маленькие – отщипывали себе по кусочку. Вместе с этим произносили благопожелание «όπως τρέχ’ του νιρό, να τρέχ’ κι του μπιρικέτ’» [как бежит вода, пусть так бежит и урожай]. То, что оставалось, оставляли на краю источника, «чтобы это съела цикада зимой».

В Самоково (Восточная Фракия) также существовал обычай изготовления первого пирожка из муки нового урожая, который назывался *τζιτζιροκούλικο*, потому что его посвящали цикаде. Г. Мегас приводит также специальную закличку, исполняемую от имени цикады:

Θερίσετ’ αλωνίσετε,	Пожинайте, молотите,
δεματοκουβανήσετε	связывайте в мешки,
κι εγώ το κουλικάκι μου	а я хочу, чтобы мне вы дали
θέλω να μου το δώσετε	мой маленький кулики

(Μέγας 1976: 247)

Также Г. Мегас упоминает о традиции из с. Лакковика (Македония), согласно которой женщины приносят к источнику «кулики цикады», брызгают на него водой, а затем раздают хлеб всем присутствующим, «которые произносят им в ответ наилучшие пожелания» (Μέγας 1976: 247).

1.2. Свадебный хлеб, предназначенный для невесты или жениха.

1.2.1. Хлеб, с которым невеста совершает определенные действия во время свадебного обряда: танцует с ним, разламывает над головой, приносит в дар родственникам и пр.

Диалектный словарь говоров Терпни и Нигриты (Центральная Македония) также содержит лексему *κλικ*(*ι*) со значением ‘пасхальный или свадебный хлеб’:

inslav

> Κλίκ(ι) – особый хлеб, который относили на Пасху людям, которым хотели выказать уважение, например крестному отцу, матери. Или его относили в дар на свадьбу – кум относил невесте, когда они шли, чтобы забрать ее и отвести в церковь. Невеста ломала его на две равные части и отдавала своей матери и свекрови, а затем делилась с девушками, которые вечером клали кусочки хлеба под подушку, чтобы увидеть во сне мужчину, за которого они выйдут замуж. Замешивали его на дрожжах, выкладывали на противень, украшали разными украшениями и выпекали в печи на раскаленных углях. (Πασχαλούδης 2013: 154)

На о. Имврос *клики* (*κλίκια*) – особый вид сладкой свадебной выпечки, изготавливаемый из текста, сахара, масла и мастихи (порошка из высушенной смолы мастерового дерева). Таких изделий выпекали несколько, сверху каждое из них было украшено тремя птичками, вылепленными из того же теста (считалось, что птицы приносят счастье молодоженам). С помощью этого ритуального хлеба приглашали на свадьбу дорогих гостей: *кулики* поливали медом и торжественно подносили приглашенным на свадьбу людям с сообщением о времени торжества. Зафиксирована также поговорка о незваных гостях, которые, например, пришли в гости слишком рано: «Το κλίκ' σι στείλαν κι' ήρθις προυΐ προυΐ;» [Тебе что, клик прислали, что ты так рано утром пришел?] (Μπαϊκάμης 1979: 516). Особый вид кулики, «медовый клики» (*μιλουμένο κλίκι*), также связанный со свадебным обрядом, молодые жены на второй день после свадьбы, в понедельник, также обмазывали медом и относили трем старейшим жительницам села – каждой по одному. Старухи брали в дар «медовый клики» со словами «Πολύχρουν', τα χρόνια μ' να π'αρ'ς!» [Многих тебе лет, чтобы ты до моих лет дожила!] (Μπαϊκάμης 1979: 517).

В Румлуки (северная Пиерия) *клίκι* – свадебный хлеб, который кладут невесте на голову во время свадьбы:

> Около шести из дома жениха уходят «чужие» гости и дальние родственники. Тогда молодожены в кругу самых близких родственников танцуют первый и последний перед брачной ночью танец <…> Крестная стоит позади невесты и кладет ей на голову маленький бублик, *клίκι*, в который воткнуты монеты, а крестный прикрепляет на невесту бумажные деньги. Постепенно все присутствующие выходят, чтобы оставить молодоженов одних.
>
> Тогда один из цыган (т. е. музыкантов. – *К.К.*) забирает с головы невесты *клики*. Молодожены кланяются <…> и удаляются. (Χατζημιχάλη 1931: 124)

1.2.2. Хлеб, предназначенный для жениха, который разламывают над головой во время ритуального бритья жениха перед свадьбой.

В с. Тсенто в Силиврии (Восточная Фракия) *кулики* (*κουλίκι*) – свадебный хлеб, который разламывали над головой жениха во время ритуального бритья жениха в день свадьбы, после чего кусочки раздавали присутствующим (Αποστολίδης 1933: 271).

В некоторых случаях наблюдается сочетание календарной приуроченности (Пасха) и семейной. Так, в Наусе (Македония) *кулики* – это хлеб, который будущая свекровь посылала на Пасху в подарок невесте сына (Δεινόπουλος 2001: 27).

inslav

1.3. Небольшой круглый хлеб, в том числе с начинкой из сыра или шпината, не приуроченный к каким-либо обрядам.

В с. Колиндрос (Пиерия) лексемой *κουλίκι* обозначают небольшой круглый хлеб из слоеного теста, закрученный в виде спирали, с начинкой из сыра или шпината («греческая улитка»). Такой *кулики* не является ритуальной пищей, его изготовление и употребление не связывается ни с какими семейными или календарными праздниками, не имеет даже сезонной приуроченности. Поскольку состав начинок не регламентирован, можно выпекать постные (со шпинатом и прочими видами зелени) и непостные (с сыром, с мясом и пр.) изделия. Примечательно, что единственная общая черта у этого *кулики* с описанными выше видами ритуальной выпечки – его круглая форма.

На Лемносе *κουλίκια* – спиралевидные пирожки, не приуроченые к какому-либо календарному или семейному обряду.

2. По внешним характеристикам (форма, ингредиенты, размер)

2.1. Форма.

Одним из главных отличительных признаков всех рассмотренных выше видов выпечки является его круглая форма, при том что размеры могут варьироваться от маленьких до самых больших. Частным вариантом круглой формы *кулики* можно считать спираль («греческую улитку»). В разных локальных традициях фиксируются как варианты с отверстием посередине (например, угощение для колядующих на Халкидики, которое к тому же следовало нанизывать на специально предназначенную для этой цели палку), так и без него.

2.2. Тесто.

Встречаются разные рецепты приготовления теста для *клика*: это может быть квасное тесто на дрожжах, на специально изготовленной закваске из нута или слоеное тесто. Примечательно, что слоеное тесто упоминается в тех локальных традициях, где *кулики* не выполняет функции ритуального хлеба и выпекается вне какого-либо праздника, в то время как свидетельства об изготовлении квасного теста, и особенно нутовой закваски, обычно связаны с рецептами для свадебного или пасхального хлеба. Эта особенность технологии изготовления мучных изделий в целом характерна для греческой культуры: тесто на закваске или дрожжах использовалось для выпекания хлеба как основного продукта питания (обычно это делали раз в одну-две недели, изготавливая необходимое количество хлеба наперед), а также для изготовления ритуальной выпечки (календарной или свадебной). Процесс создания квасного теста строго регламентируется и сопровождается благопожеланиями и молитвами, в то время как повседневные пироги с разнообразными начинками выпекаются спонтанно, как произвольное дополнение к основному рациону, и обычно изготавливаются из слоеного теста, не требующего соблюдения сложных технологических правил.

inslav

2.3. Размер.

Размеры *кулики* варьируются от максимально больших (большой круглый хлеб типа каравая) до маленьких повседневных (пирожки). Размер *кулики* зависит не только от определенной локальной традиции (в одних местах говорят о маленьких размерах, в других – о больших), но есть свидетельства об одновременном изготовлении *кулики* пяти разных размеров, как в вышеописанном примере из Наусы.

2.4. Начинка.

В подавляющем большинстве рассмотренных примеров *кулики* описывался как хлеб без начинки, но в традиции о. Имвроса, где этот вид выпечки используется в свадебном обряде, сверху его поливают медом. В Колиндросе *кулики* может иметь начинку в виде сыра или шпината.

Итак, современные греческие диалектные лексемы типа *κ*(*ου*)*λίκ*(*ι*) проделали долгий путь от исторического индоевропейского продуктивного корня **kwel* (Гимадеев 2018: 83) через обозначение простой пищи для рабов у Гиппонакта и повседневного хлеба у византийцев к ритуальному календарному (новогоднему, пасхальному или летнему «хлебу цикады») или свадебному хлебу (предназначенному для невесты или жениха). Впоследствии перешли и в русский язык в виде лексемы *кулич,* ставшей обозначением главного ритуального пасхального блюда, однако в русских диалектах встречаются и дополнительные значения ‘тоболка, ватрушка’ (владимирское, костромское) (Даль 1881: 220), ‘крендель из пресного теста’ (ярославское), ‘свадебный пирог’ и ‘стол после венца’ (ростовско-ярославское) (Черных 1999: 452). В письменных памятниках лексема *кулич* встречается не раньше XVII в., но, по мнению Гимадеева, заимствование этой лексемы произошло не позже XII в. (Гимадеев 2018: 82). Со значением ‘круглый пшеничный хлеб, каковые пекутся на Святой неделе’ *кулич* упоминается «Словаре Академии Российской» (САР 1792: 1061). Описывая этимологию этого слова, словари обычно указывают с определенной долей осторожности на вероятное греческое происхождение от древнегреческого *κόλλιξ* ‘ячменная лепешка’, отмечая поздний характер появления этого слова при широком его распространении в говорах, перебои в его значении и т. д. (Черных 1999: 453). Однако проведенный анализ показывает, что значения новогреческого *κ*(*ου*)*λίκ*(*ι*) постепенно развивались от первоначального ‘ячменная лепешка’ к ‘круглый праздничный хлеб’.

Ареал распространения новогреческой лексемы *κ*(*ου*)*λίκ*(*ι*) в разных диалектных вариантах широк, но охватывает фактически только северо-восточные греческие территории (Македонию, Фракию, северные острова Эгейского моря, северную часть о. Эвбея). На данный момент никаких источников из центральных или южных регионов Греции, в которых бы упоминалась эта лексема, обнаружить не удалось. Следовательно, есть основания рассматривать ее как диалектную, что, вероятно, соответствует историческому ареалу распространения этой лексемы в древнегреческий и византийский период. Несмотря на схожесть

inslav

значений новогреческих *κουλούρι* и *κουλίκι* и вероятную общую этимологию *κόλλιξ* и *κολλύρα*, в отношении них наблюдается четкая географическая и семантическая дифференциация, где *κουλούρι* – известный повсеместно «бублик» или «печенье» (а также *κουλούρα* – известные повсеместно, в том числе в центральных и южных регионах, свадебный «каравай» или «спасательный круг») и *κουλίκι* – северногреческий «круглый хлеб».

Дальнейшая работа по картографированию диалектной лексики с производными от *κουλούρι* и *κουλίκι* позволит сделать более обоснованные выводы о распределении этих лексем на карте греческого мира. Однако уже сейчас можно предположить, что именно северногреческий (и, вероятно, малоазийский) диалектный вариант *κουλίκι* ‘ритуальный круглый хлеб’ был заимствован русским языком для обозначения главной пасхальной выпечки, поскольку, как видно из анализа фольклорных данных, помимо зафиксированного древнегреческими словарями значения «ячменная лепешка, пища бедняков», позднее у него развиваются и другие тесно связанные с традиционной культурой значения, которые постепенно занимают доминирующую позицию и сохраняются в активном виде по сей день и могут быть объединены общим значением «ритуальный свадебный, рождественский или пасхальный хлеб круглой формы из квасного теста».

Источники и литература

Гимадеев 2018 – *Гимадеев И.Р.* О происхождении и развитии слов ΚΟΛΛΙΞ и COLLYRA // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2018. № 3. С. 73–84.

Даль 1881 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: [в 4 ч.] / 2-е издание. СПб.; М., 1880–1882. Т. 2: И–О. 1881.

САР – Словарь Академии Российской: [в 6 ч.] Том 3. З–Л. СПб., 1792.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* «Очерки русской мифологии» Д.К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Д.К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 10–27.

Фасмер 1906 – *Фасмер М.Р.* Греко-славянские этюды // Известия Отделения русского языка и словесности. Императорская Академия наук. СПб., 1906. Т. XI/2. С. 386–412.

Черных 1999 – *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: [В 2 т.] [3-е изд., стер.]. М., 1999.

Chantraine 1968 – *Chantraine P.* La formation des noms en grec ancien. Paris, 1968.

Sophocles 1914 – *Sophocles E.A.* Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods From B. C. 146 to A. D. 1100, Cambridge: Harvard University Press, London, 1914.

Αναστάσιος 2002 – *Αναστάσιος Ιερομόναχος.* Από το Σεπτέμβριο ως τον Αύγουστο. Γιορτές και Πανηγύρεις στο Γομάτι. Άγιον Όρος, 2002.

Αποστολίδης 1933 – *Αποστολίδης Γ.* Εορτασμός των γάμων στην Τσεντώ // Θρᾳκικά (27). Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον ὑπὸ τοῦ ἐν Ἀθήναις. Θρᾳκικοῦ Κέντρου. Τόμος τέταρτος. Αθήνα, 1933. Σ. 267–276.

Δεινόπουλος 2001 – *Δεινόπουλος Π.* Πασχαλινά έθιμα στη Νάουσα // Νιάουστα. Τριμηνιαίο περιοδικό πολιτιστικής εταιρείας Νάουσας. Τεύχος 94. Νάουσα, 2001. Σ. 27.

Λυπηρίδη 2010 – *Λυπηρίδη Μ.* Το Σαρανταήμερο της προετοιμασία για τη μεγάλη γιορτή. Τα Χριστούγεννα // Παγχαλκιδικός Λόγος, Τεύχος 5, Θεσσαλονίκη, 2010. Σ. 12–13.

Μέγας 1976 – *Μέγας Γ.* Ελληνικαί εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήναι, 1976.

inslav

Μπαϊκάμης 1979 – *Μπαϊκάμης Α.* Γαμήλια έθιμα της Ίμβρου // Γ' Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 515–516.

Μπαμπινιώτης 2002 – *Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.

Πασχαλούδης 2013 – *Πασχαλούδης Ν.* Τα Τρπνιώτικα και τα Νιγριτινά. Σέρρες, 2013.

Πασχαλούδης 1931 – *Χατζημιχάλη Α.* Ελληνική Λαϊκή Τέχνη – Ρουμλούκι. Αθήνα, 1931.

Электронные источники:

Λιάπη Ε. Φούρνοι. Κοντοπούλι, Λήμνος. Электронный адрес: https://kontopouli-lemnos.gr/architecture/οι-φούρνοι/ (дата обращения: 6.11.2022).

Στουγιαννίδης. Εγκυκλοπαιδικό και ετυμολογικό λεξικό Βυζαντινών λέξεων. Онлайн-словарь. Электронный адрес: http://www.stougiannidis.gr/byz_lexicon.htm (дата обращения: 6.11.2022).

inslav

Mirjam Mencej
(Department of Ethnology and Cultural Anthropology,
Faculty of Arts, University of Ljubljana)

"The Stove Collapsed". The Female Body in European Traditional Folk Beliefs

There are many phrases in the Slovene language that refer to the act of a woman giving birth to a child (*roditi*), such as: *dati otroku življenje* ('to give a child life'), *dobiti otroka* ('to get a child'), *podariti otroku življenje* ('to give a child the gift of life'), *poleči* ('to spawn'), *poroditi* ('to procreate'), *poviti* ('to swathe'), *naroditi* ('to make'), *spraviti na svet* ('to bring into the world') etc. Some of these are in widespread use while some are already outdated and sound archaic or are only used expressively. There are also various idioms meaning 'to give birth'. Many Slovenes, albeit more likely those who belong to the elderly generation, have probably heard the idiom "to go to Rome" (*iti v Rim*). In this article I will discuss another Slovene idiom for "giving birth", the meaning of which most Slovene native speakers would nowadays not know and have probably never heard of: "The stove collapsed" (*peč se je podrla*). In the Dictionary of Slovene Literary Language ("Slovar slovenskega knjižnega jezika"), the phrase is marked as "expressive" (SSKJ 3: 552), whereas in the Synonym Dictionary of the Slovene Language ("Sinonimni slovar slovenskega jezika") it is not even mentioned under the heading "to give birth" (*roditi*).

However, the phrase seems to have been widely used in the past. In one of his letters, the 19th century Slovene writer Josip Stritar wrote: "'Soon our stove will collapse.' I didn't know what that meant but then the editor of the collected works explained it to me" (Keber 2011: 669[1]). Another, much less well-known Slovene writer, M. Pugelj, used the same expression in his short story "Baptism" ("Krst"), in the collection of short stories "Little People" ("Mali ljudje"), written in the early 20th century (Pugelj 1911: 153). While conducting fieldwork in the 1990s in the Slovenian countryside, specifically in the village of Brusnice, the ethnologist Irena Rožman came across the same expression. She was told that when a midwife came to a house, people would comment: "The neighbours' stove is going to collapse again!" (Rožman 2004: 104)

While the idiom seems to be fading away in Slovene, it is not restricted solely to the Slovene language. The same idiom, with the same meaning ("giving birth"), is also known in some other Slavic languages, for instance, in Czech (*rozbořila se (jim) pec*) as well as in Kashubian (*pec są rozvalił*) (Bezlaj 1995: 18; Keber 2011: 669). The idiom is also found in Lithuanian, likewise figuratively referring to a woman in childbirth (Racėnaitė 2001: 223)[2].

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.8

[1] See also: https://fran.si/192/janez-keber-frazeoloski-slovar-slovenskega-jezika/4216839/pec?FilteredDictionaryIds=192&View=1&Query=pe%c4%8d+#Frazem5.

[2] I would like to thank Radvilė Racėnaitė for translating the passages of her article from Lithuanian to English for me and for providing me with summaries of Razauskas' and

inslav

Jože Glonar lists the idiom *peč se je podrla* under the entry *peč* (stove) in his Dictionary of Slovene language from 1936, with the explanation that the children this way do not understand why they cannot come home and are allowed to wander around (Glonar 1936: 271). Referring to Glonar, Keber explains the phrase as being a "euphemistic, indirect reference to the act of giving birth about which one was not allowed to speak directly" (Keber 2011: 669). However, it is not entirely clear whether his statement refers to the act of giving birth being a topic which, like sexuality and pregnancy, was not to be openly discussed, or did he have in mind the idiom as a taboo expression intended to hide the event of the childbirth in order to protect the mother and the child from evil forces that could endanger them, to which, according to traditional folk beliefs, they were particularly vulnerable in the liminal period of 40 days after birth? Be it as it may, none of these interpretations tells us anything about the meaning of the phrase itself: what is the rationale behind a collapsing stove representing a woman giving birth? How can these two subjects, at first glance very different, be brought into relation at all?

To understand the connection between the woman in labour and the "collapsing stove" implied in the phrase, I propose to explore the symbolism of a stove in relation to traditional notions of space, and in particular, of the female body. Insofar as similar ideas of the (female) body transcend any particular European tradition, and can be found in various segments of Slavic but also non-Slavic traditional cultures, and are, in addition, of *longue durée*, my discussion will encompass various types of data, such as philosophical treatises, ethnographic data, folklore, and languages of various Slavic as well as non-Slavic European peoples, extending from antiquity up to the 21st century.

A woman as a house

In European traditional folk beliefs, houses tended to be perceived anthropomorphically. While in the patriarchal traditional culture, the house and the household were nominally defined in male terms, symbolically and morally they were associated with the feminine, designated as a female space and imagined in terms of a woman's body (de Blécourt 2013: 376; see also Stewart 1991: 52; Mazalova 1999: 103, 108, after Racėnaitė 2001: 223). Given that ethnographic records from all over Europe generally confirm women's association with the house and the domestic sphere (cf. Dubisch 1986: 9–11; de Pina-Cabral 1986: 84, 87; Lawrence 1988: 122; Héritier-Augé 1990: 281; Apo 1998: 69–70; Stark-Arola 1998: 205, 230; Stark 2004: 72; Tarrka 1998: 116), this should come as no surprise. Traditionally, domestic tasks like cooking, cleaning, and taking care of the children took place in the house. Other duties, like milking, feeding the pigs and poultry, and gardening, which were also considered women's duties and within the woman's province, i.e. under women's control, were all performed in the immediate vicinity of the house (Sok 2003: 165-169; Tilly and Scott 1989: 44–45; Jenkins 1991: 305; Sieder 1998: 25; Svetieva 2001: 150; Eilola 2006: 37). Their working obligations thus bound

Macijauskaitė-Bonda's monographs used in this article. I would also like to thank Saša Babič for drawing my attention to the folklore material placed at the web.

inslav

women to the house and its immediate vicinity. In contrast to men, who were associated with the outside, women were associated with the inside of the home (Stewart 1991: 52). The connection between the woman and the house was so strong that in some places they became interchangeable as metaphors for each other. Based on his research in the village of Apeiranthos in Greece, Charles Stewart writes that "[w]omen are houses. This is where females spend the majority of their time…" (ibid.: 49ff). Indeed, in some Greek rural communities, men even referred to their wives as "the house" (du Boulay 1986: 143; cf. also Dubisch 1986: 9–11; Dubisch 1986a: 197–201).

The hearth / furnace / stove as (the centre of) the house

In traditional culture, the hearth (or the stove / furnace / oven – as various expressions for a fireplace – terms which I will use more or less interchangeably below[3]) was located at the centre of the house and represented the symbolic, sacral centre of the house (Uzenjova 2001: 400; Plotnikova 2001: 321). This is evident already at the level of language: in Lithuanian, the word *židinys*, meaning 'hearth' or 'fireplace', also has the meaning of a centre. Similarly, the English word *focus*, meaning the "centre", derives from the Latin word *focus*, meaning 'fireplace', 'hearth', 'altar' (Razauskas 2011: 347).

As such, the hearth stood for and represented the house. Moreover, since the earliest Indo-European practices, the hearth was at the same time a symbol of the basic social nucleus (cf. Della Volpe 1990; 1992). In various traditional European cultures, the hearth (and stove) was a "symbol of family continuity" and the sacral centre of family life (cf. Jenkins 1991: 305; Stark-Arola 1998: 238; Toporkov 2001: 425–426; Pócs 2011: 111) In the Balkans, it represented the centre of social and family life (Vlahović 1972: 125). Indeed, the words for "hearth" in many Slavic languages imply the meaning of a "house", kinship, and family living in the house (Serbian *ognjište*, Bulgarian *огнище*, Czech and Sorbian *ohnisko* etc.) (Uzenjova 2001: 400). In the Slovene language, the word *ognjišče* (hearth) can signify an "inhabited house" (SSKJ 3: 342). Similarly in Bosnia: during my fieldwork in the village of Čekrekčije in 2016, I was told that "after the war [in 1992–1995. – *M.M.*] ended, the people returned to their hearths" (*Kad je stao rat opet došli na ognjište*) (male, Muslim, b. 1957). This connection also holds true for non-Slavic cultures. In medieval France, the word for "hearth" in many places had the same meaning as house, and a census of the population was taken not by counting heads or houses or heads of households, but hearths; moreover, the word for "hearth" implied a (nuclear) family (Contamine 2003: 425–426, 431). In seventeenth-century Swedish and

[3] It seems that due to its shape, a stove / furnace / oven (these terms seem to be rather randomly used in English translations of non-English traditions) is more closely related to the female body than the hearth as such, whereas the hearth, in linguistic terms, is more closely related to the representation of the house, the household, and the family. However, as the stove / furnace / oven, historically speaking, in fact represents the elaboration of the heating "device", it is impossible to treat them separately. That said, I will focus on the symbolism of the stove, rather than the hearth, while when citing, I will employ the term used by the particular author.

inslav

Finnish municipal court records, fire was a metonym of the oven as well as of the entire household (Eilola 2006: 38). Similarly, in Portuguese, the word *casa* translates not only as "house", but also as "hearth" and "fire"; at the same time, it also implies a family, and a home (de Pina-Cabral 1986: 37–39).

A woman as a stove

If the hearth / stove thus represents a house in European traditional culture, and if the house is symbolically closely associated with the feminine, the hearth / stove can also, by extension, be expected to be associated with the feminine. This connection is reflected in folk beliefs. In Lithuanian riddles a stove is called an "old lady" or a "mother", and if the ceiling is creaking near the stove, it was believed that the housewife would die (Vyšniauskaitė 1961: 134, after Racėnaitė 2001: 222–223). According to Russian folk beliefs, it was likewise believed that the housewife would die if the stove collapsed (Mazalova 1999: 103, after Racėnaitė 2001: 223). In Russia the hearth / stove, often located on the left side of the house – "left" being symbolically associated with the feminine (cf. Aristotle, Metaphysics 1.986a.21–22; Ivanov and Toporov 1965: 91; Tolstoj 1995: 103) – was considered the women's place and called the "women's corner" (*babij kut*) (Kilbourne Matossian 1973: 326; Plotnikova 2001: 321).

Women were also related to the hearth / stove through their domestic duties, which was believed to have taken place in the presence and under the protection of the ancestors (Toporkov 2001: 426). Not only cooking (the most typical domestic task carried out by women on the hearth / stove, cf. Jenkins 1991: 305; Tarrka 1998: 93; Kabakova 2001: 178; Racėnaitė 2001: 223) but tending the fire in the hearth / stove was also universally considered a woman's responsibility and domestic duty. In Bulgaria, the first fire in a new house had to be lit by the eldest woman in the family (Uzenjova 2001: 400). In Karelia, the woman's share of the household maintenance was restricted to the domestic sphere and to the spatial and symbolic centre of the farm; the woman's task was to keep the hearth warm. The woman was "created to stay at home" and this expectation was expressed through the idiom to "walk round the stove" (Tarrka 1998: 93).

Female reproductive organs and the stove

The stove is not only symbolically equated with women, but, more specifically, with their reproductive organs. In the Slovene language, the term for stove can be used idiomatically (humorously) for a "woman's behind" (SSKJ 3: 552). In Polish folk poems, "stove" is a euphemism for vagina (cf. Venžovič Zjulkovska 2000: 360). In Eastern Slavic folk beliefs, the stove/oven has been associated with the womb. Similarly, in Lithuanian folk beliefs, the stove/oven has been associated with the womb and with birth (Mazalova 1999: 103, 108, after Racėnaitė 2001: 223; Razauskas 2011: 166–192).

The symbolic equating of the stove and the womb can also be discerned in *magical practices.* The record of the magical practices of Polish women in Upper Silesia in the manuscript *Summa de confessionis discretion,* written by a monk and found in a monastery in Upper Silesia in Poland in the 13th century, reflects their close association.

inslav

According to the manuscript, if a woman wanted to prevent pregnancy, she had to pour her menstrual blood, or water mixed with blood left from the washing, into a red-hot stove, or else anoint the opening of the stove with it (Agapkina 2000: 176–180). If the entrance to the stove is equated with the entrance to the womb (i.e. the vagina), the practice of anointing the opening of the stove with menstrual blood becomes meaningful: since women are supposedly not able to conceive during menstruation, filling the stove or anointing the opening of the stove with menstrual blood may be understood as magically causing one's own genitalia to "menstruate", and thus temporarily rendering oneself infertile.

Karelian and Central Finnish magical practices reveal a similar symbolic equation between the stove and female sex organs. When a menstruating woman needed to visit a cemetery, which was considered particularly dangerous in her "open" state as the dead were believed to be able to enter her womb at that time, her "opening" could be closed by magical means, using a stove as analogy. This practice required a piece of clay to be taken from the bottom of the stove, placed in the woman's bosom, and secretly slipped out and dropped onto the cemetery ground. In this way, the dead could not tell whether the woman was "open" or not (Apo 1998: 82; Stark-Arola 1998: 237). Now, if the bottom of the stove represents the "bottom" of the womb, i.e., the vagina, this could explain why the "cover" for the vagina when it is "open" (i.e., without a cover) can be taken from a symbolic "vagina", i.e., the bottom of a stove which does not lack one.

The close relation between the female sex organs and the stove can also be detected in Finnish magical practices through which women tried to increase the magical power of their vagina using the power of kitchen utensils and the hearth. In the ritual of "letting out the cows" carried out in order to protect livestock that were leaving the safe area of the homestead in spring for the first time, the mistress of the house stood over the barn door with her legs spread while the cows walked out of the barn underneath, preferably brushing up against her genitals (as underwear was not commonly worn). If a woman wanted to add to the effectiveness of her lower body during the ritual, she would set a baker's peel and a pothook (as well as a dead man's trousers) on top of the barn door. Apo (Apo 1998: 73–74) argues that the baker's peel and the pothook came from the female sphere of activity, i.e., cooking, and were charged with the special power of the hearth.

Love magic in Finland was also based on the oven being put into contact, symbolically at least, with female genitalia. Instructions on how to attract a suitor in Finnish magic rely on such a connection: "In order to get a boy to like her, a girl baked some tasty little loaves. When these were then fed to the boy, it made his thoughts incline toward her. But the loaves had to be put into the oven thus: the girl herself went to stand with her legs spread on a chair in front of the oven, after which some older woman, for example the girl's own mother, put the loaves into the oven through the girl's legs and recited: 'Call the loaf to the oven / warm bread through the legs / so that the man's mind will change / when he swallows a piece of it' " (Stark-Arola 1998: 213).

A rather similar instruction of love magic was recorded in the Kozjansko region in Eastern Slovenia in 2000, using an egg rather than a loaf of bread. A girl who wanted to marry a man assured herself of marriage by performing love magic at a stove:

inslav

I: ...so, tu so ble, zej ne bom imenovala imena, pri eni hiši tu v vasi so ble mati pa hči. Dobro. Hčerko je treba poročiti. Mati je bla vdova, pa posestvo je blo, kdo bo delal, ne. Hčerka mora dobiti moža. No, in je bil neki, je bil en, en Matjaž, en takšen kmečki, kak bi rekla, ki je skrbel za take neporočene pare, neke neveste pa, to je vse on skupaj spravljal. In tak. In je, je naštimal nekega Markota G., je reko: 'Pojdi, grema ta noter na uglede!' 'Ja,' je reko, 'hudič, pa pravjo, da je baba cuprnca.' Pa je reko: 'Ka je cuprnca, samo pije, ki mora za vse skrbeti.' No, in sta res prišla. Pol pa dobro, nevesta se jima je še hajdi de dopala, samo babnca, mati, je bla pa taka nikaka, bolj samosvoja. Pa so se tak začela odpravlati: 'Ja, boma se še kdaj drugč oglasla, boma se še kdej.' In je mati rekla: 'Dobro je. Ko sta prvič pri nas, počakta, eno malco vama bom pa naredla.' Prej, pred tem jim je pa seveda vina gor, pa vse tak lepo postregla. In je šla ona to malco vn delat, hčerka pa z njo. Pol je pa reko, staršina je reko: 'Ti, jes pa grem gledat, kam so te babe šle.' Pokle pa je pršo nazaj, čez en čas, pa je reko ženinu: 'Ne jesti, ne jesti.' 'Ka hudiča ne bom jev, če sm pa lačn.' No, in ona mu je prnesla zvrhan takšen krožnik cvrkov. <…> Pa kruha, pa še, pa jejta pa pijta! Zej pa staršina je reko: 'Ne vem, jes menda ne bi jev, nekej mi ni v želodci prav.' Ženin pa, ti pa čist, oni pa je jev, pa mlato, taku da jzosna. No, in ko je bla ta pojedina fertig, je rekla: 'Pa se, pa se še kej oglasta.' Je reko ženin: 'Boma prišla. Bomo se zmenli za vašo Micko.' In seveda, mati je bila vesela, onadva sta pa šla. Pol je pa reko ženin njemu: 'Ti, zakaj pa ti nisi jev?' Je reko: 'Ko bi ti tu vido, ka sn jes vido, tüd ne bi jev.' 'Ja ka pa si vido?' Takrat še ni blo štedilnikov, ke pa! V peči se je, na istjah ne, pred pečjo se je kuhalo in peklo. Je reko: 'Jebemti, ko sn pošpejal skoz šprajo v kuhjo, veš ka sn vidav? Ta mlada je stala na istjah z vzdigjeno kiklo, mati ji je pa na riti jejce vbijala [*smeh*] in tiste jejce so padale v ponvo in ti si tisto zej žrl.' [*smeh*] To so, prosim, take kmečke dogodivščine. No, je reko: 'Ja, ka pa se mi bo zdej zgudlo?' Je reko: 'Nikdar več je ne boš pusto. Ona te je zacuprala.' 'Ej,' je reko, 'de de de…' 'No, bomo vidli.' In točno jo je oženo. Tisto (female, b. 1920, Polje ob Sotli; tape-recorded on 10 June 2001 by Lidija Sova, Urša Umek, and Petra Misja. Transcribed by Petra Misja. Stored at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana).

[Here they were, I shall not say the name, in a certain house here in the village, a mother and her daughter. Well, the daughter needed to be married. The mother was a widow and she had a farmstead – and who will [do the] work? The daughter had to find a husband. Well, and there was a man, Matjaž by name, one such peasant… how could I say, one such man who took care of such unmarried couples, such brides, and he got them together. And so! He said to a certain Marko G.: "Let's go to visit that house for a bride!" But, he said: "To the devil, they say the woman is a witch!" And he said: "She is not witch, she just drinks because she has to take care of everything by herself!" And they went. Then fine, the bride they still somehow liked, but the woman, the mother was terrible, very peculiar. And they started to leave: "Yes, we will come another time, we will". And the mother said: "It's okay, but since you are here for the first time, wait a little, I shall fix you a luncheon." And before that, of course, she also gave them wine and served them nicely. And she left to prepare the dish, and the daughter followed her. Then the elder said: "Hey, I'm going to check where the women went." After a while he came back and said to the bridegroom: "Don't eat, don't eat." Why the hell shouldn't I eat when I am hungry? Well, and she brought him a plate full of scrambled eggs <…> and bread and everything – eat,

inslav

drink! Now the elder said: "I don't know, I would rather not eat, I don't feel well." But the bridegroom, he ate and ate, and devoured it all, God help him! Well, and when the dish was finished, she said: "Do come again!" The bridegroom answered: "We will, we shall make a deal for your Micka!" And of course, the mother was happy and they left. And then the bridegroom asked him: "Hey, why didn't you eat?" He said: "If you saw what I saw, you wouldn't have eaten either." "Well, what did you see?" At those times there were no kitchen ranges, not at all! People used to cook in a stove, they cooked and baked in front of the stove. He said: "Damn, when I peeped through the hole to the kitchen, you know what I saw? The young one stood on the table in front of the stove with her skirt lifted up and the mother was cracking an egg on her behind. [*laughs*] And those eggs fell into the pan and you ate this." [*laughs*] Such were peasant adventures! Well, he said: "What will happen now?" He said: "You shall never leave her again. She bewitched you." "Oh," he said, "don't talk nonsense." "Well, we shall see." And it was true, he married exactly that woman. That one!]

According to Jones Steven Swann, the same symbolic equivalence between the stove and the womb is also evident in European *fairy tales*. He argued that the stove into which the heroine crawls in the tale type "The Speaking Horsehead" (ATU 533) is a metaphor for the heroine's mother and her womb: "It metonymically suggests the mother's domain, the home and hearth and kitchen, and her function. Ultimately, the heroine must accept what it is physiologically to be a woman, that is, to be able to give birth. The image of the heroine crawling into the stove aptly conveys this message by presenting the metaphor of gestation. The stove is not only the mother but also the mother's womb. In returning to it, the heroine is not just recapturing the closeness and warmth of her relationship with her mother, she is also anticipating her future role as mother. Being inside the stove is suggestive of pregnancy, much akin to the folk expression used to describe a pregnant woman: she has a bun in the oven" (Swann 1993: 32–33). Jurgita Macijauskaitė-Bonda similarly argued that in Lithuanian fairy tales the stove is a symbol of the woman's womb (Macijauskaitė-Bonda 2009: 9).

The transformative power of the female body

According to European traditional folk beliefs, new souls incarnate to this world from the world of the dead: "the dead rejuvenate from tomb to womb, afterwards to reincarnate so as to progress from womb to tomb" (cf. Vaz da Silva 2008: 46, 75, 78). It is in a woman's body, more precisely her womb, that the transformation of a child, coming from the other world, "still animal-like" – as de Pina-Cabral refers to the folk belief in Alto Minho, Portugal (de Pina-Cabral 1986: 105) – to a human being, ready to be born, takes place. This notion crops up in South Slavic wedding night rituals – according to Radenković, the act of defloration of a bride can be understood as the "opening of the path to the world of the ancestors[4] and the direct contact with them, as the female sex-

[4] This explains why it was so essential for the bride to be a virgin: if she wasn't, the deceased from another lineage, potentially dangerous, could establish the contact with this world through her (Radenković 1996: 39).

inslav

ual organ is associated with a cave, an abyss, and thus with the 'gate' to the other world" (Radenković 1996: 39). According to traditional Finnish and Karelian beliefs too, a woman's body, her vagina and womb, renders a passageway, a channel between the world of the living and that of the dead, and it is through a woman's womb that the journey to the other world is possible (Apo 1998: 77–81; Tarrka 1998: 122).

Now if a womb is conceived as the channel between the two worlds, and if, as argued above, the stove (hearth) is symbolically analogous to the womb, one would expect that the stove (hearth) should bear the same connotation of a channel between the worlds. Indeed, the magical practice of Slovenians in Italy (*Beneški Slovenci*), intended to prevent a new-born baby who is destined by birth to become a *vedomec* (a sort of mediator between the worlds) from becoming one, reflects this idea. In order to avoid this terrible fate, the new-born baby had to be turned around in a stove from which freshly baked bread was just being taken (Kelemina 1997: 82–83). Éva Pócs interpreted this practice as follows: "Here we are witnessing a case of symbolic baking as a union of initiation into culture and symbolic emersion into the womb <…> as a form of rebirth." Pócs argues that other forms of "symbolic rebirth" of children who were born "different" also often take place in a stove: in a 17th century witch trial, a woman whose child was born physically deformed was advised to put it to the stove whereupon the child would fly out through a chimney, and she would get a healthy child instead. In the Balkans too, changelings were often placed to the stove / hearth to be symbolically cooked (Pócs 2011: 111).

In addition, in some Slavic countries the hearth was the place where a new-born child was ritually accepted into the family: in Bulgaria the baptised baby was placed by the hearth, in Ohrid it was brought above the hearth, in Pčinja the first bath of a new-born baby was performed above the hearth (Uzenjova 2001: 400). The choice of the location indicates once again that the hearth / stove was not only the actual and symbolic centre of the house and the household, but also symbolically represented the womb, the channel through which children are brought from the world of the dead and born into the world of the living.

The womb and its symbolic surrogate, the stove (hearth), however, not only allow the passage of souls to be incarnated from the otherworld to this world, but also the soul's journey to the other world upon death, and communication with the dead. Already in the earliest Indo-European practices, the hearth was closely associated with the veneration of dead ancestors (cf. Della Volpe 1990; 1992). In Balkan traditional folk beliefs, the stove (hearth) was believed to be the abode of the family's dead ancestors (Vlahović 1972: 125; Uzenjova 2001: 400–402), and in East Slavic traditions the stove was often associated with agony, death, and the afterlife (Toporkov 2001: 426).

The ancient practice of burying the dead by the stove (hearth)[5] can thus be understood as a way to ease the transition of the dead to the other world. Putting a dead body

[5] Some Finno-Ugric people preserved such burial customs up to historical times. Historical sources refer to Saami burying their dead under a fireplace inside their tents. This funeral tradition underwent various changes, but it survived until the first part of the 20th century.

inslav

into the hearth or stove or burying it underneath it symbolically meant putting it back into the womb, through which the soul of the deceased will be able to safely reach the otherworld. De Pina-Cabral explained a Portuguese burial of stillborn and aborted children in the house as a "ritual reversal of birth". He argued that "[t]he identification of the child with the mother and the analogy between the mother and the household <…> must be borne in mind. The child who dies so young, or who has hardly been born, returns whence it came" (de Pina-Cabral 1986: 114).

Through their capacity to transform substances coming from death and the otherworld into life and the world of the living, a woman is thus a powerful mediator between the realms. The transformation of an "animal-like" child into a ready-to-be-born human, taking place during pregnancy in a woman's womb – represented by a stove – parallels the transformation that occurs in a stove during the process of cooking. Since the stove (hearth) is symbolically equated with the womb, the production of artefacts manufactured in a stove (hearth), for instance bread, is symbolically equated with the "production" of a child (Razauskas 2011: 348). Indeed, this connection can be clearly discerned from the divination practices in which the fate of the children was predicted from the shape of the loaves of bread that a woman baked[6]. Both the Lithuanians and the Slavs believed that if the loaf cracks crosswise, it foretells the death of a family member (Ščepanskaja 1999: 161, after Racėnaitė 2001: 223). The analogy between the bread and a child is further confirmed by the Slovene term of endearment for a child as "a small loaf of bread" (*štručka*), an expression that additionally connects the child to food (a loaf of bread) in a stove. And a similar expression is known in English referring to a pregnant woman having "a bun in the oven" (Swann 1993: 32–33).

Cooking or baking, a woman's task, is a process in which raw natural products (nature) are transformed into cooked food (culture). By being able to transform raw natural resources into cultural products, produce from fields into food (a meal), a woman, through cooking, performs "a vital humanizing function", "a cultural transformation" (cf. Dubisch 1986a: 203–208; Tarrka 1998: 116), similar to that of the transformation of a child in the course of a pregnancy. Jill Dubisch thus also draws a parallel between the kitchen and the vagina in Greek culture, both being important entryways for the maintenance of the family but both also potential areas of pollution, each carrying "a certain element of ambivalence or liminality" (Dubisch 1986a: 211).

Most likely, practical considerations were the reason for the very first graves under the fire. Echoes of such burial customs are found in the mythological [belief] legends about deceased ancestors that reside [undergo purgatory purification] inside an oven / stove. Therefore, unusual and strange events that were observed near the stove were interpreted as warning signs about an approaching death sent by the souls of the deceased ancestors to the living family members (Stora 1971: 177; Lavonen 1984, after Racėnaitė 2001: 224).

6 In Polesye, the act of kneading dough in a kneading-trough was symbolically related to conception, and a kneading-trough to a woman's lap (Tolstoj S. 2000: 241). De Pina-Cabral similarly finds the bread-making process in Alto Minho, Portugal, to be one in which the symbolic relationship between fire, commensality, the reproduction of the household, and the position of women in the home are strongly underlined (de Pina-Cabral 1986: 41).

inslav

Conclusion

In traditional folk beliefs, folk poems and narratives as well as in language, various customs and magical practices, women are symbolically associated with the house, and its centre – the hearth / stove. In particular, the stove symbolically represents the womb, which in traditional European conceptualisations is understood as the place where a passage and communication between the world of the living and that of the dead is possible. A woman is a mediator between the two worlds: inside her uterus, she carries a child who comes from the world of the dead to the world of the living, and during pregnancy performs its transformation from an animal-like to a human being ready to be born. The stove bears the same symbolism. It is associated with the passage between the worlds: sexual intercourse, defloration, the development of the foetus, and birth, related to the incarnation of a new child, but also with death and afterlife. The Slovenian idiomatic expression "the stove collapsed", used as a way to signify a woman giving birth, is therefore understandable: in the light of the symbolism discussed above, childbirth, that is, the act of a woman giving birth to a child, could thus be expressed symbolically as "the stove collapsed". When a child is being born, the womb shrinks in its proportions, or, one might say, "collapses". Whether this idiom was used as a taboo expression aimed at preventing the revealing of the birth to the potentially dangerous forces threatening the life of the child (as well as the mother) during the liminal period following the birth, or simply reveals the rich traditional conceptualisations of woman and space, may be a matter of further research. In this article, my aim was merely to explain the rationale of the expression under discussion by pointing to its underlying symbolic meanings.

References

Agapkina 2000 – *Agapkina T.* Slovenska verovanja i obredi o menstruaciji // Erotsko u folkloru Slovena / prired. Dejan Ajdačić. Beograd, 2000. S. 147–193.

Apo 1998 – *Apo S.* "Ex cunno come the folk and force." Concepts of women's dynamistic power in Finnish-Karelian tradition // Gender and folklore. Perspectives on Finnish and Karelian culture / ed. by S. Apo, A. Nenola, L. Stark-Arola. Helsinki, 1998. (Studia fennica folkloristica; 4). P. 63–91.

ATU – *Uther H.J.* The types of international folktales: a classification and bibliography: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson / ed. staff S. Dinslage [et al.]. 3 vols. Helsinki, 2004. (FF communications; no. 284–286).

Bezlaj 1995 – *Bezlaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. D. 3: P–S. Ljubljana, 1995.

De Blécourt 2013 – *De Blécourt W.* "Keep that woman out!" Notions of space in twentieth-century Flemish witchcraft discourse // History and Theory. Vol. 52. October 2013. No. 3. P. 361–379.

De Pina-Cabral 1986– *de Pina-Cabral J.* Sons of Adam, daughters of Eve. The peasant worldview of Alto Minho. Oxford, 1986.

Du Boulay 1986 – *Du Boulay J.* Women – images of their nature and destiny in rural Greece // Gender & power in rural Greece / ed. by J. Dubisch. Princeton, New Jersey, 1986. P. 139–168.

Contamine 2003 – *Contamine P.* La guerre au Moyen Âge. Paris, 2003.

Della Volpe 1990 – *Della Volpe A.* From the hearth to the creation of boundaries // The Journal of Indo-European Studies. Vol. 18. 1990. No. 1/2. P. 157–184.

inslav

Della Volpe 1992 – *Della Volpe A.* On Indo-European ceremonial and socio-political elements underlying the origin of formal boundaries // The Journal of Indo-European Studies. Vol. 20. 1992. P. 71–122.

Dubisch 1986 – *Dubisch J.* Introduction // Gender & power in rural Greece / ed. by J. Dubisch. Princeton, New Jersey, 1986. P. 3–41.

Dubisch 1986a – *Dubisch J.* Culture enters through the kitchen: women, food, and social boundaries in rural Greece // Gender & power in rural Greece / ed. by J. Dubisch. Princeton, New Jersey, 1986. P. 195–214.

Eilola 2006 – *Eilola J.* Witchcraft, women and the borders of household // ARV: Scandinavian Yearbook of Folklore. Vol. 62. 2006. P. 33–50.

Glonar 1936 – *Glonar J.* Slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1936.

Héritier-Augé 1990 – *Héritier-Augé F.* Older women, stout-hearted women, women of substance // Fragment for a history of a human body. P. 3 / ed. by M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi. New York, 1990. P. 158–175.

Ivanov and Toporov 1965 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.

Jenkins 1991 – *Jenkins R.P.* Witches and fairies: supernatural aggression and deviance among the Irish peasantry // The good people: new fairylore essays / ed. by P. Narváez. New York; London, 1991. P. 302–335.

Kabakova 2001 – *Кабакова Г.* Жена // Словенска митологија: енциклопедијски речник / ур. Љ. Раденковић, С. Толстој. Београд, 2001. С. 178–180.

Keber 2011 – *Keber J.* Slovar slovenskih frazemov. Ljubljana, 2011.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom. Bilje, 1997.

Kilbourne Matossian 1973 – *Kilbourne Matossian M.* In the beginning, God was a woman // Journal of Social History. Vol. 6. 1973. No. 3. P. 325–343.

Lavonen 1984 – *Лавонен Н.А.* Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 171–179.

Lawrence 1988 – *Lawrence D.L.* Menstrual politics: women and pigs in rural Portugal // Blood magic. The anthropology of menstruation / ed. by T. Buckley, A. Gottlieb. Berkeley; Los Angeles; London, 1988. P. 117–136.

Macijauskaitė-Bonda 2009 – *Macijauskaitė-Bonda J.* The child in Lithuanian folk tales and legends. An offspring and an extraordinary human being: summary of the doctoral dissertation. Humanities, ethnology / Vytautas Magnus University, Faculty of Humanities. Kaunas, 2009.

Mazalova 1999 – *Мазалова Н.Е.* Человек и дом: Тождество русских представлений // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 57: Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 101–110.

Plotnikova 2001 – *Плотникова А.* Кућа // Словенска митологија: енциклопедијски речник / ур. Љ. Раденковић, С. Толстој. Београд, 2001. С. 321–323.

Pócs 2011 – *Pócs É.* Nature and culture – "the raw and the cooked". Shape-shifting and double beings in Central and Eastern European folklore // Tierwandlungen. Codierungen und Diskurse. Tübingen, 2011. S. 99–133.

Pugelj 1911 – *Pugelj M.* Mali ljudje. Ljubljana, 1911.

Racėnaitė 2001 – *Racėnaitė R.* Mirtį pranašaujantys ženklai Lietuvių tradicinėje kultūroje // Tautosakos darbai. T. 15 (22). Vilnius, 2001. S. 222–233.

Radenković 1996 – *Раденковић Љ.* Симболика света у народној магији Јужних Словена. Београд; Ниш, 1996. (Посебна издања / Балканолошки институт САНУ; књ. 67).

Razauskas 2011 – *Razauskas D.* Krosnis mitologijoje. Vilnius, 2011.

inslav

Rožman 2004 – *Rožman I.* Peč se je podrla! Kultura rojstva na slovenskem podeželju v 20. stoletju. Ljubljana, 2004.

Sieder 1998 – *Sieder R.* Socialna zgodovina družine = Socialgeschichte der Familie / prevedla S. Knop. Ljubljana, 1998.

Sok 2003 – *Sok J.* Družina skozi življenjsko zgodbo. Pričevalnost gradiva s Kozjanskega: Magistrsko delo / Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Ljubljana, 2003.

SSKJ 3 – Slovar slovenskega knjižnega jezika. D. 3: Ne – Pred. Ljubljana, 1986.

Stark 2004 – *Stark L.* Narrative and the social dynamics of magical harm in late nineteenth- and early twentieth-century Finland // Witchcraft continued. Popular magic in modern Europe / ed. by W. de Blécourt, O. Daviess. Manchester; New York, 2004. P. 69–88.

Stark-Arola 1998 – *Stark-Arola L.* Magic, body and social order. The construction of gender through women's private rituals in traditional Finland. Helsinki, 1998. (Studia fennica folkloristica; 5).

Stewart 1991 – *Stewart C.* Demons and the devil. Moral imagination in modern Greek culture. Princeton, 1991.

Stora 1971 – *Stora N.* Burial customs of the Skolt Lapps. Helsinki, 1971. (FF communications; no. 210).

Svetieva 2001 – *Svetieva A.* Women in the traditional culture of the Bizeljsko and Kozjansko regions // Etnolog. 11. 2001. S. 145–156.

Swann 1993 – *Swann J.S.* The innocent persecuted heroine genre: an analysis of its structure and themes // Western Folklore. Vol. 52. January 1993. No. 1. P. 13–42.

Ščepanskaja 1999 – *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика. Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. 47. СПб., 1999. С. 149–190.

Tarrka 1998 – *Tarrka L.* Sense of the forest. Nature and gender in Karelian oral poetry // Gender and folklore. perspectives on Finnish and Karelian culture / ed. by S. Apo, A. Nenola, L. Stark-Arola. Helsinki, 1998. (Studia fennica folkloristica; 4). P. 92–142.

Tilly and Scott 1989 – *Tilly L.A., Scott J.W.* Women, work, and family. New York; London, 1989.

Tolstoj 1995 – *Tolstoj N.I.* Jezik slovenske kulture. Niš, 1995.

Tolstoj S. 2000 – *Tolstoj S.M.* Simbolika devičanstva u poleskom svatbenom obredu // Erotsko u folkloru Slovena / prired. D. Ajdačić. Beograd, 2000. S. 233–247.

Toporkov 2001 – *Топорков А.* Печ // Словенска митологија: енциклопедијски речник / ур. Љ. Раденковић, С. Толстој. Београд, 2001. С. 425–426.

Uzenjova 2001 – *Узењова Ј.* Огњиште // Словенска митологија: енциклопедијски речник / ур. Љ. Раденковић, С. Толстој. Београд, 2001. С. 400–402.

Vaz da Silva 2008 – *Vaz da Silva F.* Archaeology of intangible heritage. New York, 2008.

Venžovič Zjulkovska 2000 – *Venžovič Zjulkovska D.* Narodni seksualizmi u svetlu poljske opscene poezije // Erotsko u folkloru Slovena / prired. D. Ajdačić. Beograd, 2000. S. 349–375.

Vlahović 1972 – *Vlahović P.* Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.

Vyšniauskaitė 1961 – *Vyšniauskaitė A.* Laidotuvių papročiai Lietuvoje XIX a. – XX a. pirmaisiais dešimtmečiais // Iš lietuvių kultūros istorijos. T. 3. Vilnius, 1961. P. 132–157.

inslav

О. О. Микитенко
(Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М.Т. Рильського НАН України, Київ)

«Василиця» у Вевчанах (РП Македонія): синергія традиційної обрядовості та сучасного карнавального дійства

Соціальна інтеграція та самоідентифікація – на рівні соціуму або окремої особи, визнаються одними з найважливіших функцій свята (Гаєвська 2019: 101), роль якого особливо відчутна в умовах сучасної глобалізації та мультикультуралізму. Свято сьогодні, на відміну від традиційного, перестає бути засобом сакралізації фундаментальних культурних цінностей, є не лише частиною культурної спадщини, але й сучасною культурною конструкцією, котра, актуалізуючи традицію, спрямовується переважно на завдання, можливості та виклики сучасності. В умовах кризи культурної ідентичності народне свято як інтегруюча система виступає у якості з'єднувальної ланки культури, забезпечуючи завдяки своїй глибокій «емоційній легітимності» міжособистісну взаємодію, котра стає підґрунтям для формування міжкультурних комунікацій.

Основою народного свята є традиційна обрядова звичаєвість. Значення ритуалу у системі традиційної культури полягає, зокрема, у створенні «моделі ідентичності групи» (Гаврилюк 1999: 7), де він стає маркером певної локальної традиції та визначає приналежність до неї особи та громади. Виникаючи під час обрядової дії, «ритуальна ідентичність» чуттєво поєднує учасників обряду, створює його емоційний фон та виявляє сакральні цінності колективу. Традиційну святкову звичаєвість можна означити як процес, що скеровує емоції та почування, і тим самим створює «ми – образ спільноти» (Скиба 2004: 33), набуває особливого значення з погляду формування ідентичності як феномену соціокультурного життя як на мікро-, так і на макро-рівні – етнічному та національному.

Традиція святкування «Василиці» у Вевчанах

До календарного циклу традиційної обрядовості, позначеного високою семіотичною вагомістю та міфологічним значенням, належать, зокрема, свята та обряди новорічно-різдвяного періоду, що продовжують своє активне побутування і сьогодні. Фольклорні свята у РП Македонії представлено «багатошаровою народною культурою», в якій поєдналися християнські обряди та дохристиянські звичаї і вірування. Такі свята мали велике значення для людей у минулому, зберігають його і сьогодні (Китевски 2001: 5–28). На думку Марка Китевського, саме у новорічній обрядовості та фольклорі македонців збереглися «язичницькі риси», натомість християнські елементи, котрі впроваджувала церква, є незначними або і взагалі відсутні (Китевски 2002: 123).

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.9

inslav

У 2019 р. мені довелося стати свідком фольклорного фестивалю «Василиця» – яскравого карнавального дійства, котре щорічно відбувається у селі Вевчани, що знаходиться на відстані близько 25 км від Охрида. Вевчанський карнавал, що ніколи не згасав і не переривався, з 1993 р. входить до Міжнародної федерації карнавалів[1]. За його прикладом та ініціативою щодо відродження традиції було створено у Македонії національну асоціацію карнавалів, до якої увійшли міста Струмиця, Прилеп тощо. Тут, як і в інших новорічних святах Македонії, простежуються традиційні форми святкування, а також нові моделі, форми та елементи звичаєвості. Обов'язковим залишається обхід села двома групами із двох кутків селища. Незмінними є персонажі обрядової дії – зять, невістка, дурень; рядження, привітання мешканців села на ім'я Василь, відвідання водних джерел, святкування у центрі села, атмосфера загальних веселощів (Китевський 2009: 91).

Назва обрядового свята пов'язується з днем Св. Василя (14.I./1.I), що символічно відкриває Новий (за старим календарем) рік та проходить у період від Різдва до Водохреща. Упродовж 12-ти так званих «нехрещених» та найбільш небезпечних днів, за традиційними уявленнями, діяло багато демонічних сил (вампіри, караконджули, віли, толосуми та ін.), що зумовлювало чимало обрядових заборон та рекомендацій (Поповски 1975: 251; Mirchevska 2008: 162).

Особливу роль серед ритуальних дій у цей період мали ритуальні веселощі, важливі як засіб захисту та оберіг від потойбічних сил (Толстой 1995: 306). Найбільш поширеною була народна гра, в якій брали участь виключно чоловіки та котра містила «усі елементами драматичної дії» – персонажі, маски, монологи, діалоги, сцену, сценографію, публіку тощо. До такої обрядової гри «ставилися дуже серйозно», а самий обряд мав «надзвичайно велике значення» (Китевски 2001: 49; Китевський 2009: 89). Метою обряду було «вигнати все, що залишалося поганого від старого року», зокрема, вигнати «караконджулу» – міфічну істоту, котра уособлювала зло, а відтак показати, що і самі учасники обряду мають силу і владу (Младеновски 1975: 380). Семантика обрядового вигнання знаходила вираження на рівні обрядових дій та атрибутів, що мало символічне значення. Так, у селах навколо Куманово при виході гурта ряджених із хати, господар викидав за ними бадняк – *бадник,* дубове поліно, яке спалювали на Святий вечір. Діти таким бадняком, граючись, підштовхували у спину, випроваджуючи, рядженого «попа», аби той «виніс погане з хати». Із бадняка також робили хрест, який перев'язували соломою та залишали на полі «для врожаю» (Здравев 1975: 372).

---

[1] Утворена у 80-х рр. XX ст., спочатку як асоціація, що об'єднувала міста Патрас (Греція) та Амстердам (Голандія), із центром у Амстердамі. Серед перших країн-членів – Бельгія, Голандія, Греція, Люксембург, Велика Британія, Мальта. У 2003 р. у Португалії між членами асоціації підписано конвенцію, у 2004 р. на засіданні країн-членів у м. Перник (Болгарія) під час проведення бієнале «Ігри під масками» асоціація змінює назву на Федерацію європейських карнавальних міст (FECC). Серед основних завдань федерації обмін досвідом та ідеями стосовно карнавалу, а також збереження нематеріальної культурної спадщини (Марјановић 2011: 11).

inslav

Серед персонажів василичарських обрядових ігор, які зазвичай розпочиналися опівночі та тривали до сходу сонця, головними були маски діда і баби, зятя і невістки, старців тощо, також другорядні маски – «військо» (піп, охоронці, жандарми, «арапи», погонич із верблюдом та ін.). Перебирання – маскування та рядження, мало особливо велике значення, відповідно до ролі, яку виконував той чи інший учасник. Маски виготовляли з паперу, шкіри тварин, були маски з рогами тварин тощо. Вуса або бороду робили із конопель чи вовни. На поясі прикріплювали дзвіночки та калатала, котрі мали ритуальну функцію. Обличчя вимащували сажею або яскраво розфарбовували. Сьогодні карнавальний одяг більше купляють, як і різноманітні маски, а для різнокольорового гриму використовують готові косметичні засоби. Обов'язковим атрибутом учасників – як раніше, так і тепер – були плодоносні кизилові (або інші) гілки та прутини, якими вони хльостали дівчат, інших членів родини, не оминаючи і домашніх тварин, що мало ритуальне значення і відповідало загальній семантичній спрямованості обрядової гри.

Морфологія обрядового тексту:
географія, термінологія, учасники, вербальна комунікація

Цілісне розуміння фольклору та народної культури, наголошував Н.І. Толстой, передбачає, зокрема, змістову інтерпретацію синкретичного за своєю природою фольклорного явища, а тексту як ключової категорії культури. Водночас, коли йдеться про обрядовий фольклор, наголошується на семіотичному розумінні обряду як тексту (Толстой 1995: 48). Якщо «граматику» тексту представлено послідовністю символів, об'єднаних обрядовим синтаксисом, то акціональний код, виражений обрядовими діями, формує його предикативну систему. У тексті обряду такі предикати, зауважує Любинко Раденкович, стають частиною символічної комунікації, а дія набуває сенсу обрядової поведінки, що відповідає системі кодів традиційної культури. Елементами обрядової поведінки, котрі мають знаковий характер, можна вважати учасників обряду, його час та місце проведення, різні обрядові предмети та вербальні тексти. Завдяки таким елементам не лише відбувається обрядова дія, але й забезпечується рух традиції (Раденковић 2019: 96).

Назва обряду відповідала, як правило, основним персонажам – рядженим учасникам ритуальної дружини, які часто були схожі у різних локальних традиціях, що становить загальну рису традиційної звичаєвості на Балканах (Мишкова 2017: 300). Учасників «василичарського» обряду, відомого на всій етнічній території Македонії, у різних регіонах називали по-різному. Біля Охрида, Струги та Велеса вони мали назву «василичари», у Прилепському та Бітольському краї – «бабари», в районах Скоп'я та Тиквешу – «джамалари/ джаламари», біля Разлога – «сурвакари», навколо Костура та інших місцевостях Егейської Македонії – «ешкарі». Серед південних слов'ян відомі також назви «сурати». «мечкари/ мачкари», «камилари», «бушари», «бучани», «звончани». «кугачи» тощо (Китевски 2001: 50; Плотникова 2004: 105; Mirchevska 2008: 162; Константинов 1975: 375). «У наших краях, – зауважує К. Петровска-Кузманова, – василичарські ряджені гурти зустрічаються

inslav

під різними назвами (“василичари”, “сировари”, “бабари”, “джамалари” тощо), але для них усіх характерним є те, що учасниками є виключно чоловіки, котрі представляють весільну процесію, у складі якої є: 1) “ворожбит”, “свекор”; 2) “валяльник”, “арап”, “зять”; 3) “невістка”; 4) “піп”; 5) “ведмідь”, “ведмедник”, а також 6) “господар”, який зустрічає гурт вдома та має значну роль у проведенні обряду» (Петровска-Кузманова 2006: 70). При цьому долслідники зауважують суттєві відмінності у кожній локальній традиції Македонії як щодо образної системи ритуалу, так і загалом обрядово-видовищної «концепції» гри. Обрядові ігри мали свої характерні особливості у різних місцевостях; зокрема, у Смилево гра відбувалася як пантоміма, без вербального тексту, в інших селах – біля Крушева, Бітолі, Прилепа, серед учасників побутувало діалогічне обрядове спілкування та виконання пісень (Здравев 1975: 369; Константинов 1975: 377).

Зона Македонії та прилеглі до неї південна Сербія та західна Болгарія окреслюються як відповідний однорідний комплекс святочної обрядовості та рядження у південнослов’янському регіоні. За висновком М.І. Толстого, «у святочних виставах македонських, а також західно-болгарських ряджених наявні діалектні особливості», зокрема, існує «цікава картина діалектного розмаїття обряду» (Толстой 1995: 115–118). Якщо терміни типу *сурвакари* (від слав. *суров-* ‘міцний, здоровий’) притаманні зимовим обрядовим обходам на більшій частині південнослов’янського діалектного ареалу, то новорічні ігри ряджених з «непристойними» мотивами або імітацією весілля зафіксовано саме у Македонії, а також у суміжних регіонах західної Болгарії та південно-східної Сербії. У південно-західній Болгарії на *Васильовден* це були *джамали*, *старци*, які представляла неодружена молодь, вітаючи господарів довгими та урочистими благословеннями (Анастасова 2004: 25). Надзвичайну строкатість персонажів та назв ігор (*арапи, бабугери, дервиши, джамали, калугери, камила, старци*) демонструють, зберігаючи при цьому основні маски «молодого» і «молодої», також новорічно-різдвяні маскарадні звичаї у місцевостях із слов’яномовним населенням на території північної Греції (Мишкова 2017: 301).

Склад гуртів та дії, котрі виконували учасники, не були однаковими у різних місцевостях. Так, навколо Охрида і Струги, де обрядові дійства традиційно відбувалися саме напередодні дня Св. Василя, учасниками чоловічих гуртів (нерідко до 30–50 осіб) була переважно неодружена молодь, також декілька старших чоловіків – визнаних у селі веселунів, котрі вміли жартувати та знали звичаї. Як правило, гурт збирався напередодні свята у центрі села (на *срецело*), учасники розпалювали багаття і звідси опівночі, з піснями та музикою (раніше музичними інструментами були *гајда* [волинка], *кавал* [велика сопілка], *шупелка* [сопілка], у новіші часи їх замінили кларнет, гармонь, барабан), вирушали в обхід села. Повернутися вони мали до ранку й на те саме місце, звідки розпочинали обхід (Николовски 1992: 194).

Ритуальні ігри ряджених належали виключно до чоловічої звичаєвої обрядовості (Mirchevska 2008: 162). Натомість жінки на Василицю, як правило, відвідували родичів та сусідів, і за звичаєм приносили з собою дрібні дрівця, які кидали у вогнище, приказуючи: «*Да се родат дечиња, пилиња, јагниња, телиња, јариња,*

inslav

ждребиња…» [Хай народяться діти, курчата, ягнята, телята, козлята, лошата…] (Николовски 1992: 195).

Найзагальніша семантика традиції обрядового обходу полягає у значенні «символічного охоплення», «приналежності» та «приєднання» (Раденковић 2019: 111). Як свідчать обстеження, на теренах Македонії представлено два типи новорічних обходів: поряд із карнавальною ходою (іграми ряджених), побутував традиційний обрядовий обхід групою «сурвакари» і под. Попри те, що на території Македонії спостерігається обмежене використання термінологічної лексики-дериватів від **surva-*, а часто відсутня і сама назва обрядової ходи, слово *сурва* використовується у формулах традиційних привітань (*Сурва, сурва година, весела, весела година!*) (Плотникова 2004: 104–105), а також у фольклорних текстах *Сурова, сурова година* (Китевски 2001: 50).

Формули із *сурва* були частиною традиційних побажань під час ритуального розгрібання пруттям попелу у вогнищі, характерного для різдвяно-новорічного циклу. Вірили, що це робилося, щоб «народився хлопчик», *да се роди машко дете*. Привітання макед. *Колку искри, толку ќерки…* [Скільки жарин, стільки дочок...], виголошували також колядники гуртів – «джамалари», «василичари» та ін. В охридських селах новорічні обходи «василичарів» включають ритуальне хльостання сливовим пруттям із побажанням «*Суров(а) да си!*». У с. Пештани родинний ритуал із новорічним хлібом супроводжується триразовим вигуком «*Сурва Нова година!*». У с. Малешево (східна Македонія) хлопці з палками обходили напередодні Нового року село, хлостаючи ними літніх людей із словами: «*Сурова дедо!* (*Сурова баба!*), а батьки опівночі будили дітей (хлопчиків), аби ті бігли вулицями, голосно викрикуючи «*Сурва!*» та сповіщаючи про настання Нового року (Плотникова 2004: 106).

За традицією діти брали участь у новорічно-різдвяних звичаях окремо від дорослих, а їхні дії, як і вербальні тексти, були подібні упродовж усього новорічно-різдвяного циклу. Сьогодні діти є активними учасниками «василичарських» карнавальних дійств. Групи дітей у масках, вдягнені в яскраві карнавальні костюми ходять по хатах, відвідують родичів і знайомих. Разом із тим, якщо раніше, як згадує один із учасників обходів, «діти ходили групами по троє-четверо, один був “зять”, інший “невістка” і ще двоє у супроводі, то зараз кожний ходить окремо» (Петровска-Кузманова 2006: 77). Проте і сьогодні різняться виконувані дітьми та дорослими обрядові пісні. Якщо дорослі учасники гуртів «василичарів» співають пісні «вульгарного змісту»: *Оро оро ориште, Отвори Мато вратата, Бара, бара барила* та ін., то пісні, які виконували на Старий новий рік («Василицю») діти, були схожими на колядки, або тотожні до тих пісень, що виконувалися на Святий вечір (Китевски 2002: 128). Одним із перших проаналізував та звернув увагу на необхідність збирати та досліджувати обрядові чоловічі еротичні народні пісні, що виконуються на Святий вечір та на Василя біля спільного багаття і мають виразно «оргіастичний характер», Блаже Ристовський, наголосивши на їх значенні для розуміння «життя людини та її духовної культури» (Ристовски 1975: 219).

inslav

На «Василицю», як і на Різдво, групи дітей шкільного віку збиралися спочатку біля спільного багаття, а потім йшли по селу, заходячи у хати і виголошуючи, скандуючи схожі на колядки (а за мотивами тотожні) привітальні тексти, у яких висловлювали побажання на Новий рік, за що одержували від господарів подарунки – солодощі, горіхи, яблука тощо (Китевски 2001: 53; Китевски 2002: 128–129; Николовски 1992: 195). Тримаючи «сурові» гілки – сливові, тернові або іншого родючого дерева, діти вдаряли ними присутніх (що звалося *сурojат, суруваат*), особливо старих і немічних, а також домашню худобу, аби ті були здорові увесь наступний рік, зі словами: «*Суро, суро, до години повесели, порадосни*» [Суро, суро, через рік ще веселіші, ще більш радісні] (с. Слатино), або «*Сурова, сурова година*» (с. Лешани) (Китевски 2001: 50–51; Малинов 2006: 217; Николовски 1992: 195). Удари гілками, що належать до «універсальних проявів людської обрядової поведінки» мали роль «символічної комунікації» (Раденковић 2019: 107). Актуалізація семантики *суров-* простежується на усіх рівнях обряду *суровење* – у вербальній комунікації, у діях учасників та атрибутиці.

Обрядова гра: маски і тексти

Обрядове маскування «василичарських» чоловічих гуртів у Македонії, як і в інших регіонах Балкан, належить до групового типу ритуальної травестії, що є проявом особливої форми «антиповедінки» під час новорічно-різдвяного періоду. «Маска в очах спостерігача, – підкреслює Л. Раденкович, – змінює одну реальність на іншу, повсякденне і реальне на фантастичне, завдяки їй звичайні люди перетворюються на міфологічні образи» (2019: 127). Водночас сьогодні, коли магічний аспект переважно відсутній, маскування є радше поєднанням традиційних та сучасних форм експресії (Mirchevska 2008: 164).

У свій час Михаїл Бахтін, характеризуючи роль маски у світовій культурі, зокрема, у народному святі, наголошував на її значенні як одного з «найбільш складних та багатозначних мотивів» традиційної культури. «Маска, – зауважував він, – пов'язана із радістю змін та перевтілень, з веселою відносністю, з веселим запереченням тотожності й однозначності»; вона пов'язана із «переходами, метаморфозами, порушеннями природних меж, з висміюванням»; вона втілює «ігрове начало життя, в основі її лежить зовсім інакше взаємовідношення дійсності й образу, характерне для найдавніших обрядово-видовищних форм». Таке значення маски розкривається саме тоді, коли вона «функціонує в органічній цілості народної культури», де за нею завжди стоїть «невичерпність і багатоликість життя» (Бахтин 1990: 48).

Термін «маска», що походить з латинської мови, не є характерним для македонської мови та не вживався до початку XX ст. Від основи того ж іменника у південнослов'янській традиції відома була назва *маскара*, *машкара* [маска, людина у масці, ряджені], запозичена з іудейсько-іспанського діалекту, що мала «неприємне та образливе значення». (Константинов 1975: 376). Натомість із відповідним значенням широко побутувала і зустрічається до тепер, назва *сурат/и*, що походить

inslav

з арабської через турецьке мовне посередництво. Зокрема, карнавали, що відбувалися в Охриді, упродовж довгого періоду мали назву «Сурати». Як і в інших регіонах, мешканці не лише купували готові маски, але й робили їх власноруч (з тканини, картону, шкіри свійських тварин, з використанням кісток тварин, дерева, сухої трави, металу тощо). Найбільш популярними масками були «араб у чалмі з китицею», «зять та невістка», «дід та баба», «циган та циганка» та ін. (Маленко 1975: 385).

Амбівалентність «антиповедінки» як вияв обрядової прагматики

«Завдяки чому карнавал стає "карнавалом" у найзагальнішому сенсі?» – ставить запитання Весна Мар'янович і дає відповідь: «У першу чергу, карнавал вирізняється контекстом дозволеної та забороненої поведінки» (Марјановић 2011: 12).

І це дійсно є так. Вимога карнавальної інверсії не є хаосом і не заперечує реальність, вона, за визначенням Івана Лозиці, означає «обертання дійсності», створення уявного, іншого світу, певну ритуалізацію порядку і хаосу (Lozica 1997: 242). Форми «зворотної» поведінки стають проявом ритуальної дії та виражають загальну спрямованість обряду, амбівалентного за своєю природою традиційного тексту, представленого системою бінарних опозицій. Крім маскування, до таких проявів, якими підкреслювалося міфологічне значення ритуалу, належали й інші притаманні «карнавально-брутальному спілкуванню» елементи «давніх сміхових культур», котрі, за визначенням М. Бахтіна, «знижуючи та умертвляючи, водночас відроджували та оновлювали» (Бахтин 1990: 23).

«Антиповедінку» представлено на всіх рівнях обрядової гри, котра має загальну назву «Смерть та воскресіння старця», що зазвичай розпочиналася ще у дворі (пор. Спировска 1975: 365). Примовляння до уявно «померлого» полягало у поєднанні римованих фраз нісенітного змісту, вульгарної лексики, перелічуванні частин тіла «померлого», з яких може бути вигода у господарстві і які треба віддати присутнім: «голову – дітям, аби у футбол грали», «руки згодяться на гребені для вовни», «веретенце» – невісткам на прядки тощо. Імпровізований ряд міг бути досить широким, що залежало як від дотепності «знахаря», так і від кількості глядачів, кожного з яких треба було «наділити» своєю часткою, що в атмосфері загальних веселощів і жартів підтримувалося схвальними вигуками присутніх.

Якщо «василичарів», аби уникнути «непристойностей», не пускали до хати, вони розігрували обрядову виставу на подвір'ї, за що також одержували винагороду. Проте, якщо дарунків не було, вони намагалися зробити шкоду господареві, зокрема ламали, що знаходилося на подвір'ї, – плуг, борону, віз тощо. Також господар мав пильнувати, аби вночі з його подвір'я не вкрали те, що могло бути використане учасниками обряду для спільного багаття у селі. Такі дії мали обрядовий характер, їх не соромилися та не засуджували (Китевски 2001: 52; Ристовски 1975: 223). Крім того, мали звертати увагу, щоб на дорозі уникнути зустрічі двох «василичарських» ватаг, що неминуче призводило до бійки, а нерідко й загибелі когось з учасників (Малинов 2006: 214). Метою ритуального «конфлікту» із сутичками та бійками було, вважає К. Петровська-Кузманова, «забезпечити багатство та добробут

inslav

спільноти», і зрозуміло, що сьогодні такі дії зникають або ж змінюються, так само, як і змінюється символічне значення обрядового перебирання. Дві групи учасників від двох кутів села (як правило, його верхньої та нижньої частин) зустрічаються наприкінці обряду в центрі села, де разом ведуть обрядове *коло,* даючи пояснення – «щоб не ділити публіку» (Петровска-Кузманова 2006: 69). Перетворення обрядової дії на сучасне видовище знаходить вираження в одязі учасників, коли знакова функція та умовність вбрання як представників «хтонічного світу» сьогодні також набирає все відчутнішого комічного звучання, а для цього часто наголошується «перевернутість» бутафорії та реквізиту як елементів карнавального костюму.

Чинником, котрий зумовлював обрядову «антиповедінку» упродовж визначеного періоду, була наявність ядерного концепту, зокрема «василичарського багаття». Пісні дітей, з якими вони зверталися до дорослих під час обрядового будження, закликаючи їх збирати хмиз для багаття на Василя, містили «вульгарні вирази». Обрядові еротичні тексти (короткої форми, з обов'язковою римою та використанням ненормативної лексики), які навколо спільного багаття виконували, скандуючи, речитативом чоловіки, мали характер «виразного звеличування полових органів та полового акту». Така «карнавальна атмосфера» у багатьох областях Македонії була живою ще у 70-і рр. XX ст., а за свідченням найстарших за віком інформантів, пісні вільного змісту виконували, як «за турків», так і у часи СФРЮ, коли до обрядового багаття долучалися і самі «жандарми», тобто місцеві міліціянти (Ристовски 1975: 220–225).

Ритуальна «антиповедінка» відповідала семантиці *суров-* та втілювала обрядову прагматику із її профілюючим імперативом та «основним сенсом» – «закликати родючість» (Толстой 1995: 118). Таку саму функціональну спрямованість мали й інші прояви ритуальної «антиповедінки», що більш наочно простежується при порівнянні з локальними варіантами різдвяно-новорічної обрядовості, де чоловіча дружина представляла «військо» (пор.: Анастасова 2004: 25).

Отже, «антиповедінка» як заміна нормативних комунікативних форм на зворотні була проявом магічної практики та мала значення не лише охоронної магії, але й прагматичну настанову «моделювати бажаний стан» (Левкиевская 2004: 680). Разом із іншими традиційними обрядовими діями обряд мав забезпечити родючість, символічно впливати на час та підтверджувати межі «свого» простору у межах календарного року.

Ідею забезпечення родючості можна простежити, зокрема, у потрактуванні обряду як візуалізації міфу, в якому масковані чоловічі гурти неодруженої молоді з'являються як метафора тексту ініціації, розказаному мовою пародії (Бояджиева-Пеева 2013: 227). Крім того, беручи до уваги не лише слов'янські паралелі (зокрема, ритуальні ігри при померлому), але й балканські традиції періоду новорічних обходів, дослідники наголошують на зв'язках обряду з античними культами під час святкувань зимового сонцестояння та весняного рівнодення, коли обрядом було санкціоноване настання нового часового циклу та надання йому відповідного соціального, культурного й духовного значення. Для людини участь у магічних діях

inslav

ставала підтвердженням залучення її до створення нового часового циклу, який тим самим одержував людський вимір (Малинов 2006: 217).

Ворожіння як форма символічної комунікації

Із атмосферою народного свята «неподільно пов'язані», зауважує М. Бахтін, «усілякі віщування, ворожіння та побажання» (1990: 255). На «Василицю» традиційно ворожили на добробут, здоров'я та щасливий новий рік. Такі дії, за якими символічно передбачали час, у народно-святковій атмосфері новорічно-різдвяного циклу органічно пов'язанувалися з обрядовою грою, залишаючись одним із найбільш стабільних елементів також у контексті сучасної звичаєвості. Ми мали можливість пересвідчитися у тому, що і сьогодні у с. Вевчани на Василицю, у домашній прісний листковий пиріг (*пита, погача, баница, губа*), який печуть до святкового обіду, вкладають дрібну монету. Вірять, що той, хто її знаходить, буде щасливим і багатим увесь рік – *ќе биде среќен, касметлија во текот на целата година*. У Південно-Західній Болгарії на Новий рік, або *Висильовден* влаштовують особливу «*кадена вечеря*», на якій обов'язково має бути *погача*, *баница* та *пита* з «щастям» (болг. *късмет*), а також печене порося (Анастасова 2006: 25). Звичай ворожіння на новий рік, коли дрібну монету вкладали у печене тісто макед. *топљеница, топеница, топејнца* [шматки хліба, просочені гарячим свинячим салом], а тому, хто знаходив її, мало щастити у новому році, містять записи Є. Спространова і К. Шапкарева, зроблені у Струзі та Охриді у XIX – поч. XX ст. Таку монету, яка, як вважали, була здатна «притягувати» гроші, зберігали у гаманці або прив'язували червоною ниткою на шию першому в окоті ягняті (цит. за: Малинов 2006: 218).

Традиційно у регіоні Охрида і Струги ворожили таким чином, що у гарячий попіл або розжарений черепок клали зерна пшениці, спостерігаючи, скільки разів «підскоче» зернина, що було добрим знаком і означало добробут. Ворожили як на членів родини, так і на худобу або врожай. Крім того, між двома черепками клали жарини і дивилися, чи догорівши, вони залишать білий попіл, що було хорошим знаком, або ж згаснуть, ставши чорними огарками, що віщувало хворобу або інше нещастя. Вірили також, що на Василицю кожен мусить одягнути щось нове і зносити це впродовж року (Китевски 2001: 52–53; Малинов 2006: 218).

Семантично ворожіння виступає як ритуал, спрямований на встановлення контакту з потойбічними силами, метою якого було передбачити та отримати знання стосовно майбутнього (Виноградова 1995: 482). При цьому, структурно актуалізуючи перший член опозиції верх/низ, біле/чорне, нове/старе тощо, ворожіння виявляє загальну традиційну світоглядну антиномію, що має широкий загальнослов'янський характер.

Від обрядового синкретизму до карнавального видовища: досвід П.Г. Богатирьова та Н.І. Толстого

Антиномія старого і нового, коли відбувається, за Бахтіним, «розвінчання старого та увінчання нового», лежить в основі світоглядної концепції

inslav

календарного обрядового дійства. Поєднання різних форм народного видовища з концептом часу, який стає «справжнім героєм свята», визначає карнавальний характер дійства, де час набуває ознак «веселого часу» (Бахтин 1990: 243).

Зважаючи на амбівалентний сенс карнавалу як «смерті, чреватої життям» (Бахтін), карнавальність визначається не лише як сукупність ознак, котрі відтворюють атмосферу карнавалу, але й як відображення особливого світобачення, притаманного народній видовищній культурі, в основі якого лежить уявлення про єдність полярних протиставлень (народження – смерть, верх – низ, хвала – лайка, плач – сміх та ін.), сприйнятих крізь призму споглядального універсального сміху. Характерними рисами карнавальності визнаються: система травестій (перебирання, містифікації) та інверсій (ієрархічні або рольові перестановки; протидія офіційній поведінці та способу життя), порушення пропорцій, амбівалентний сміх унаслідок веселого побиття, розвінчання, зниження образів, алогізми тощо (Некрылова 1993: 110). Водночас поняття «карнавалу» для слов'янських традицій є радше умовним, оскільки тут, на думку М. Бахтіна, на відміну від країн Західної Європи, процес об'єднання «різнорідних місцевих явищ не завершився», і «різні форми народно-святкових веселощів як загального, так і місцевого характеру (масляничного, святочного, ярмаркового тощо) залишились необ'єднаними». З цієї причини з упевненістю можемо говорити саме про «карнавальну атмосферу» народних свят, а також про «генетичні джерела святкових образів та образів гри» (Бахтин 1990: 242–259).

На необхідності відчувати «широту та синкретичність усієї системи народної духовної культури», аналіз якої надає можливість побачити ці джерела, наголошував Н.І. Толстой (1995: 122). У слов'янській традиційній культурі на позначення «карнавальної атмосфери» обрядового комплексу, в якій органічно було поєднано пісні, танці, рядження, ігри, ворожіння тощо, котрі мали як магічні, так і естетичні функції, здавна використовувався термін «ігрище». У «Словнику» Володимира Даля поняття рос. *игрище* характеризується, зокрема, як '*посиделки*', '*вечорки*', '*особ. святочные*' (Даль 1881/2: 7). Водночас, за структурно-естетичними ознаками виокремлюються типи традиційного хороводного та карнавального ігрищ. Останньому, зокрема, була властива трагедійно-фарсова природа та яскрава різноманітність образно-художніх засобів, до яких належали пластично виразна лялька, строкатість вбрання учасників, рядження, співи, танці, інструментальна музика, словесні форми тощо (Гусев 1993: 91). При цьому поняттєва когерентність «карнавалу» та «маскараду» стосовно православної, зокрема слов'янської, обрядової традиції може бути простежена на прикладі сучасних новорічних маскарадних ігор періоду від Богоявлення до Іванового дня, що побутують серед етнічних македонців у селищах Кали Вриси, Волак та Петруса, область Драма (Греція) (пор. Мишкова 2017: 300). У традиційній культурі Сербії, наприклад, термін «карнавал» не використовувався до кінця XX ст., хоча подекуди існують згадки стосовно схожих форм святкування у невеликих містах, типологічно схожі явищу карнавалу (Делић 2018: 52). У якості «еквівалентної» назви на території

inslav

Сербії та південнослов'янському культурному просторі загалом зазначається загальна – серб. *покладе* [масляна], попри існування у православній традиції чотирьох відповідних періодів, пов'язаних із карнавалом як «спектаклем межової часової зони» напередодні великих християнських свят (Марјановић 2011: 11).

Семантичне тяжіння та лексико-семантичні кореляції концепту «ігри» з номінативним полем «веселощів, радості, задоволення», що походять від давньослов'янського **vesel-*, зумовлюючи синонімію дієслів '*грати*' і '*веселитися*', на підставі спільного для них значення життєвої сили, обґрунтував Н.І. Толстой. Однією з «основних семантичних сфер» такого «зближення», зазначав Н.І. Толстой, є свято Різдва та ритуально і міфологічно поєднаного з ним Нового року (днем св. Василія), коли магічне значення побажань добробуту є невіддільним від загальної семантики сакрального початку – річного і життєвого циклу (1995: 294–312).

Універсальність гри, яка у традиційній культурі не була протиставленням серйозному або звичайною розвагою, протилежною щоденній практиці, натомість складала невід'ємну частину життя, відтак формувала, репрезентувала та підпорядковувала собі дійсність, визначила тим самим і синкретизм ритуально-обрядового дійства. Заснована на світоглядному синкретизмі, а також на поєднанні різних видів мистецтва – поетичного слова, музики, хореографії, театральних форм тощо, фольклорна художня система, взагалі вся фольклорна традиція в цілому, стає найяскравішим прикладом ігрової концепції мистецтва.

Дослідженню окресленого М. Бахтіним «величезного світу народної сміхової культури», представленим у ньому різноманітних форм народно-святкових веселощів присвячено чимало вагомих праць. Неодноразово звертався до цієї теми П.Г. Богатирьов, аналізуючи на широкому слов'янському матеріалі ритуали, зокрема, різдвяно-новорічного циклу. Ідея Богатирьова стосовно багатофункціональності явищ культури відповідала теорії поліфонічності Бахтіна і була сформульована ним стосовно магічних та драматичних обрядів (Микитенко 2018). Розкриваючи зв'язок театрального мистецтва з фольклором, Богатирьов звертається до «карнавальної атмосфери» народних вистав та звичаїв масляниці, що мали «буйно веселий характер» (водіння ведмедя), до ролі маски у карнавальних забавах, коли ряджені розігрували різноманітні сценки, зауважував «особливу владу гумору, що «панувала під час народних гулянь, сільських карнавалів та обрядових ігор» тощо. Підкреслюючи значення імпровізації як необхідну передумову збереження традиції, Богатирьов розглядає динаміку вербальної комунікації обрядового дійства, визначаючи формули обрядових новорічно-різдвяних побажань як «форми народного мистецтва, тісно пов'язаних з обрядом і магією», «домінантною функцією» яких є «продукуюча» – «магічна або релігійна» (Богатырев 1971: 14).

Увагу П. Богатирьова, як раніше О. Веселовського, а пізніше Н. Толстого, привертає обряд «полазник», який він аналізує на широкому географічному матеріалі, визначаючи основними обрядовими рисами прихід першого гостя (на Різдво або Новий рік), що «приносить щастя або нещастя», ритуали «пригощання або обдаровування гостя» (Богатырев 1934: 260). «Залишки дохристиянського

inslav

часу» вбачав в обрядових діях «показника», а також у практиці віщувати добробут та розпалювати ватру відомий македонський дослідник М. Китевський (Китевски 2002: 104). Водночас Богатирьов наполягав на синкретичній природі обрядовості. Зокрема, полемізуючи з В. Чайкановичем («невдала спроба Чайкановича пояснити обряд "полазник" "із культу предків"»), не відкидав такого зв'язку. Водночас Богатирьов підкреслив, що новорічно-різдвяна обрядовість становить «конгломерат обрядів, якими передбачені різні цілі». При цьому «пояснення обряду одного слов'янського народу за допомогою того самого в іншого народу буває легшим і переконливішим, ніж його пояснення за допомогою схожих обрядів серед античних народів» (Богатырев 1932: 112).

Обряд «полазник» як приклад «єдності та органічного зв'язку» різних видів народного мистецтва став предметом розгляду у багатьох працях П. Богатирьова, зокрема для порівняльного аналізу різних видів народного мистецтва – «мистецтва слова, художнього мистецтва та мистецтва хореографічного», і саме тих його форм, що пов'язані «з обрядом і магією» (Богатырев 1971: 422). Зауважуючи різноманітні варіанти побутування магічних дій, обрядів та ігор, дослідник наводить приклади «ігор-вистав», виконуваних багатьма «акторами», як у контексті родинної, так і календарної обрядовості. Зокрема, у багатьох селах Закарпаття на Різдво «розігрували сцени», що за структурними рисами були «карнавальними ігрищами», а «серед акторів фігурували Ірод, солдати, "єврей", коза та ін.»; виголошувані словесні тексти (*колядки*) ставали доповненням магічних дій учасників (Богатырев 1971: 211). При цьому було доведено, що здатність виявляти «яскраві театральні риси» зумовлюється відкритістю тексту календарного обряду як організованого у достатньо чітку і послідовну, але при цьому відкриту систему, котра дозволяє поєднувати ритуальні магічні функції дійства із сприйняттям його як «театру, як вистави, як розваги».

В.В. Усачева, автор статті про «полазника» у етнолінгвістичному словнику «Славянские древности», а також інших виданнях (Усачева 2009; 2002), зауважує, що обряд, втрачаючи магічно-сакральну сутність, водночас зберігаючи форми, визначені традицією, перетворюється «у дещо інше – в ігру, видовище, драму». При цьому драматичні і театральні елементи в структурі дійства, зокрема карнавальна хода, поступово починають домінувати, витісняти обрядовість, стають видовищними та ігровими (Усачева 2002: 306). Ця теза знаходить підтвердження у висновку Н. Толстого, що часто протилежні і навіть несумісні в інших обрядах ритуальні та театральні елементи, у звичаях різдвяно-новорічного циклу виявляють «типовий синкретизм», відтак розвиток театру на шляху «від ритуалу до видовища» можна простежити у різних варіантах святочного (джамаларського) обряду (Толстой 1995: 119).

Сучасне театралізоване карнавальне свято «*Василица*»

Василичарський карнавал у с. Вевчани визначається як культурний перформанс і приклад «народної драми». Обрядова гра «створює дію», розподіляє ролі та містить у собі «театральний інваріант» обряду, відтак стає передумовою

inslav

його розвитку від «магічної гри до ритуальної дії» та народної драми. У ході трансформації обряду, що проходить декілька етапів, поступово губляться його магічні та символічні функції, водночас набувають додаткового розвитку побутові та гумористичні, видовищні та розважальні елементи стають домінантними, що пропонується визначати як «звичаєву травестію» (Петровска-Кузманова 2006: 68; Anguélova-Georguéva 1975: 361).

Спостерігаючи сьогодні за ходом обрядового свята у с. Вевчани, дослідники вирізняють його окремі структурні частини, – одна є продовженням обряду та призначена для мешканців села (відвідання будинків маскованими персонажами або джерел води увечері 13 січня, привітання мешканців на ім'я Василь тощо). Інша частина – карнавальне хода – представляє трансформацію обрядової дії у фольклорне видовище і призначена як для самих мешканців, так і для гостей. Завдяки виразній грі учасників та яскравій символіці народної сільської драми досягається кульмінація василичарського обрядового дійства, котра полягає у символічному зображенні завершення старого і початку нового року. Безпосередніми «драматичними елементами» василичарського обрядового дійства – як традиційного, так і сучасного, стають персонажі, маски, вербальні тексти (монологи і діалоги), сцена, сценографія, публіка тощо (Китевський 2009: 89; Петровска-Кузманова 2006: 70). Серед найголовніших театральних елементів – традиційні та сучасні маски і костюми, імпровізація та акторська «ініціатива» учасників, а також публіка, котра забезпечує комунікацію персонажів фольклорної драми з глядачами, зумовлює імпровізацію живим втручанням у дію, оцінює «успішність» проведення свята у разі його масовості, обираючи «найкращу» маску і т. ін.

Василичарським іграм, що завжди відбувалися у центрі села, також у провулках, у хатах, викликаючи жваву зацікавленість з боку глядачів, ніколи не бракувало уваги. «Інколи публіка, – зауважує М. Китевський, – це мешканці містечка, іноді – члени однієї родини. Глядачі влаштовуються півколом або колом, а коли драма відбувалася у центрі села, публіка спостерігала з балконів будинків» (Китевський 2009: 90). Простір, на якому відбувається дійство як важлива структурна риса карнавалу, сьогодні зазнає змін. На відміну від приватного простору (хата, будинок), події переносяться у публічний, відкритий вуличний простір, найчастіше на майдан посередині селища. Атмосфера вулиці протиставляється хатньому спокою і спрямовує потік енергії, утворений людською масою, що перебуває у центрі спільного простору, і саме це стає чинником, що інтегрує особу у ширшу спільноту (Марјановић 2011: 13).

Сучасне побутування обряду, яке значною мірою орієнтоване на глядача, все більше набуває театрально-комерційної форми. Залучення публіки до участі у святі та її активна взаємодія з учасниками фольклорного дійства надає сучасному карнавалу певного ритму, визначає «інтенсивність» його проведення, із відповідним наростанням, кульмінацією, спадом та завершенням. Таким завершенням стають дії, коли за традицією у центрі села спалюють старі маски та

inslav

вже не потрібне вбрання учасників, а також обговорюють результати проведення свята (Петровска-Кузманова 2006: 75). Майже не побутує обрядове відвідання будинків. Якщо раніше ряджені заходили до кожного дому (за винятком тих, де недавно був померлий), розігруючи сцени, за що їх пригощали вином та ракією, то сьогодні вони просто проходять вулицями селища, а всередину будинків заходять переважно діти (Мишкова 2017: 305).

Для карнавалу у с. Вевчани як «відкритого» видовищного дійства властивими є загальнокультурні міжнародні процеси, тут спостерігається наслідування та імітація відомих європейських карнавалів, зокрема образів маскарадів, серед яких «блазень» макед. *Глупавиот Август* (Silly August). Актуальними є сатиричні пародії на політичні та економічні (як внутрішні, так і зовнішні) події сучасності. Ігри мають вигляд театральної процесії, в межах якої розігруються пародійні сцени, із підготовленими діалогами, репліками та діями. Зокрема, «тут і там повсюди жарти про політику і про релігію, з імітацією "попа", "ходжи", а також різних "ворожок", "циганок" або "турчанок", котрі всім, хто їм трапляється на дорозі, пропонують наворожити» (Петровска-Кузманова 2006: 77). Розігрування групових сценок, введення нових образів (і забуття при цьому старих – «диявола», «удови», «вершників» тощо), залучення масок політичних діячів, представників влади, трансвеститів, «прибульців», що наголошують загальну ідею «інакшості», «домінація екзотичних, із Заходу запозичених образів», нові форми маскування, поширені, зокрема, серед прибічників наукової фантастики і фентезі, коли рисунки наносяться безпосередньо на тіло й обличчя, сприяють імпровізаційному розширенню карнавального тексту, особливо його бурлескової частини. Актуалізація карнавалу, пов'язана з його значенням як важливої події соціально-культурного життя в умовах сучасного глобалізованого світу, стає свідченням синкретизму ритуального та театрального дійств, трансформації традиційного свята у соціально-культурне явище, котре виконує роль «діахронної презентації громади» (Мишкова 2017: 300), коли роль маскованого персонажу сприймається не як короткочасна зміна ідентичності особи, а як її особливий статус.

«Карнавал Вевчани»: поліфункціональність тексту

Наприкінці XIX, а також упродовж XX–XXI ст. європейський карнавал, зауважує Весна Мар'янович, трансформується у «вид розваг із ілюзією рівності між людьми та культурами, та триває рівно стільки, аби здійснилося соціальне спорожніння широких мас» (2011: 12). Сьогодні у переважній більшості країн Європи структуру карнавалу комерціалізовано, підпорядковано величезній індустрії споживання, про що промовисто говорять численні електронні (web) сторінки інформаційних медіа, зокрема і самої Федерації європейських карнавальних міст (FECC), де зазначається, що карнавал є не лише культурним явищем, але й глобальною індустрією.

Сучасний карнавал, що побутує як жива культурна практика, а водночас як соціальне явище, стає полем інтердисциплінарного аналізу – етнології, культурної

inslav

антропології, соціології (Мишкова 2017: 302), важливим чинником дослідження культури малого міста та формування «відчуття спільного об'єднання», або «ідентичності спільноти» (Сантова 2001: 149). У сучасному соціо-культурному контексті культура карнавалу одержує нові форми та прагматичні функції (Делић 2018: 52), чому сприяла також Конвенція ЮНЕСКО (2003) стосовно збереження нематеріальної культурної спадщини. Теоретичні та практичні аспекти карнавалу, зокрема, форми і механізми сценічного форматування фольклору, все частіше стають предметом аналізу міжнародних конференцій (Пейчева 2005: 10–13; Бояджиева-Пеева 2013), водночас проведення карнавалу привертає все більшу увагу мас медія (Мишкова 2017: 313).

Вевчанський карнавал у Македонії, на відміну від багатьох країн, які почали відроджувати карнавальну культури впродовж останніх десятиліть XX ст., «ніколи не згасав і не переривався», а сьогодні його досвід залучають інші регіональні свята у Македонії, зокрема карнавал, пов'язаний із Прощею, у м. Струмиця, святкування Передріздва (Святвечора) у м. Скоп'є тощо (Китевський 2009: 91). Різноманітні культурно-художні маніфестації набувають все більшого значення із розвитком у Македонії культурного туризму, особливо в Охриді, де з 1962 р. відбувається відомий «Балканський фестиваль народних пісень і танців» (Диденко 2019).

Медійні засоби підкреслюють неперервність традиції Вевчанського карнавалу впродовж 1400 років, його велике культурно-історичне значення, відмінність від інших завдяки давній культурі, а також унікальним та втаємниченим маскам. Підкреслюється широка популярність свята, який щорічно відвідують понад 50 тисяч глядачів із Македонії та зарубіжних країн. Сценою дійства, що перетворюється у «театр без кордонів», стають кожний дім і кожна вулиця, де ряджені, неначе «справжні актори», розігрують різноманітні сцени та виконують традиційні обрядові ігри. Поруч із сучасними масками, популярними залишаються три основні традиційні персонажі – «молодого», «молодої» та «дурня», а також музиканти. Решта масок – це менші або більші карнавальні групи, котрі своїм вбранням, жестами, рухами, репліками тощо гостро висміюють окремих політиків, певні негативні явища або найбільш відчутні «суспільні аномалії» (Л. Стоянович). Традиційно обумовленим є «дозволений час свободи» як притаманна карнавальній культурі риса, коли його учасники, поки триває дійство, користуються, як наголошував М. Бахтін, «необмеженою свободою», з «ентузіазмом» «перевертаючи догори дном навколишній світ». «Дозволений час свободи» карнавалу не припинявся ані під час турецького володарювання, ані тоталітаризму у СФРЮ, а під час окупації та II Світової війни завдяки карнавалу переховувалися нелегальні особи та партизани (Ристовски 1975: 223; Здравев 1975: 373).

Сьогодні особливий соціальний відгук знаходить притаманне карнавалу відчуття «відносності існуючої влади та панівної правди», коли в атмосфері свята «саме життя грає», а грані між грою та життям «умисно стерті» (Бахтин 1990: 284). Гротесковий зміст сучасного дійства все більше концентрує увагу на суспільному житті, тавруючи безжальним сміхом демагогію та лицемірство влади. «Синдром

inslav

соціальної напруги», засвідчуючи зв'язок ідентичності та кризи (Мишкова 2017: 306), виявляє при цьому соціально-адаптаційні можливості карнавального тексту, зокрема його поліцентричність, тематичну та естетичну інтернаціоналізацію, «поточне» відтворення ідентичних копій та інші характерні для урбаністичного фольклору ознаки масової культури (Чебанюк 2005: 190).

Прикладом створення гротескової алегорії сучасного політичного життя країни стає, зокрема, іронічний текст «статуту» метафоричного «Зоопарламенту». «Статут» наведений в інформаційних листівках Вевчанського карнавалу, які роздаються глядачам. У ньому йдеться, що «зоопарламент» – «це наша гордість і атракція впродовж трьох десятиліть», а основними рисами є «унікальність складу – переважають леви, орли та вовки; чимало є ведмедів, гієн, круків тощо». Принцип діяльності – «працює зоопарламент за принципом парламентської демократії: я за тебе, ти за мене, він на нього, ми за нас, ви за вас, вони за них; коли двоє лаються, меншість на цьому наживається, більшість страждає; консенсус між парламентськими групами існує тільки у разі поділу здобичі» і т. ін. Текст є досить розлогим і одним із характерних виявів сучасної карнавальної атмосфери.

Лідія Стоянович, розглядаючи маніпулятивні стратегії сучасної «культурної індустрії», звертає увагу на процеси висміювання та десакралізації як спротив таким комунікативним технологіям, у чому вбачає «останню надію» проти засилля кітчу, «символічного насилля» та «антиквізації» у Македонії. Авторка наголошує, що у Македонії «карнавальні ігри – на щастя чи нещастя, стають головними культурними ритуалами та матрицями» (Стојановиќ 2018: 300; Стојановиќ 2018а: 47).

І не тільки у Македонії. Дослідники фольклору суспільних зрушень спостерігають сплеск творчої активності народу в «раблезіанських» формах у багатьох країнах, коли гумор, сарказм, гротеск набувають значення «основних засобів впливу на аудиторію» та зумовлюють активізацію ресурсів святкової традиції. Карнавальна атмосфера та поведінка учасників, зумовлена особливим зв'язком виконавця та аудиторії, визначає також специфіку створюваних текстів відповідно до суспільних подій та настроїв. Налаштовані на руйнування канонів, такі тексти водночас «відкрито чи опосередковано пов'язані із традицією», а їхні образи, сюжети, символіка забезпечують легкість упізнавання та сприйняття таких творів (Бріцина, Головаха 2005: 18–19; Ivanova M. 2001; Чебанюк 2005).

З огляду на те, що сучасний карнавал як явище глобальної культури «переступив» межі сакрального часу та об'єднав синергію різних традицій, у більшості країн Європи та світу сьогодні він відбувається упродовж усього року, сприяючи розвитку культурної політики, зокрема туризму та культурних розваг. Проведення карнавалів, позначених усіма рисами масової культури, входить у культурну практику більшості країн світу, сприяє розвитку туристичних пропозицій регіону або міста, стає його «візитівкою», «знаком», широко висвітлюється у ЗМІ, підтримується місцевою адміністрацією, залучає комерційні структури та створює розгалужену мережу туристичного споживання.

inslav

При цьому сучасне свято – це нескінченний процес споживання, а сучасна святкова культура має абсолютно інший – від традиційної – контекст (Гаєвська 2019: 100). «Радійте цьому дню і проведіть його весело, з червоним вевчанським вином та домашньою луканкою (сорт свинячої ковбаси – *О.М.*). Будьмо!» (макед. *Радвете се на ден от и пријте си го ќефот, со црвено вевчанско вино и домашни луканци. На здравје!*), – закликають рекламні листівки напередодні і впродовж Вевчанського карнавалу. Зважаючи, що сама категорія часу неподільно пов'язана з їжею як основним медіумом комунікації у культурі, «народний бенкет» стає необхідним сегментом свята, вдало використовується у сучасних туристичних пропозиціях, допоки триває карнавал, пропонуючи меню у закладах харчування, а асортимент продуктів (м'ясні страви та ковбаси, вироби з дріжджового тіста, солодощі тощо), за влучним висловом Весни Мар'янович, «підсилюють карнавальне виробництво» (2011: 13).

Важливий як маркер культурної ідентичності «гастрономічний код» наводиться серед п'яти обов'язкових карнавальних «правил» – т. зв. «василичарських заповідей» («їсти м'ясо та ковбаси, хлистати домашнє вовчанське вино», веселитися, грати і бути «василичарем»). Виконання святкових дій дає право одержати «паспорт» громадянина «Республіки Вевчани». Такі пародійні, водночас схожі на офіційні, двомовні – македонською та англійською мовами, «паспорти», в яких зазначено, що вони «дійсні для всіх країн», одержують на згадку всі присутні на святі.

Реклама активно закликає до споживання «своїх» місцевих продуктів. Як відомо, карнавальною поведінкою не лише традиційно дозволено, але й передбачено надмірність споживання, зокрема, напоїв. Комерційна складова вдало використовується і як додатковий елемент святкування, що сприяє формуванню образу «я – ми» спільноти. Так, під час карнавалу у с. Кали Вриси (Греція) у центрі села споруджується спеціальна «криниця», з якої тече вино і яку мешканці називають «криницею Діонісія» (Мишкова 2017: 304). При цьому введення образу *Діонісія*, маска якого сьогодні з'являється замість інших традиційних фігур обряду, стає свідченням, де, в якому історичному регіоні відбувається самоусвідомлення громади, яку культурну спадщину вона сприймає як своє минуле.

Як базовий чинник самоусвідомлення, свято відіграє ключову роль для ідентичності громади, котра пишається своєю культурною традицією як проявом національної нематеріальної культурної спадщини, залучає її сьогодні як ресурс для підтримки туристичної галузі та соціально-економічного розвитку регіону. Постає питання, чи може т. зв. сучасний «маркетинг традиції», до сфери якого належить культурний туризм, ставати стимулом для розвитку самої традиції, котра зазнає змін сучасності, втрачаючи традиційні риси та локальну самобутність. Відповідаючи на це питання, Веселка Тончева підкреслює, що попри комерціалізацію та неминучі зміни під впливом туристичного «буття», саме усвідомлене ставлення до традиції та «своїх» локальних цінностей може бути додатковим чинником для розвитку ідентичності (2013: 155).

inslav

Про неминучу трансформацію елементів традиційних звичаїв внаслідок змін, яких зазнає сучасна соціокультурна ситуація, говорить Катерина Петровска-Кузманова. Стурбовано зазначаючи, що традиція сьогодні «стоїть перед вибором – або її не буде зауважено та навіть забуто, або її буде стилізовано, театралізовано, тобто відтворено в інший спосіб», авторка підкреслює, що «з погляду сьогодення та зважаючи на розвиток нової міфології відповідно до десакралізації обрядовості та діяльності мас-медіа, цілком можливі обидва варіанти», а тому немає сенсу намагатися «актуалізувати» звичай та «відновити» його у сучасному суспільстві (2006: 82).

Фольклор як культура, і карнавальне дійство як одна з найактуальніших його сучасних форм, виконують у наш час інші функції, ніж у традиційній обрядовій сфері, водночас набувають особливого значення саме в аспекті прагматики та соціально-культурної комунікації, де стають важливим чинником суспільної динаміки. У «класичному значенні слова, – наголошує Радост Іванова, – фольклор визначається як система культури, що неподільно пов'язана з календарем патріархальної людини, а також минулим його родини та життям поселення. Ця система має притаманне їй значення, власні символи та концепти світосприйняття». Чинником, що сьогодні визначає набуття фольклором нових специфічних форм фольклоризму, є сцена, яка «відкриває дорогу для змін, розвитку фольклору як сценічного мистецтва» (Ivanova R. 2001: 288–289). Традиційні форми, що відповідають духовним потребам сучасності, самі стають сучасністю, поступово кристалізуються, напластовуються та відтворюються у сферах масової культури та трансформованої традиції. Сприймаючи цей процес як природний, зробимо спробу визначити карнавал у Вевчанах, перефразовуючи слова Іллі Велева, – як приклад «осучасненої народної традиції, а водночас як традиціоналізацію народної сучасності», завдяки чому «людина не здатна ані втекти від часу, ані загубитися у минулому» (Велев 2009: 87).

Джерела та література

Анастасова 2004 – *Анастасова Е.* Традиционни обреди и празници // Живи човешки съкровища – България / Сантова, Мила Х., Димитрина Н. Кауфман, Албена Л. Георгиева-Ангелова и др. (ред.). София, 2004. С. 17–32.

Бахтин 1990 – *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

Богатырев 1932 – *Богатырев П.Г.* «Полазник» у южных славян, мадьяров, словаков и украинцев. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов // Lud Słowiański. Kraków, 1932. T. 3, zeszyt 1, dział B. С. 107–114.

Богатырев 1934 – *Богатырев П.Г.* «Полазник» у южных славян, мадьяров, словаков и украинцев. Опыт сравнительного изучения славянских обрядов II // Lud Słowiański. Kraków, 1934. T. 3, zeszyt 2, dział B. С. 212–273.

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Бояджиева-Пеева 2013 – *Бояджиева-Пеева Е.* Научна конференция с международно участие «Маскарадните игри – визуален разказ»: Перник, 1 февруари 2013 // Български фолклор. София, 2013. № 5. С. 227–231.

inslav

Бріцина, Головаха 2005 – *Бріцина О., Головаха І.* Карнавал революції // Критика. Київ, 2005. № 89. С. 17–19.

Велев 2009 – *Велев І.* Фольклор і фольклористика – традиція чи сучасність // Народна творчість та етнологія. Київ, 2009. № 3. С. 85–87.

Виноградова 1995 – *Виноградова Л.Н.* Гадание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 483–486.

Гаврилюк 1999 – *Гаврилюк Е.* Вступне слово // Народознавчі зошити. Львів, 1999. № 2. С. 6–11.

Гаєвська 2019 – *Гаєвська Т.І.* Сучасні свята – механізми та умови укорінення «нових-старих» свят: комерціалізація свята // Культурологічна думка. Київ, 2019. № 15. С. 97–103.

Гусев 1993 – *Гусев В.Е.* Карнавал // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / под ред. К.П. Кабашникова. Минск, 1993. С. 108–109.

Делић 2018 – *Делић Л.Д.* Карневалско устројство света, контекст, жанр: «Опет то, али друкчије». Карневализација у српској књижевности / Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 2018. 47/2. С. 51–62.

Даль 1955 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1995. Т. 2.

Диденко 2019 – *Диденко Н.* «Балканскиот фестивал на народни песни и игри» во функција за развој на културниот туризам во Охрид // Фолклористика. Београд, 2019. Бр. 4/2. С. 45–63.

Здравев 1975 – *Здравев Ѓ.* Играта «Џамала» во Агино село (Кумановско) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 369–373.

Китевски 2001 – *Китевски М.* Македонски празници. Скопје, 2001.

Китевски 2002 – *Китевски М.* Студии за македонскиот фолклор. Скопје, 2002.

Китевський 2009 – *Китевський М.* Драматичні елементи у фольклорі – традиція та актуальність // Народна творчість та етнографія. Київ, 2009. № 3. С. 88–92.

Константинов 1975 – *Константинов Д. Хр.* Кон приучувањето на маските во зимските обичаи во Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 375–378.

Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Переворачивание предметов // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 4. С. 679–681.

Маленко 1975 – *Маленко Д.* Некои белешки за зимските обичаи и обичајни песни од Охрид // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 383–385.

Малинов 2006 – *Малинов З.* Новогодишниот обреден комплекс во Охридско-Струшкиот регион // Фолклорот во Охридско-Струшкиот регион / под ред. Величковски Б. Скопје, 2006 (Институт за фолклор «Марко Цепенков», посебни изданија 63). С. 205–224.

Марјановић 2011 – *Марјановић В.* На крају и на почетку карневал / под ред. Матића М. Београд, 2011.

Микитенко 2018 – *Микитенко О.* Допринос Петра Г. Богатирјова и Никите И. Толстоја проучавању карневализације у фолклору Словена // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 2018. 47/2. С. 31–40.

Мишкова 2017 – *Мишкова И.* Маскарадът в Драмско // Български фолклор. София, 2017. № 3. С. 300–315.

Младеновски 1975 – *Младеновски С.* Џаламарството во Козјачијата (Кумановско) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 379–381.

Некрылова 1993 – *Некрылова А.Ф.* Карнавальность *р.*, Карнавальнасць *б.*, Карнавальність // Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / под ред. К.П. Кабашникова. Минск, 1993. С. 110.

Николовски 1992 – *Николовски Р.* Периодични и пригодни ритуали во село Свиништа (Охридско) // Македонски фолклор. Скопје, 1992. Бр. 50. С. 191–214.

Пейчева 2005 – *Пейчева Л.* Копривщица 2005: фрагменти, образи, размисли // Български фолклор. София, 2005. № 5. С. 6–28.

inslav

Петровска-Кузманова 2006 – *Петровска-Кузманова К.* Народната драма во Охридско-Струшкиот регион // Фолклорот во Охридско-Струшкиот регион / под ред. Величковски Б. Скопје, 2006. Институт за фолклор «Марко Цепенков», посебни изданија 63. С. 67–84.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Поповски 1975 – *Поповски А.* Водичарските обичаи и песни во с. Битуше (Река) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 243–252.

Раденковић 2019 – *Раденковић Љ.* О симболици обредног понашања у народној култури Срба // Глас CDXXIX Српске академије наука и уметности. Одељење језика и књижевности. Београд, 2019. Књ. 31. С. 95–132.

Ристовски 1975 – *Ристовски Б.* Машките еротските народни песни околу коледниот огин во некои места во Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 219–228.

Сантова 2001 – *Сантова М.* Култура и традиция на малкия град. София, 2001.

Скиба 2004 – *Скиба М.* Ціннісний зміст і функції храмових свят як чинник трансформацій у структурі локальної ідентичності українських селян XX – поч. XXI ст. // Народознавчі зошити. 2004. № 1–2. С. 30–36.

Спировска 1975 – *Спировска Л.* Некои драмски елементи во обичајот Василица во село Лисиче (Титоввелешко) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 363–367.

Стојановић 2018 – *Стојановић Л.* Културна индустрија – индустрија на културата (ре-митологизација и манипулативни стратегии) // XVI међународни конгрес слависта. Тезе и резимеи. Београд, 2018. Т. 2. С. 300.

Стојановић 2018а – *Стојановић Л.* Архиви на меланхолија. Скопје, 2018.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Тончева 2013 – *Тончева В.* Локална идентичност – употреби на термина // Български фолклор. София, 2013. № 5. С. 153–168.

Усачева 2002 – *Усачева В.В.* Театральные элементы в структуре славянского ритуального текста // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи / под ред. Л.П. Солнцевой. СПб., 2002. С. 299–305.

Усачева 2009 – *Усачева В.В.* Полазник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 128–131.

Чебанюк 2005 – *Чебанюк О.* «Помаранчева революція» у фольклорі київських майданів і вулиць // Молода нація. Київ, 2005. № 1 (34). С. 177–191.

Anguélova-Georgguéva 1975 – *Anguélova-Georgguéva* R. La Culture Theatrale Folklorique chez les Slaves du sud a Travers Leurs Coutumes et Leurs Jeux D'Hiver en Travestis et Avec Masques // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Бр. 15–16. С. 353–362.

Ivanova M. 2001 – *Ivanova M.* «Carnivalesque" Elements of the Student Protest Rallies in Sofia and Belgrade (Analysis of Media Coverage in Sofia Dailies) // Македонски фолклор. Скопје, 2001. Бр. 58–59. С. 279–286.

Ivanova R. 2001 – *Ivanova R.* Folklore in the Post-Socialist Balkans. Forms of Preservation and Development // Македонски фолклор. Скопје, 2001. Бр. 58–59. С. 287–292.

Lozica 1997 – *Lozica I.* Hrvatski karnevali. Zagreb, 1997.

Mirchevska 2008 – *Mirchevska M.* Rituals with Masks in the Republic of Macedonia with a Special Focus on the 'Twelve Days' // The Ritual Year and History. The Ritual Year 3. Strážnice, 2008. P. 160–166.

inslav

Љубинко Раденковић
(Београд)

Представе о псу у народној култури Срба у општесловенском контексту

Пас (*canis familiaris*) је једна од најстаријих животиња које је човек припитомио. Остаци костију ове животиње, пронађене у неким пећинама, потичу још из мезолита. Пас је пратио прве људске насеобине и хранио се отпацима уловљених животиња, као и изметом људи. Велики познавалац животиња, Е. Брем, каже да се та особина паса и данас лако препознаје: „Ако могу да нађу неку стрвину, једу је управо са уживањем, па чак и најбоље одгојени и дресирани пси похлепно прождиру измете људског тела“ (Брем 1967: 103).

Људи су користили псе као помоћнике у лову, као чуваре својих станишта или стада, али и у ритуалне сврхе – приношени су као жртва у неким религијским ритуалима. Једна од најстарих ликовних представа пса, као помоћника људи у лову на јелене, пронађена је у познатом археолошком налазишту у данашњој Турској – Чатал Хејук, и потиче од око 5800 година пре нове ере (Гамкрелидзе, Иванов 1984/2: 592). Фигуре пса од теракоте, које су имале ритуалну функцију, пронађене су у неолитским насеобинама на више места на Балканском полуострву, поред осталог и у Косовској Митровици (Вукановић 1973: 139–141). На тлу данашњег Туркместана у Азији, између III и II миленијума пре нове ере постојала је култура – древна Маргиана, чији су се носиоци бавили земљорадњом и сточарством. У предворју једне од гробница из тог времена пронађене су кости жртвованих животиња – магарца (ношење терета), овце (стадо) и пса (чувар дома и стада) (Сатаев 2016: 99).

И ван индоевропске заједнице пас је био прва одомаћена животиња. У доколумбовској Америци није било других одомаћених сисара осим пса. Пошто овде није могао имати прагматичну функцију чувара стада, имао је религијску – приношен је као жртва у посмртним обредима (Трубачев 1960: 4).

Европски народи, у ближој историји, имали су различит однос према псима. У време велике Француске револуције, народ је, као своје непријатеље, прогањао племиће, али и њихове ловачке псе. Слична ситуација десила се и у Русији у време Октобарске револуције. Тада је велики број земљопоседника (помешчика) побегао у иностранство, а њихови расни пси су остали на улици, да преживљавају по ђубриштима. Све до почетка шездесетих година XX века, у Совјетском Савезу према псима су се односили са презрењем, као обележју буржоазије (Коршунков, Коршункова 2021: 145–146). У Србији, почетком седамдесетих година XX века, у градовима је ретко ко чувао псе, нити су тада постојале посебне продавнице за куповину хране за кућне љубимце.

О народној представи о псу и његовој улози у обредној пракси код Срба прегледне чланке су објавили: Тихомир Ђорђевић (1958: 239–251), Татомир Вукановић

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.10

inslav

(1973: 139–147) и Петар Костић (1986: 187–200), док се Веселин Чајкановић бавио псом као „сеновитом“ животињом и његовом улогом у народној религији (Чајкановић 1994/II: 243–260). Последњих година у словенским земљама појавило се више истраживачких радова о псу у култури и језику. Петар Бистрицки (Peter Bystrický) даје широк преглед улоге пса у митологији, религији и фолклору Старог и Средњег века (2015). О псу и мачки у народној култури Словена, сажети чланак написао је Александр Гура (2012/5: 93–95). О односу људи према домаћим животињама, превасходно према мачки и псу у Русији, рад су написали В.А. Коршунков и А.В. Коршункова (2021: 139–150). Више објављених радова тичу се пса у лексици и фразеологији словенских и других језика. Јана Рацлавска (Jana Raclavska) и други, објавили су у Острави колективни рад под називом *Пас у језику и мишљењу* (2015). О концепту „пас“ у руском језику, са позиција когнитивне лингвистике пишу Надежда Маругина (2009: 11–30), и Ала Архангељскаја (Архангельская 2020: 110–122). О представи о псу у турским и словенским језицима рад су објавиле Р. Авакова и С. Бектемирова (2009: 41–47), док Олга Голубкова пише о мачки и псу и митско-ритуалној традицији словенских и угрофинских народа у Сибиру (2004: 57–62). Бавећи се симболичким статусом животиња у народној магији и бајаличкој традицији Јужних Словена, ја сам указао и на место и улогу пса у овом сегменту културе (Раденковић 1996: 99–105). Важни подаци о псу могу се пронаћи и у низу чланака о разним питањима народне културе Словена, расејаним по етнографско-фолклористичким часописима и зборницима.

Називи за пса

Назив *пас* је општесловенска реч (буг. *пъс*, слов. *pes*, пољ. *pies*, рус. *пёс*, од стслов. **рьсъ*). Етимолози немају јединствен став о пореклу овог назива. Неки га доводе у везу с бојом његове длаке (ст. индијско *piçáṇgas* „рић, мрк“, ст. слов. *рьstrъ* „шарен“), док други указују на паралеле с називима за стоку: лат. *pecus*, ст. индијско *paçu*, авестијско *pasu*, сматрајући да се у називу одразила његова стара функција „чувар стада“, или да је назив сродан с грчким *πέκος* „кожа, крзно“, па би у основи значења било „длакав“. Истицане су и друге претпоставке у тумачењу овог назива (Фасмер 1971/III: 248–249).

Код појединих словенских народа, а чешће је то регионална појава, пас има и друге називе: код Бугара, Македонаца, у источној и јужној Србији, а колоквијално и шире, уобичајен назив је *куче* (за женку *кучка* и *куја*). И у тумачењу етимологије овог назива нема јединственог става. По једној претпоставци, назив има ономатопејско порекло и настао је од узвика за мамљење пса *куч-куч*, одакле се може извести и латински назив за пса *canis* (ие. *(*s*)*ku*- / *(*s*)*kōu*-). Други овај назив доводе у везу са генитивом једнине ст.инд. *śuna–s* и авестијским *sūnō*, а позната су и друга тумачења (БЕР 1986/III: 170).

Вук Караџић, наводи да се у западним крајевима пас назива *кучак*. Он у свом Рјечнику доноси и називе: *вашка*, *цуцак*, *цуко* и *ћено* (Караџић 1986 XI/1: 102, XI/2: 449, 1032, 1107). У Банату се назива *кера* (за оба пола), а код

inslav

кајкаваца у Хрватској – *цуцек*, у Истри – *брек*. Код Руса, владајући назив је *собака* (у белоруском *сабака*), и под тим се подразумева превасходно пас који има свог власника и стално место боравка, док се називом *пёс* означава пас луталица. У изразу *Собака человеку неизменный друг* (Пас је човеку верни пријатељ), назив „собака" не може бити замењен називом „пёс" (Маругина 2009: 18). Порекло назива *собака* није довољно јасно – то може бити позајмица из иранског **sabaka-* (средњеиран. *sabah*), или из турског *köbak* (Фасмер 1971/III : 702–703). Занимљиво је да се на крајњем истоку Србије одржао стари назив за пса – *пъс*, али најчешће као ознака за лошег човека (владајући назив је *куче*). Исто тако, на крајњем северозападу Хрватске (ђурђевечки говор), где је ознака за пса *цуцек*, као изнимно постоји и *пес*, али само у преносном смислу, као и у значењу у источној Србији. Из наведених примера се може закључити да у општесловенском називу „пас" лежи представа о овој животињи као слободном пратиоцу људских насеобина, који је опажан као „нечиста" и опасна животиња. Други називи више одражавају статус ове животиње као питоме и одомаћене. Иначе, у Босанској Крајини, да би се пас везао за кућу, када донесу штене замотају га у црно и трипут га пронесу око куће, говорећи му: „Не признај ни кума, ни пријатеља, ни првога комшију" (Кулишић 1941: 54). У Македонији (околина Ђевђелије), када људи ручају, оставе парче хлеба на столу за псе. Јер пас који се тако храни је опасан и добро чува кућу (Тановић 1927: 20).

Људи разликују обичне псе (колоквијално *авлијанер*, рус. *дворняжка*), овчарске и ловачке. Свака од ових врста, има низ подврста. На крајњем северу Европе пси се користе и као вучна снага, упрегнути у санке. Псима су најчешће давали имена према боји длаке, шарама, дужини тела или репа. Тако у Херцеговини, крајем XIX века, према боји длаке разликовали су псе: *бјелов*, *цуни* (црни), *гаров*, *гиган* (црн, а по врату жут), *мento* (који је по трбуху бео, а по врату и леђима црн), *пекин* (који је по глави шарен), *путица* (који је по ногама путаст, тј. са белим шарама), *шаров*, *штигло* (жут по ушима, грудима и репу), *жутов* (који је сав жут). По облику тела, забележени су називи: *аглица* (кратких ногу и дугуљастог тела), *чуло* (који има одрезане уши), *гриво*/*гриваљ* (који је гриваст по врату), *маслинче* (мален и млад пас), *пудин* (дебео и мален), *руњо* (руњав, чупав) (Zovko 1898: 313–314). У Црној Гори код Куча, да би пас био опрезнији одрезали би му део ува. Онај, коме је одрезано једно уво називан је *келан*, док су слабог пса звали *вега*, а опрезног – *чувалица*. По боји длаке, пси су добијали називе: *гаров*, *шаров*, *гиљов*, *зељов*, *муров*, *белов*, *лисов* итд. (Дучић 1931: 9). Псима су могли давати и људска имена (нпр. *Петко*, ако се окотио у петак), за разлику од мачака, где таква традиција не постоји.

У неким индоевропским дијалектима, иста реч ознака је и за „вука" и за „пса". У митолошкој традицији Германа два вука су свете животиње Одина – Вотана и називају се његовим „псима". Њему су као жртве заједно преношени људи, вукови и пси. Жртвовање (заробљеног) војника и заједно с њим пса, постојало је и у древној хетитској традицији (Гамкрелидзе, Иванов 1984/2: 591). Можда се, као бледи рефлекс некадашњег жртвовања паса, може узети старински обичај констатован код Срба на Косову, да су на празник посвећен Светом

inslav

Василију – Васуљици (14.01.), као и на Богојављање (19. 01.) убијали псе луталице (Вукановић 2001: 496). Судећи по објашњењу пословице *Ће прође како пците на Василица*, такав обичај је постојао и у Битољу, у Македонији (Радивојевић 1900: 219). Треба напоменути да је Васуљица (Васиљевдан) по Старом (јулијанском) календару обележавана као Нова година. Могуће је да је овде реч о остатку обичаја везаних за римске Сатурналије (које су спровођене у другој половини децембра), где је пас убијан уместо сатурналијског краља забаве и шала, који је тада биран у мандату док трају празнични дани.

Предања о постанку пса

Према српском предању, вук је настао од пса Светог Саве, кога је он ударио дудуком и проклео, јер је заклао непослушну овцу, која се одвојила од стада (Ћоровић 1990: 260). У Шумадији (Таковци) се приповедало да су вуци керови Светог Саве, и он је њихов старешина (Филиповић 1972: 218). У Македонији вука, коме су чобани морали сваки дан давати најбоље јагње, по леђима штапом удара Бог, а онда од два камена ствара псе, да од вукова чувају стада оваца (БФП 1994: 262; Вражиновски 2006: 95). Код Руса, вукови су пси лесника, шумског духа (Гура 2012/5: 94).

Постоје и предања о постанку пса, где се у акту стварања појављују Бог и ђаво, што је и илустрација његове двојне природе. Тако према руском предању, када је Бог створио Адама, није му одмах удахнуо душу, и поред њега је оставио анђела Абаку да га чува од Сатане. Пошто Абака никако није дозвољавао да Сатана приђе Адаму, овај је изазвао велику хладноћу, а Абаки је обећао бунду, ако га пусти да види Адама. Абаки је било хладно па је то прихватио, а Сатана је пришао Адаму, попљувао га и побегао. Када је Бог видео Абаку у бунди, проклео га је: „Абака, до сада си ишао го и ниси осећао врућину, ни хладноћу, а данас си згрешио: узео си од Сатане бунду, покрио се њоме и допустио си да Сатана дође до Адамовог тела; од сада, казна је од мене, да се више не зовеш Абака, него *собака* (рус. пас). И да вечно идеш у бунди и служиш човеку Адаму!“ (Белова, Кабакова 2015: 127–128). У варијанти овог предања из околине Смољенска се још наводи, пошто пас није послушао Бога, забрањено је да улази у цркву (Добровольский 1891/I: 230–231). По другом предању, Адам и Ева су живели у рају, чија је врата чувао пас, који је тада био чиста животиња. Господ му је наредио да никако не пусти ђавола да уђе у рај. Ђаво је дошао до врата раја, бацио псу комад хлеба и он га је пустио да уђе и да попљује Адама и Еву од главе па све до малог прста леве ноге. Кад је Бог то видео, није хтео да прља руке ђаволовом слином, па је Адама и Еву изгонио из раја, а пса је проклео да буде нечиста животиња, наредио да се никако не пушта у кућу, а ако случајно утрчи у цркву, да се црква поново освешта (Белова, Кабакова 2015: 131). О томе како је пас предодређен да буде нечиста животиња, казује и ово предање: када је Бог створио човека, онда га је ђаво уронио у фекалије. Бог је окупао човека, а од његове нечистоће створио је пса, па је зато он погана животиња (Исто: 131). Према бугарском предању (Родопи), ђаво

inslav

је попљувао човека кога је Бог направио од блата. Анђели су извадили земљу са места на телу човеку где је пала ђаволова пљувачка и тако је постао пупак, а од бачене земље – пас. Зато је он и близак човеку (Бонева 1994: 28). У предању из околине Смољенска у Русији, Бог је одредио два пса и смрт да чувају рај. Ђаво је пустио велику хладноћу и пси, који су тада били голи, почели су да се смрзавају. Он је обећао смрти да ће им дати бунде, а за узврат да га она пусти унутра, што она и учини. Ђаво је остао дуго у рају и смрт је од њега родила три кћери. Кад је Бог то сазнао, истерао је из раја псе, ђавола и смрт са својим породом, и створио је другу, себи верну смрт. Ђаво је побегао из раја у облику лабуда, али је у кљуну сакрио земљу и од тога створио мочваре, клисуре и планине. Када га је Бог питао, зашто ће му планине, он је одговорио да ће људи, када се буду пели на њих говорити „Господе, помогни!“, а кад се буду спуштали „Ђаво да ме носи: овде сам могао главу да изгубим“. На тај начин, каже ђаво, „Нама обама неће бити лоше“ (Добровольский 1891/I: 231–233). Према украјинском предању, када је Бог направио човека од блата, онда је ђаво, по истом лику направио човека од теста, али му пас није дао да га оживи, већ га је појео (Гура 2012/5: 94).

У североисточној Србији (Хомоље), записано је предање, да је Бог, чим је створио човека, створио је и пса и дао му га да га служи. Псу је заповедио да буде веран своме газди, а човеку да га храни и негује. Зато сељаци добро чувају псе и ако би им неко убио пса, онда иду на суд и тамо кажу, да им није убијен пас, већ чобанин (Милосављевић 1914: 300–301).

За пса се везује и прича, позната код многих народа, како је пас спасио за људе пшеницу или неку другу житарицу. Наиме, некада је пшеница имала клас дуж целе стабљике, од земље до врха. Онда се Бог наљутио на људе и хтео пшеницу да уништи. Тада је пас рекао Богу, зар и њега жели оставити без хране. Бог се онда успавао, и на стабљици је остао клас пшенице. У завршетку српске варијанте ове етиолошке приче се каже: „Зато човек неће јести ‘леба, а да не да псу“ (Вукановић 2001: 223). Према предању из Бугарске (Сакар), жена је обрисала дете класјем жита, па се жито расрдило и подигло високо. Пас је скочио и успео устима да ухвати клас: „Затова днес ядем храната на кучето“ (Зато данас једемо храну за пса) (Попов, Мицева 2002: 242). По другом предању из Бугарске (Ловешки крај), када се небо подигло високо, пас је зграбио један струк овса и стабљику кукуруза, и тако спасио храну за људе (Попов 1999: 280). Постоје и предања како су пас и мачка заједно изолили Бога, или је за њих то учинила Богородица, да Бог остави при врху житне стабљике клас за њих. Зато људи, када од новог жита самељу брашно и умесе хлеб, прву лепињу дају да поједу пас и мачка (Гура 2019: 336).

У македонској народној приповеци анегдотског типа „Како су се пси жалили цару“ (СУС 200), даје се одговор зашто пси њуше једни друге око репа. Наиме, пси су досадили људима, па су ови почели да их прогањају. Зато су се сви пси окупили и написали молбу цару да их узме у заштиту. На путу према царском двору, приликом преласка реке, пас је прогутао молбу коју је носио. Али ниједан од паса није хтео да призна да је он тај који је молбу прогутао, па су онда

inslav

пси почели да њуше једни друге око репа, тражећи неиспоручену молбу цару. И то чине сви пси до данас (Цепенков 1980/II: 51–53). У варијанти ове приповетке из Источног Сибира, сиже је проширен и мотивом „зашто мачке не воле мишеве“. Наиме, документ о својим правима пси су дали на чување мачкама, а мишеви су га изгризли (Зиновьев 2019/1: 50). У другој македонској приповеци се казује како су се посвађали пас и зец, па од тог времена га пас стално прогони. Зец је видео да пас има чарапе, па је смислио како да му их украде. Предложио му је да се тркају, а када га је пас победио, он му је рекао да је био бржи јер има чарапе. Онда је пас дао зецу своје чарапе, да би се опет тркали. Када је зец добио чарапе од пса, онда је побегао и сакрио се, да му их не би вратио. Од тог времена пас тражи и прогони зеца да би му вратио чарапе, претећи му: „Чорапите предај ми ‘и, оти ако те ватам, крв ќе ти ја локнам“ (Врати ми чарапе, ако те ухватим, крв ћу ти локати) (Цепенков 1980/II: 67–69).

Вредновање пса

Зависно од улоге у привредном животу балканских народа, пас је различито вреднован. Тамо где је главна грана привређивања било сточарство, нарочито овчарство у планинама, пас је чувао стада од вукова и крадљиваца, па је високо вреднован. Да би се пси боље бранили и савладавали вукове, широко је распрострањена пракса, да им се око врата ставља гвоздена огрлица са дугачким оштрим клиновима, шиљцима (Филиповић 1967: 10). У Црној Гори и на Косову, ако би неко намерно убио пса могао је то да плати главом. Тако, између два светска рата, према запису Миленка Филиповића, због убиства пса, две породице код Берана су се међусобно поклале, и погинуло их је деветорица. Он наводи, да у црногорским племенима око Колашина и у Дробњаку, убиство пса се рачунало као „крв“, тј. као убиство човека, што онда подлеже обичајној норми „крвне освете“, па је плаћано и људским животом. Исти аутор наводи да се код Албанаца на Косову, убиство овчарског пса рачунало као „пола крви“, а за кућног пса – „четврт крви“. Такође се причало, да се као накнада за убијеног пса могла добити и одређена количина пшенице. У том случају, убијеног пса су усправљали до висине репа, и онај ко га је убио био дужан да га засипе, односно прекрије, пшеницом, која је онда припадала власнику пса (Филиповић 1967: 185, 141). У Македонији, ако неко убије домаћиновог пса у његовом дворишту или овчарског у тору, сматрано је за велики грех. У том случају, на гумну су побадали колац и уз њега везивали убијеног пса за задње ноге да виси, и онај који га је убио морао га је затрпати белим просом. То просо је онда припадало газди убијеног пса (Тановић 1928: 102). У Скопској котлини такву казну некада је одређивао паша (Филиповић 1939: 328). Иста надокнада за убијеног пса одређивана је и у Херцеговини (Поповци) (Мићовић 1952: 230–231). На Косову, штене се могло трампити за јагње, а пас за овцу (Vukanović 1986/II: 464).

Висок симболички и ритуални статус пса види се у обичају да се у неким селима источне Србије о зимским празницима – Св. Николи, Игњатовдану, Бадњем

inslav

дану и Божићу, осим човека и неких домаћих животиња (крава, теле, свиња, овца), у кућу уводи, у функцији *положајника* (ритуалног, „божанског“ госта), и пас. Када животињу доведу до кућних врата ставе јој звоно о врат и вежу јој кучине (Антонијевић 1971: 167). У Великом Извору код Зајечара пса као полаженика уводили су у кућу на Св. Варвару (17.12.), Св. Игњата (02.01.) или на Бадњи дан (06.01.), јер су сматрали да му је „добар поод“ и да ће онда те године бити много пилића (Костић 1986: 187). Узевши да пса положајника најчешће уводи жена у кућу, и да се његово увођење везује за бројност пилића (гајање кокошака и скупљање јаја сматра се женском делатношћу), има основа да се ово увођење тумачи превасходно као награда псу за чување живине од јастребова и лисица током године.

Међутим, видљиво је да у народној култури пас има амбивалентан симболички статус: с једне стране, као чувар стада и кућног простора, одан човеку, он се високо вреднује. С друге стране, пас има обележје „нечисте“, демонске животиње, па се по тој основи за њега везују и одговарајући митолошки садржаји. Осим горе поменутог, о високом вредновању паса сведочи и обичај, познат у сточарским крајевима, да су псима о великим празницима (Божић, Ускрс, Ђурђевдан) жртвоване *првине* – месо од божићне печенице, прво млеко, прво јагње, јаје из ускршњег пецива. Тако у Хомољу, на Копаонику и Косову, на Ђурђевдан, када се јагњад одвоје од оваца и оне се први пут у години помузу, сваком псу се давало помало тог млека. Код Горанаца у околини Призрена, на Ђурђевдан, домаћин који је имао највише оваца, заклао би најбоље јагње, скувао га у котлу и давао псима да поједу. На Копаонику и Косову код Срба, на Божић, у подне, пси су добијали кости божићне печенице, парче божићног печења и колач (хлепчић) умешен за њих. У Хомољу, на Ускрс, псима је давано помало од јајета испеченог у хлепчићу (Вукановић 1973: 141–142).

Према народним представама пас има већи статус од мачке. О томе сведочи и македонско предање, како је мачка молила Бога да сви укућани помру, па да се она шири по кући и да поједе све што тамо нађе. Пас је, пак, молио Бога да сви укућани буду живи, а највише деца, јер ће му они давати хлеб (Цепенков 1980/IX: 54).

Пас као демонско биће

Пас, пошто једе распаднуту храну, активан је ноћу, по спољашности сличан вуку, може преносити беснило и друге болести, у његовом лику се могу појавити разна демонска бића, сматра се „нечистом“ животињом. У том својству поменут је још у древним хетитским законима, којима се регулише ритуални статус појединих животиња – коња/муле, свиње и пса. Тамо се каже, ако мушкарац учини грех с коњем или мулом, као и са робињом да се не казни. Али „ако неко учини грех са свињом или псом, он мора бити погубљен“ (Иванов 1979: 151).

На Косову, у околини Призрена, сматрало се да пас „привлачи“ гром, па га за време грмљавине треба терати даље од себе (Михајлов 1985: 50). Исто веровање познато је и у Неготинској Крајини (Тројановић 1983: 136), као и у Ловешком крају у Бугарској (Попов 1999: 280). Вероватно да је овде реч о одразу легендарне

inslav

приче да Громовник, чију је функцију преузео Свети Илија, мућом гони ђавола, а он покушава да се сакрије у дрво, у неку животињу, па чак и у човека. Због своје демонске природе пас може бити погодно место за његово скривање, па тиме постаје и мета удара грома.

Код Срба граничара, неке од тзв. „грубих цоприја“ могле су бити чињене за време „пасјих дана“, а то су овде уторак и среда између Духова (Тројице) и Петровдана. Ако неко жели да се осуше туђе воћке, онда их у тим данима треба „мало насјећи“ (Беговић 1986: 279), тј., засећи. У народном календару Срба се помиње „пасја недеља“, која траје између Божића (07. 01.) и Васиљевдана (14.01), а то је опасно време – „некрштени дани“, када је активна нечиста сила и постоји низ забрана за људе, да не би настрадали од ње. Према веровању Бугара, онај ко се роди и умре у време „некрштених дана“ постаје вукодлак (*върколак*), и сваке године се појављује у то време у облику пса или вука и напада људе (Манкова 1999: 204). Вероватно да је са сличним веровањем везана и српска клетва: *Са псима ти душа!* (Радојевић 1900: 11). Као паралела зимским „некрштеним данима“ јавља се „русална недеља“, прва недеља по Тројицама, када је такође активна демонска сила.

У грчкој митологији пас *Кербер* представља троглаво чудовиште у виду пса, са змијоликим репом, док му на глави штрче змије. Он је чувар улаза у подземни свет, хад. Према веровању Старих Грка хтонска богиња Хеката ноћу се појављивала у пратњи паса, док су домаћи пси, својим завијањем, најављивали њен долазак. Као жртва приношени су јој пси. Код Лужичких Срба постојало је веровање у опасно женско биће – *девицу* (Dźewica), које се појављивало у шумарцима у подне и у поноћ, када је месечина. Било је у лику богате госпође, која је носила пушку, а око ње је био чопор ловачких паса. Када би она наишла дрвеће се савијало у страну а пред њеним ногама мочваре су се исушивале. За њу је било свеједно да ли ће убити дивљач или човека (Срезневский 1890/II: 60). Из античке књижевности у фолклор европских народа ушло је предање о *пасјоглавцима*, *пасјанима*. То су дивљи људи с пасјом главом и с једним оком насред чела, који живе у далекој земљи, и ако ухвате човека – поједу га. Према веровању из Височке нахије у Босни, Русија се простире до краја света, а онда почиње мрачни вилајет у коме живе псоглави. Они нападају људе, па је зато Русија пуцала сваки дан на њих из хиљаду топова, и онда је озидала заштитни бедем (Филиповић 1949: 213). У Херцеговини се псоглавима објашњава градња стећака. Када су они ходали светом ниједан гроб се није могао одржати, јер откопају земљу, изваде покојника и поједу га. Зато су људи почели стављати камене стећке (Zovko 1901: 142). Најпознатији пасјоглавац у Хрватској и Словенији је *Атила*. У народним предањима то је псоглави краљ, рођен из неприродне везе краљеве кћери са псом. Касније је постао предводник освајачке војске која је убијала људе и рушила њихове градове и цркве. Предања о Атили записана су код Словенаца од Истре до Корушке, код Италијана и Хрвата у Истри, а неки приповедни мотиви везани за овај лик посведочени су и шире од овог простора – у неким деловима хрватског Приморја, Лике, Далматинске Загоре, све до Босанске крајине (Bošković-Stulli 1959: 192–193).

inslav

У Русији (Харковска губернија) кућни дух (*домовој*) могао се људима приказати у облику пса. Према веровању, ако неко жели да сазна какву стоку треба да држи, он треба на Ускрс, са јутрења да донесе ускршњу свећу и, држећи је у руци, да се попне на таван. Онда ће у углу видети домовоја у облику великог пса. И он ће му рећи које боје длаке коња и друге стоке треба да држи у свом дворишту (Гура 1997: 230). Иначе код Руса постоји веровање да домовој или *дворовој* (дух дворишта) воли стоку само одређене масти. И ако човек купи нпр. коња оне масти коју ови кућни духови не воле, они је ноћу гоне по штали и газда је ујутру затекне мокру од зноја. Према предању из Нижеградског Поволожја, жена да би увече умирила дете које плаче, хтела је да га заплаши речима: „Пази, ево дедица домовој ће те однети!“ Одједном, испод кревета је изашао домовој у облику пса и усправио се на задње ноге. Жена је почела да се моли, и он је нестао. Из истог краја потиче и предање да се шумски дух – лесник (*лешиј*), може појавити као пас. То је илустровано причом, како се жена, радећи у мензи, увече задржала више него обично, а кад је пошла кући, уз њу се привезао пас, који је навео да изгуби пут и лута по беспућу целе ноћи. Казивач констатује да је то био лесник (Корепова и др. 2007: 54; 75). Према једној митолошкој причи из Словеније (Шумбрек) близу села, где је извирао брзи поток, сваке вечери се појављивао велики пас, који је силно лајао и кога су људи назвали Худамос (*Hudamos*). Сваки покушај момака да га отерају завршавао се тиме да је некога угризао, па се нико више није усуђивао да га дира. Једне зиме, када је била велика хладноћа, човек који је живео у близини тог места, пришао је псу и понудио му да сиђе код њега и да се огреје. Пас, кога су до тада само терали, кад је чуо љубазну понуду, сео је поред човека и обратио му се људским гласом: „Lej, jaz sem posestnik tega hriba in vsega, kar je v njem. Ker si bil dober do mene, ti bom dokazal, da znam tudi jaz biti hvaležan“ (Ето, ја сам поседник овог брда и свега што је у њему. Пошто си био добар према мени, ја ћу ти доказати да умем бити захвалан). После тог сусрета тај горски дух (*škrat*) је почео саветима помагати сељаку (када да сеје жито и када да жање), па је постао имућан. Али када се оженио, он је отерао горског духа. Он му је на растанку рекао, ако буде у невољи, да га потражи његов син у планинској пећини. Убрзо после тога, сељак је осиромашио и жена му је умрла. Послао је сина, који га је нашао у пећини. Худамос му је рекао да оставља тањирић поред места где је извирао поток, па ће се његове капљице претварати у сребро. Тако се домаћинство поново обогатило. Али су се наследници поново нешто замерили Худамосу и капљице из потока више се нису претварале у сребро (Kelemina 1997: 147–150).

Према предању из руске Тјуменске области, када се човек касно у ноћ враћао кући с рада у пољу, пролазећи поред језера, опазио је на путу великог црног пса. После неког времена, пас је сишао с пута, закикотао се људским гласом и отишао у шевар (Евсеев 2004: 135). Према демонолошком предању с Руског Севера (Новгородска област), уз човека који се ноћу враћао привезао се црни пас. Он га је одгурнуо ногом, а пас се огласио људским говором: „Ej!“ Човек је помислио да му се то јавља неки пролазник, па му је исто тако одговорио. Тај

inslav

исти глас га је позвао да иде у реку. Човек се сагласио и ушао у воду, а онда се освестио и видео где се налази. Да је кренуо још само један корак он би се удавио. Предање се завршава констатацијом: „Ясно, что черт это был!“ (Јасно је, ђаво је то био) (Черепанова 1996: 74). У српском предању из околине Ниша, човек се запрежним колима касно ноћу враћао кући и на путу наишао на пса. Волови, који су вукли кола су се укопали у земљу и нису хтели да иду ни напред ни назад. Тек кад се огласио петао у селу, пас је нестао и волови су кренули (Петровић 1999: 79). По свој прилици реч је о ноћној прикази у виду пса. На Руском Северу, у облику белих паса појављивали су се зимски календарски демони – *шуљукани* (Виноградов 2009: 131). У украјинској Галицији записано је предање о вукодлаку (*гопир уроджанић*) у виду пса: у једном селу, где је пуно људи умрло, жена је, при повратку кући, на јастуку затекла црног пса. Ћутећи, она је умесила и испекла хлеб, затим га је намазала машћу и нахранила пса. После тога он је нестао. Након годину дана од тог догађаја, када су та жена и њен муж кренули на вашар у друго место, придружио им се човек и рекао да је управо он био онај црни пас у кући на јастуку. Као доказ тога, показао им је нож, који је узео из њихове куће. Још им је рекао, да га жена није нахранила, он би поморио цело село, јер је он вукодлак од рођења (Гнатюк 1904: 161–162). И код Јужних Словена вукодлак се може појавити у облику пса. Широко је распрострањена прича о мужу-вукодлаку, који се претвори у пса и у пољу поцепа сукњу својој жени, па се опет појави као човек. Жена открије да је тај пас био њен муж-вукодлак по томе што му је међу зубима остао комад тканине од њене сукње (једна варијанта те приповетке уврштена је и у ову збирку). У демонолошким предањима и нека друга митолошка бића приказују се у виду пса. Према казивању из Хомоља, старијег човека који је ишао воловским колима, зауставила је девојка на путу и замолила га да је повезе. Човек је примио, а она му је рекла да ће мало одспавати, али ако он види на путу неког белог пса (*’рта*), или момка, да је пробуди:

> На путу старац опази белог ’рта и пробуди је. А она се направи ртицом, па се рву, час момак и девојка, час ’рт и ’ртица. Па се рву, па се косе, па се даве, па час ’рт и ’ртица, час момак и девојка. И она му каже: – Не да идеш у моје село, све си твоје потаманио, па ’оћеш и моје! И отера га. То је била *чума*, девојка. А момак, *чумац*, пош’о у село (Кошутић 1984: 51).

Према једном предању из Бугарске *самодива* (вила) ноћу се приказала човеку у виду пса с људском главом. Човек је пасао коње на месечини и одједном је видео како на њега иде „едно куче, куче необикновено, с човешка глава“ (један пас, необичан пас, с људском главом). То је била самодива (Мицева 1994: 76). Код Хрвата у Истри митолошка бића *крсник* и *кодлак*, ноћу се боре за превласт, у виду белог (шареног) и црног пса (Bošković-Stulli 1959: 153). Према веровању Словенаца на Похорју, ако је неко болестан на смрт, онда око његове куће лаје неки пас *Марант*. Једном је жена, чији је муж био болестан, чула како он лаје близу њихове куће. Пошто јој је то био други муж, није хтела и њега да изгуби,

inslav

па је узела пушку и устрелила Маранта. Одједном се подигао снажан вихор који је однео и њу, и њеног мужа, и њихову кућу преко планине, да се није познало место где је стајала кућа (Kelemina 1998: 122). У Горењској, према причи, ноћу је за људима, који су се касно враћали кући, ишао велики црни пас с дугим језиком, вероватно нека ноћна приказа (Premrl 2019: 192). У предању из Конавла, близу Дубровника, у гробље је улетео бели пас „био као лабуд". Он је тамо нестао, јер је човек, који га је видео, рекао: „Сваки закон хвали Бога, хвалиш ли га ти?". То је била приказа, душа неког покојника, која се овде назива *немањштина* (Вулетић-Вукасовић 1934: 184). У Хрватској, демонско биће *орко*, може се појавити у обличју ждребета, магарца, али и пса. Према казивању из Самобора, жена је свога мужа звала „проклети пас мој", па кад је умро, он се као покојник пред њом појавио у виду пса (Schneeweis 2005: 43). У Хомољу постоји веровање да пас који изненада и без најаве уједа, потиче од вампира, а онај који ноћу не лаје, он је од ђавола (Милосављевић 1914: 300–301). Према предању из Русије (околина Смољенска), неки војник је почео да се виђа с кћерком жене-вештице и хтео с њом да се ожени. Њена мајка то није одобравала, па се претворила у пса и напала војника. Међутим, он је ухватио тог пса, донео га до пања и секиром му одрезао шапе. Сутрадан су видели мајку са завојима на рукама (Добровольский 1891/I: 137). У предању из околине Москве, увек када би муж и жена седали да ручају, женина мајка је негде нестајала, али се појављивао пас. Муж је узео секиру и отсекао му шапу. Следећег дана појавила се женина мајка без руке, па су се они уверили да је она вештица (*колдунья*) (Гацак ред. 1998: 299).

Од болести, пас може људима пренети *беснило* и свраб на кожи који се зове *сугреби*. Према веровању, беснило изазива демон бес, који се усели у пса и зато он побесни. Има основа да се бес у балканској традицији схватао као душа „нечистог" покојника. О томе сведоче ритуалне радње везане за заштиту паса од беса, које су спровођене управо у време, када по годишњем календару, на земљи бораве и врло су активни нечисти покојници. У првом реду, то је време од Божића до Богојављења („некрштени дани"), покладе, и време од Тројице до Петровдана, тзв. „русална недеља".

И управо ради спречавања да се бес насели у пса, примењиване су неке профилактичке мере. Код Срба на Косову, остављали су са Бадње вечери комад прегорелог бадњака, а затим су га на Васиљицу и на Богојављање поново потпаљивали на огњишту и тако распаљеним би опекли сваког домаћег пса, да не би добио беснило (Дебељковић 1907: 295). Код Бугара, против беса псе су љуљали у први понедељак после поклада, када је почињао ускршњи пост. Та недеља се иначи назива и „чиста", а у источној Србији и северозападној Бугарској и Тодорова недеља, пошто се тада крећу демони *тодорци*. Код Бугара, због љуљања паса, тај дан се назива *пъси понеделник*, *песи понеделник*, или *веси-куче*. Момци би направили љуљашку на брду изнад села, и сви домаћини, који су имали псе, били су дужни да их ту доведу. Онда су их везивали за љуљашку и три пута би их заљуљали. У селу Тв'рдица, тог дана псима су за реп везивали тикве напуњене пепелом,

inslav

и они би у паници бежали кроз село, на смех сељака. За тај дан мешен је посебан квасни хлеб (Тројанско), на чијој горњој површини је полагана пресна погачица, опасана венчићем од теста, а са четири стране, такође од теста прављена су четири пса. Када се хлеб испече, скидали би ту погачицу и фигуре паса и чували је као лек против беснила, а квасни хлеб би изломили и њиме крмили волове, да би их заштитили од беснила (Маринов 1994: 508–509).

Постоји и веровање да пас побесни ако поједе шеву, зато што се она диже високо у небо и удише ваздух који издишу змајеви који изазивају невреме (Schneeweis 2005: 229); или ако ухвати и поједе неку другу дивљу птицу (Марковић 1899/I: 210–211). У околини Ниша појаву беснила везивали су за дан у коме падне Божић. Ако то буде у петак, сматрало се да ће те године пси често бити бесни (Марковић 1899/I: 210–211). Срби на Косову никад нису хранили псе врућом храном, да не би побеснели (Бело Брдо) (Vukanović 1986/II: 464).

За пса се везује и појава кожне болести, познате као *сугреби*. Сматра се, ако неко нагази на место где је пас гребао, добије оспице и свраб, који се називају сугреби. Да би се човек од тога излечио, по веровању из Метохије, треба пронаћи пса који је гребао земљу, опрати му шапе и да том водом окупа болесника неко ко му није род. После тога, воду треба просути на раскршће. Чим неко нагази на ту бачену воду, болест ће прећи на њега, а човек који се лечио биће здрав (Радуновић 1988: 312–313). У пожешком крају, како се веровало, када се пас помокри и на том месту ноктима загребе, настају псећи сугреби. Ако дете нагази на сугреб добиће на кожи ситне *чибиљке*. Да би се од тога излечило, потребно је те чибуљке натрљати зобницом (торба од кострети) па је забацити на кућну стреху да тамо преноћи (Тешић 1988: 171–172). Није довољно јасно одакле је дошла поменута болест код пса и како је он њу пренео ноктима у земљу. Може се претпоставити да је реч о нечистом месту где се скрива демон болести (нпр. где је неко убијен), па тог демона, пас својим присуством и гребањем активира.

Неки изрази у руском језику, у којима фигурира пас, имају паралеле у српском, али овде уместо речи „пас“, стоји „ђаво“: *Пёс его знает* (Ђаво би га знао); *Пёс тебя возьми!* (Ђаво нека те носи!).

Пас – противник демонске силе

За пса се верује да види вампире и вештице и да их гони, нарочито то чине пси првоштенци (Цвијетић 2014: 309). Посебно значење придаје се „четворооким“ псима (са шарама изнад очију), некад црним, а некад белим псима. Према предању из Словеније (Рож), момка прогања страшна баба Пехтра, коју је видео на обали реке, али га спашава пас са „четворе очи“. Када је момак утрчао у кућу и затворио врата она је дивљим гласом узвикнула „Če ne bi imel tega psa, bi te zdrobila v prah in pepel!“ (Да ниси имао тога пса, претворила би те у прах и пепео!) (Zablatnik 1984: 73).

У Црној Гори и Херцеговини за највеће противнике куги сматрали су се пси. Каже се да она тако псу заудара, да је он стално осети и прогони. У Херцеговини се веровало да куга не може умрети као друга створења, већ само кад је уједе

inslav

пас (Ђорђевић 1965: 30; Дучић 1931: 526). Према веровању Бугара, колера и чума се боје паса који су се окотили у суботу и који се називају – „кучета съботници" (Петрова 1988: 171). У Далмацији (Пољице) су сматрали да црном псу не прилази никаква саблазан (Nazor 1972: 503).

Код Руса, почетком XX века, као вид магијске заштите од сточне куге (рус. *коровья смерть*) закопавали су живог пса. Према запису из Владимирске губерније, када је избила епидемија куге у овој области и стока почела да црква, на крају једног села, где су обично стоку истеривали на пашу, ископали су јаму, затим су натерали пастира да тамо баци свог живог пса, који је чувао стадо, а преко пса су набацали црknуту стоку и јаму затрапли земљом (Журавлев 1994: 112). И приликом оборавања села, као заштита од сточне куге, уколико би се појавио неки пас или мачка, одмах су их хватали и убијали, с убеђењем да се у лику тих животиња појавила преобраћена куга (Исто: 111).

Као заштита од демонске силе коришћена је пасја лобања. У Бугарској лобању пса или вука стављали су породиљи поред главе „да је чува од зле силе" (Манкова 1999: 204). У Босни и Херцеговини, у народном лечењу, „обајана" пасја лобања стављана је или повлачена по болесном делу тела (Fazlagić 1895: 157). У Црној Гори (Зета), детету су стављали у колевку шупљу кост пса, да му не нашкоде зле очи (Радуловић 1936: 61). Из једног казивања о вештицама у Дубровнику, види се како се оне боје кости црног пса, и зато не могу наудити детету. Наиме, према овој причи, властелин из Дубровника наручио је од сељака да му овај донесе за крштење његовог сина печено јагње. Сељак је подвалио властелину и уместо јагњета испекао је и донео пса (*кучка*). Кад су крстили дете, да би га умирили, дали су му да сише кост, мислећи да је она од јагњета. Вештица, у виду муве, облетала је око детета с намером да му „изеде срце", али то није успела, па се жалила сусетки: „Нијесам могла никако, Стане, јер је дијете имало у устима кост црна кучка" (Вулетић-Вукасовић 1934: 158). Из Конавла је предање како је девојка пошла на воду, а уз њу је пристао неки црни пас, који се није одвајао од ње. Кад је хтела да захвати воду, појавио се црн човек, који јој је рекао: „Моли Бога да је уза те тај црни кучак, иначе би била сатирисана, замијесио бих те био у јазу". Предање се завршава поуком: „Добро је да вазда идеш с псом, особито црним" (Вулетић-Вукасовић 1934: 180). У веровању из Црне Горе се још каже, да човек по мраку може слободно ићи на воду ако уза себе има црнокораст нож и води црног, без белега пса (Влаховић 1930: 350). У Госпићу се веровало, ако човек зашије у прслук пометину од кује, онда је заштићен од бесног пса и вука (Ђорђевић 1985: 231). У лечењу костобоље код Срба (Подгорина) препоручивало се да болесник веже себи псећу кост за ногу, и тако да је вуче пет дана (Милићевић 1894: 308). Може се напоменути да су Стари Турци, новорођенчету 40 дана од рођења облачили „пасју кошуљу" (*it kojlek*), да би га заштитили од злих духова. Ако су у породици умирала деца, турски народи Алтаја новорођенчету су давали име *It ködön* „Пасја задњица". Јакути су дете називали „Штене", а пса именом детета (Авакова, Бектемирова 2009: 42).

inslav

У круг магијског лечења помоћу пса улази и поступак записан у ужичком крају: ако човек занемогне, онда би зауларили кучку и она би донела са потока два суда воде, па је та вода давана болеснику да пије (Богдановић 1911). Водом коју је донела куја у копаоничким селима у Ибру, девојке су користиле у припреми платна, за које се веровало да штити од чуме (куге):

> Кад се појави чума (епидемија), скупе се код једне куће осам девојака и девета удовица, па се, увече, поскидају голе и, уз строго ћутање, ставе у две чарапе по једну боцу па их убисаже. „Бисаге“ пребаце преко кучке, коју удовица поведе на воду, а девојке је потерају. Тако донесу воду за прећу. У затвореној кући прераде прећу, оснују на вратило, уведу у разбој и све девојке редом ткају. Сав се тај посао мора свршити пре зоре, ћутећи и морају бити наге. Пошто изаткају ткиво, изделе га на девет делова, па свака ткаља добије део и однесе га својој кући. Код куће се ушије по мало од ткива у одело, а остатак се продаје другима врло скупо, јер само такво ткиво може да штити чељад од чуме (Милошевић 1936: 48–49).

Пас предсказује догађаје

Код Словена је општепознато веровање да пас, својим завијањем, наговештава смрт, или другу несрећу која ће задесити дом. У Србији су таквог пса, ако не престане, убијали. Ако туђи пас дође нечијој кући, па ту заурличе, домаћини би му срдито рекли: „За газдом!“ И терали га одатле или убијали (Милићевић 1894: 67–68). У Хомољу се веровало, ако пас завија у глуво доба ноћи, предсказује смрт домаћина, ако завија ујутру или увече – смрт неког другог члана породице. Таквог пса би одвели у планину и везаног оставили без хране и воде три дана. Ако пас угине, онда ће се његово предсказање обистинити, ако остане жив, врате га кући и сматрају да се ништа лоше неће десити (Милосављевић 1914: 300–301). На Косову (Средска) би таквог пса убили, говорећи: „На главу твоју нека ти буде лошо“. Ако завија овчарски пас, овде се сматрало да он дозива вука: „Дођи, узми стоку, има и за тебе и за мене меса“ (Vukanović 1986/II: 464). По другом веровању с Косова, ако пси завијају на високом месту, слуте сиромаштво; ако то чине на равници а главе држе навише, слуте кавгу, а кад се окрену земљи, слуте богатство. Ако пас залаје на неког укућанина, најављује му смрт (Дебељковић 1934: 214–215). У пиротском крају такође су убијали пса који „вије као вук“, јер се сматрало да ће тако спречити најављену смрт у породици. Овде се као кобна сматрала она најава пса, када он завија окренут западу: „Куче лаје, па почне да вије, па се обрне кам запад, па гледа у-зем. И то је знак да че умре човек“ (Златковић 2010: 33). У Хрватској (Копривница) се веровало, ако пас завија држећи доле њушку, умреће неко; а ако гледа увис, биће ватре (Horvat 1898: 254). У Македонији, ако пас завија и окреће главу према залазећем сунца, сматрало се да најављује неко зло, а ако окреће главу према излазећем сунцу, говорило се: „На арно е, нека вие“ (На добро је, нека завија) (Ристески 1999: 45). У околини Ниша, ако домаћинов пас завија, онда ће се задруга разделити (Марковић 1899/I: 210–211). У Отоку у Хрватској, завијање пса наговештава пожар у селу, или да ће у село доћи странци (Турци) (Lovretić 1902: 144). Код

inslav

Руса, кад пас завија, говорило се: *Собачий вой – на вечный покой* (Пасје завијање – на вечни мир, тј. на смрт) (Архангельская 2020: 112). У Зети се сматрало да ће пас престати са завијањем, ако се на земљи преврне ципела или папуча (Радуловић 1936: 61); а код Белоруса, ако се преврне неки суд, тако да му отвор буде доле а дно горе (Богданович 1895: 179).

Према понашању пса постоје и друга гатања. Код Срба у Албанији (Врака), ако се пас протеже, сматрало се „не слути на добро за нечију главу". Таквог пса су повицима терали, или му говорили „на вука се протега" (Марковић 1981: 203). У Македонији, ако се пас помокри на прагу куће, то је био знак да ће се нешто лоше десити (Цепенков 1980/IX: 71). У околини Ниша, ако се пас ваља по снегу, сматрало се да је то наговештај љуте зиме (Марковић 1899/I: 210–211). У Македонији (Мариово), ако се пас ваља, то се схватало као наговештај да ће неки брав стоке угинути; али ако уједе домаћина то је био знак да ће се нешто лошће десити у кући (Ристески 1999: 46). Ако пас једе траву и ваља се, треба очекивати кишу (Schneeweis 2005: 229). Низ предсказања везана за пса записана су почетком XX века у североисточној Србији (Хомоље). Тамо се каже, ако пас легне испред врата репом окренутим према вратима, то значи да је у кући све добро и поштено, а кад обрне реп према дворишту, значи да неко од укућана краде и односи из куће. Ако у кући има болесника, а пас је весео, то значи да ће болесник оздравити, ако неће ништа да једе – умреће. Ако се чобански пас навади да коље овце и јагањце, то је најава пропасти његовог газде. Ако се кучка спари с вуком, то се тумачило као предсказање помора стоке. Ако се пас проскита и ретко се враћа кући, веровало се да се домаћин скита по туђим женама; ако се кучка проскита, онда је домаћица постала неваљала (Милосављевић 1914: 300–301).

Код Срба, за време божићних празника, поређали би кости од божићне печенице на праг куће (обично три), и сваку кост наменили некој девојци. Коју кост пас најпре узме, сматрало се да ће се она прва удати (Костић 1986: 188). Слично гатање са храњењем пса познато је код Руса у Нижегородском Поволожју. Овде би девојке у поноћ бацале комадиће меса псу. Сматрало се да ће се она девојка прва удати, чији комадић меса пас први зграби (Корепова 2009: 158). У Моравској девојке су гатале у ноћи пред празник Филипа и Јакуба (Filipojakubska noc, 1.05.), тако што су штапом лупале по бунару и слушале одакле ће залајати пас, верујући да ће са те стране доћи њихов младожења (Валенцова 2016: 71).

Да се псу приписивало обележје „знајуће" животиње говори и веровање код Срба граничара, да не треба појести оно што је намењено псу: „Пас куне ако му се то не да". Овде је записано и веровање да човек може видети по ноћи, као по дану, и да га пси неће нападати, ако има обојке направљене од своје „аљине" на којој се куја оштенила (Беговић 1986: 274, 284). У копаоничким селима се веровало, да пси неће ноћу лајати на лопове, ако им ови баце мало земље са незнаног гроба. Исто тако, ако пси никако или слабо лају на неког човека, који ређе долази код њиховог газде, да они препознају да је он прави пријатељ газди, и осећају да му зло не мисли (Милошевић 1936: 52).

inslav

У области црне магије, ако се жели изазвати свађа у некој породици, треба од њих украсти нешто од одеће, обуће или накита и то ставити испод корита из кога пас једе (Косово, Сочаница) (Vukanović 1986/II: 464).

Пас у народним бајањима и народној медицини

У многим српским и бугарским басмама, најчешће намењеним бајању од урока, страве и других болести, приказује се како пас прогони отелотворене болести и уништава их:

Ја стадох на све траве
И погледах на све стране,
И угледах страву и стравчиће,
Па натутках гару и гарчиће,
Удавише страву и стравчиће. (Петровић 1933: 89)

У бајању од црног пришта код деце у Хомољу, који се овде назива *непоменик*, бајалица одсече мало длаке малом псу с главе, ако се баје мушком детету, онда мушком, а ако женском – онда женском псу, ту длаку притисне на место где се појавио пришт, и говори басму:

Бежи пасјаку,
ту ти место није,
пцешки зуби погани,
пцешка длака погана,
пцешки гости погани,
изједоше,
растргоше,
разнеше! (Кошутић 1984: 49)

Пас се по правилу јавља у завршницама многих басми, где се даје опис дивљег простора као места погодног за боравак нечисте силе, јер се ту не чује никакав глас, а посебно глас домаћих животиња, међу њима и пса:

Иди у Лелек гору,
где петао не кукуриче,
где пас не лаје,
где мачка не мауче. (Мијатовић 1909: 304–305)

У неким басмама отелотворена болест се позива да, пре него што оде на човека, прво изброји длаке на псу, што је и опасан и немогућ задатак (више о овоме: Раденковић 1996: 100–105).

Излучевине пса (пре свега измет) у старим лекарушама препоручује се за лечење неких болести. Тако се у једној хрватској лекаруши из Имотског измет белог пса препоручује за лечење болести грла – ангине: „Uzmi od *bila pseta* govno, istuci ga, i onda pra' kroz tarst (trstiku) puni (duni) u grlo, provaliće“ (Ujević 1973/5: 130). У лекаруши из Македоније, то исто средство се препоручује за лечење рана: „...От *бело куче* лајно суво... да исколцаш и дај на рана утро и вечер“ (Стефанија

inslav

1985: 54). У Бугарској се за лечење туберкулозе болесницима препоручивало да прогутају још топло срце извађено из штенца, које је окотила куја првоштенкиња, или да једу печено месо од штенаца (Манкова 1999: 204). У Херцеговини, ономе ко болује од падавице (*горопаштине*) препоручивало се да држи штенца који је још на сиси на прсима док спава (Грђић Бјелокосић б.г.: 246). У лесковачком крају се сматрало да ће израслине на рукама, које се овде називају *тртке*, нестати ако их олижу штенци (Ђорђевић 1985: 223).

У Црној Гори (Грбаљ) се веровало да ће дете видети по ноћи исто као при дану, ако се задоји млеком кучке (Вукова грађа 1934: 13).

Обичаји и веровања, као и магијска пракса, потврђују да пас припада социјалној сфери, али да задржава неке особине свог дивљег парњака – вука, што га чини погодним за функцију медијатора. Отуда је и разумљиво веровање, ако се споје вук и куја, на тај начин се руши граница *дивље*/*питомо* (*неуређено*/*уређено*), и онда то слути на велику несрећу, исто као и у случају кад вук прође кроз село или град (Ђорђевић 1958/1: 251).

Пас – лик у усменој књижевности

Пас, као лик, јавља се у разним жанровима усмене народне књижевности – баснама, причама о животињама, новелистичким и шаљивим приповеткама, анегдотама и вицевима. У баснама, од којих неке воде порекло још од Езопа, описом догађаја са псом на алегоријски начин се указује на неке људске слабости. Некад се басне завршавају сажетом поуком, као у случају када пас изгуби кост коју носи, мислећи да је већа она у његовом одразу на површини воде: „Ко тражи веће, изгуби из вреће“. У неким новелистичким приповеткама, кроз драматичан догађај, указује се да је пас вернији свом газди од његове лакомислене жене (Чајкановић 1927: 338–340).

Пас, може бити пратилац и помоћник јунаку у епским песмама. Сама реч „пас“ се углавном не јавља, већ је то *хрт*, *огар*, *загар*, *вижлов*, *кер*. Оно што је туђинско и непријатељско може да носи атрибут „пасји“: *пасја веро, Турци*; *па му паску посијече главу*; *О Мађаре, ти пасје копиле*. У муслиманској епици чешће се користи назив *штенац*, као увредљиво име за хришћане (Детелић 2008: 141). Један од најпознатијих примера из српске епске поезије јесте пас Караман у песми *Бановић Страхиња*, коју је од старца Милије записао Вук Караџић: *Покрај ђога хрче поскакује,* / *А златан му литар позвекује*. Осим Вуковог записа постоје и друге варијанте ове песме. Караман, у одсутном тренутку спашава живот Бановић Страхиње, кога у боју са Влах Алијом, сабљом рани његова неверна жена. Иначе назив *караман* на турском значи „веома црн човек“. Међутим, постоји и област у Турској – Караманија, одакле можда води порекло ова пасмина паса. Мање је познато, да је овде реч о интернационалном приповедном мотиву, који је, као епизода, укомпонован и у епску песму. У регистру приповедних мотива код Источних Словена, он је описан на следећи начин: разбојник отима туђу жену; муж га сустиже; у рвању с њим муж моли жену да му помогне, али она то одбије, говорећи да ће

inslav

бити жена оног ко победи; мужа спасава пас; он убија разбојника, а неверну жену погуби (СУС 968А*). Овај мотив среће се и у једној курдској приповедци, која је преведена на српски (Руденко 2000: 141–142). По истом моделу изграђено је предање о борби чобанина с мечком код Галипољских Срба, али је оно вероватно архаичније. Овде цар шаље чобанина, који три године није плаћао таксу за испашу да у планини, поред неке воде, убије мечку. Он се ухватио у коштац с мечком, али никако није могао да је савлада, јер су му мечићи гризли ноге. Тада се сетио своје кучке, везане са три ланца. Викнуо је једном и она је откинула један ланац, на други повик – други ланац, а на трећи – она се ослободила ланаца, дотрчала и подавила мечиће. Он је ножем убио мечку и однео њену главу цару, а цар му је, као награду дао да убира порез на три села (Филиповић 1946: 110–111). У епској песми „Воевода Станиша“, записаној на Косову, чобанин Станиша не може прећи са својим овцама и псима надошлу реку Бистрицу, па моли вилу-самовилу да јој плати да их све њих пренесе. Вила га уцени, да ће то учинити под условом да јој даде своје „очи црне“, у противном да ће га удавити у реку. Чобанин прихвати договор, а када им вила омогући прелазак реке, он позове „кучку Караманку“, која смами остале псе, и они сломе вили крила и ноге до колена и баце је у реку Бистрицу. Песма се завршава стиховима: „Док је жива кучка Караманка, она брани свога господара“ (Ястребов 1889: 291–294).

У македонској народној приповеци „Свети Илија са псима“ приповеда се како је неки цар био веома попустљив према лоповима, па је међу људима завладао велики страх. Бог је послао Светог Илију том цару, да би га овај подучио како да се ослободи лопова и разбојника у његовом царству. По договору, Свети Илија преузима улогу цара на три дана и обећа да ће за то време истребити све лопове. Онда је позовао старог пса „со четири очи“ и наредио му да окупи све псе у градовима, да их сакрије по ћошковима кућа и да им не даје храну. Људима нареди да сви који имају радње да их отворе. Лопови, видећи широм отворене радње, крену да краду. Из кућа истрче гладни пси и све лопове похватају и раскину их (Цепенков 1980/IV: 145–146).

Пас у лексици и фразеологији

На основу запажања о изгледу и понашању животиња с којима су људи у контакту, формирају се њихове асоцијативне карактеристике, које чине концепт одређене животиње. А управо према таквом концепту гради се и значење појединих фразеологизама. Када се каже за неког човека „он је медвед“, или само „медвед“, такав модел је формиран према доминантном асоцијативном обележју које се усталило у неком колективу, да је медвед крупно и незграпно биће. Ако се каже за човека „он је свиња“, онда се превасходно има у виду обележје ове животиње да је прљава, јер воли да се ваља у блату. Али када се за неког каже да је лисица, зец, магарац, коњ, ован, то се не заснива на спољним обележјима тих животиња, већ на њиховом понашању у одређеним околностима, условно речено „карактерним особинама“, које се њему приписују (лукав, плашљив, глуп,

inslav

издржљив, упоран / недоказан). Када је реч о псу, концепт ове животиње чине следећи елементи, по којима се и граде поједини фразеологизми, метафоријски модели и поређења са кључном речи „пас“, или где се она подразумева: 1. Спољни изглед: покривен крзном, исплажен језик, подигнут или спуштен реп, начуљене уши, разјапљена вилица, јаки зуби, слинав (*руњав као пас*; *исплазио језик од умора*; *савио реп па ћути*; *начуљио уши па прислушкује*; *скот, разјапио чељусти на дете*; *искезио зубе*; *чим видео храну, пустио љиге*); 2. Начин живота: тежак живот, оскудна храна, стална жеђ, везан ланцима, бијен, убијан, скиталачки живот (*живи као пас*; *води пасји живот*; *хране га као пса*; *гладан као пас*; *жедан као пас*; *везали га као пса*; *пребили га као пса*; *стрељаше га као пса*; *скита се као пас*); 3. Понашање: лаје, напада, уједа, једе прождрљиво, увек гладан, лежи леђо, маше репом, пари се у групи (*Не лај, будало!*; *Пас лаје, караван пролази*; *Кад пас лаје, славуј ћути*; *Лајавој секи целиви ретки*; *Пас који лаје не уједа*; *напао ме као пас*; *скочио на мене као пас*; *он све уједа, пас један*; *трпа у уста као пас; лоче као пас*; *ништа не ради, лењ је као пас*; *Док куја репом не мрдне, пас је не дира*; *кучкино копиле*, *пасји*/*кучкин син*); 4. Умне и друге способности и особине: развијен њух, сналажљивост, верност газди, покорност, подмитљивост, обично не воли воду (*Нањушио паре ко кер зеца*; *провукао се као пас кроз плот*; *веран као пас*; *Баци псу кост, да те не лаје!*; *Бежи као пас од ладне воде*). Већи део ових примера преузети су из збирке српских изрека Ђоке Стојичића (2006/I–II). Сви наведени изрази са кључном речју „пас“ указују на неко негативно вредновање човека. И израз „веран као пас“, уз позитиван став, може да значи и „слепо, некритичко спровођење туђих наредби“. Поредбени модел „као пас“ изражава значење појачавања неке карактеристике у смислу „сасвим, потпуно, веома много“ (*уморан као пас*, *љут као пас*, *гладан као пас*).

Израз *пасја врућина* првобитно је означавао летње врућине у време *пасјих дана*, који су почињали средином јула појавом на северном небу сазвежђа *Великог пса* (Canis Major). Код Римљана, у време Јулија Цезара у школама је био распуст, који се по највећој звезди овог сазвежђа – *Canicula* називао *каникуле* (тај назив се у неким језицима и данас употребљава).

Вук Караџић је записао да је слуга остајао код газде, кога је по договору служио годину дана, још једну недељу поврх тога, без додатног плаћања, која се назива *пасја недеља* (1986/I: 678). Он претпоставља да назив долази од тога што је слуга тада радио оно што хоће. Међутим, мотивација назива може доћи према паралели са псом, који служи газду само за храну. А добровољан останак у бесплатној служби може се тумачити као давање нечег поврх уговорене цене, да би оно што је добијено договором донело добробит. Такав принцип се често примењује у трговини.

У метафорској употреби „пас“ означава човека који својим поступцима изазива презир, ниткова, хуљу. Ово значење је појачано у изразу *псина*. У Рјечнику ЈАЗУ наводи се да *псина* код кајкаваца може значити и „подвалу, превару“; *псити* „варати, лагати“; *паскоговић* „нитков“, док се за злу жену „пасје нарави“ говорило

inslav

пасјачина, *пасјакиња* (RjJAZU IX: 667; XII: 578; XVIII: 104). Називом „кучка“ означава се и зла, неморална жена. Пси, који се у ускочком говору у Црној Гори називају: *бизин*, *кусов*, *кучак*, погрдно означавају и похотљивог мушкарца (Станић 1990/I: 36, 405, 407).

Од корена *рьѕ* – изведена је и реч *псост*, у значењу „поступак, који није достојан човеку“ (посведочена од XIII века), као и *псовати*, првобитно у значењу „чинити, поступати као пас, дакле за човека недостојно, срамотно“ (RjJAZU XII: 579–581). У јужноруским дијалектима *псить*, *псовать*, *псувать* значи „кварити, ружити, сплеткарити“ (Даль 1882/III: 105). У старосрпском језику и неким хрватским приморским говорима, од назива пса *вашка*, изведена је реч *вештина* „погрда, поруга, ругло, срамота“ (RjJAZU XX: 621). У руском, од назива *собака* „пас“, изведено је *собачиться* „псовати“, а човек који псује назива се *собака*. У Срему, за онога који изговара срамне речи каже се да *лаје*, или да је *лајав човек*, и када желе да га уђуткају, кажу му „Немој да лајеш!“ (Бабовић 1963: 87). Код Ускока у Црној Гори, реч *лавеж*, у фигуративном значењу, ознака је за псовку (Станић 1990/I: 408). У чешком *psouti* значи и „лајати“ и „псовати“.

У својој студији о псовкама, Борис Успенски наводи да се у поучним словима хришћанских проповедника (XVI–XVII век) против псовања (неки од тих трактата се приписују Јовану Златоусту), указује да православним хришћанима не приличи да псују (*матерны лаяти*), јер се тиме оскрвњује Мајка Божја, рођена мајка и трећа мајка – Мајка Земља. Ова последња мајка је важна јер се од ње људи хране и сва блага добијају, а после смрти, у њу се враћају. Када човек псује, земља и небо се затресу и сама Богородица задрхти. Онај, ко је тог дана опсовао, не треба да улази у цркву, јер су му уста нечиста и не може да љуби крст и Јеванђеље. У једном од преписа овог трактата се каже, да се псовање кажњава природним непогодама, које се могу приписати гневу Земље (Бог шаље помор, крвопролиће, поплаве, болести) (Успенский 1996/II: 83–84). Тиме што се називом *пасја вера* и *пасји род* означавају иноверци, нехришћани (за које се веровало да немају душу, као и пас), указује се да је пас супротстављен *светом*, као нечисто чистом. Пошто је псовање исто што и лавеж (језик) паса, то води закључку, да је субјект псовања пас, а објекат Мајка Земља, и да у основи псовања лежи древна представа о скрнављењу Мајке Земље од стране пса.

Један од начина да се заплаши и отера демон у српским и руским демонолошким предањима, јесте псовање. Тако, према руском предању записаном на Терској обали Белог мора, испред старог рибара се појавио ђаво у виду човека, обученог у зелени капут без рукава, и предложио да му очита молитву. Овај је приметио да има једну полу капута подвијену, и да то није човек и рекао му: „А пошел на хуй!“ (Иди на к...ц!). Овај се закикотао: „Ха-ха-ха! Русский человек на хуй послал!“ (Ха-ха-ха! Руски човек на к…ц ме послао!) и нестао (Власова 2004: 359).

Пас је видно заступљен у именовању појединих биљака, животиња, минерала, болести. Најамни војници, који ратују за новчану награду, називају се *пси рата*. Опасна и прождрљива риба ајкула, назива се и *морски пас*. Грозница која

inslav

дуго траје у Србији је позната по називу *пасјача*. У Поцерини су је лечили тако што полију пса водом, говорећи: пасјача! А када се пас стане од те воде отресати, онда је ухвате у чанак и пију (Милићевић 1894: 279). Код Чеха *psotník* је назив за фрас. У Ботаничком речнику Д. Симоновића (1959), могу се набројати више од 80 двочланих назива биљака у српском и хрватском језику, са првим делом „пас", или ову именицу имају у својој основи (*пасја глава, пасја дрењина, пасја душица, пасје зеље, пасја јабука, пасја јагода, пасји језик, пасја купина, пасја леска, пасја ружа, пасји стриц, пасја тиква, пасји трн*, итд.). По правилу, ове биљке се по неком обележју негативно вреднују. Према руском предању, ако се биљка пасји језик (*песий язык*) стави негде заједно са срцем жабе, онда ће привући све псе из околине. Али ако се стави испод прста ноге, она ће штитити од напада паса. Уколико се, пак, окачи псу око врата, пас ће се вртети у круг до смрти (Забылин 1880: 434).

* * *

Према остацима костију може се констатовати да је пас био пратилац људских заједница на раном стадијуму њиховог постојања. И код словенских народа он је рано одомаћен. О старини његовог присуства у словенској култури говори и општесловенски назив *пас* (**рьсъ*), који потиче из прасловенског језика, а његова етимологија није довољно јасна. Такође, он је нашао место и у легендама о постанку света и првих људи на земљи. Однос према псима у различитим културама био је прагматичан – тамо где су имали важну улогу заштите стоке од опасних звери, или крадљиваца, они су добро храњени и високо вредновани.

Пошто пас личи на своје претке – вука и шакала, при том једе стрвину, људску измет, пари се у групи, може да преноси неке болести на људе, активан је ноћу, подмитљив је, у традиционалној култури је најчешће „разврстан" у „нечисте" животиње и придавана су му демонска обележја. Учвршћивању такве представе помогле су и две велике религије – хришћанство и ислам, у којима се пас негативно вреднује. Опет, у низу фолклорних примера показује се да је пас веран човеку, заштитник је људи и њиховог социјалног простора, како од видљивих непријатеља, тако и од демонске силе и отелотворених болести.

Управо двојност обележаја, која се могу представити и као „питомо" и „дивље" (овострано и оностранo), учинила је да пас у неким ритуалима, као и у гатању, има улогу медијатора. Зато он може преносити неке болести, али и најављивати будуће догађаје. Медијаторска функција пса види се и у обичају који је посведочен у жупи Сиринић на Косову и Метохији, да се први зуб, који испадне малом детете, стави у залогај хлеба и баци псу, уз захтев: „На ти коскан, а дај железан" (Младеновић 2019: 888).

О веза пса с оностраним светом говори и једно руско предање где се он повезује са закопаним благом: два брата – један богат а други сиромашан, знали су на ком месту је закопано благо. Сиромашан брат није хтео да иде да откопава благо, већ је рекао: „Благо ће кад-тад само мени доћи". Богати брат је отишао

inslav

и копао сам, али благо није нашао. Да би се наругао свом сиромашном брату бацио му је кроз прозор његовог дома црknутог пса. А пас се претворио у гомилу блага (Добровольский 1891/I: 163).

О ширини присуства пса у људској култури сведочи и богата лексика и фразеологија, у којима се пас најчешће јавља у преносном значењу. Један од облика примитивне комуникације међу људима јесу и псовке, које се схватају као лавеж, односно „језик“ паса, и носе увредљиво значење.

Литература

Авакова, Бектемирова 2009 – *Авакова Р.А., Бектемирова С.Б.* Отражение образа собаки в тюрских и славянских языках // Вестник РГГУ. М., 2009. № 8/9. Серия Востоковедение. Африканистика. С. 41–47.

Антонијевић 1971 – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Т. LXXXIII.

Архангельская 2020 – *Архангельская А.М.* Собака как „нечистое“ животное в традиционной народной культуре и языке // Slavica Slovaca 55/1. Bratislava, 2020. С. 110–122.

Бабовић 1963 – *Бабовић Г.* Оролик: историја, живот и обичаји једног сремског села // Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Т. LXXVI.

Бајић 1979 – *Бајић С.* Погребни обичаји и надгробни споменици сеоског становништва у Семберији // Зборник радова Етнографског института САНУ 9. Београд, 1979. С. 321–359.

Беговић 1986 – *Беговић Н.* Живот Срба граничара. Београд, 1986.

Белова, Кабакова 2015 – *Белова О.В., Кабакова Г.И.* У истоков мира: русские этиологические сказки и легенды. М., 2015.

БЕР – Български етимологичен речник. Т. III. София, 1986.

Бован 1980 – *Бован В.* Народне приповетке II. Народна књижевност Срба на Косову. 6. Приштина, 1980.

Богдановић 1911 – *Богдановић Р.* Народне гаталице. Из округа ужичког // Кића. Ниш, 1911. Т. VII/23.

Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Гродна, 1895.

Бонева 1994 – *Бонева Т.* Народен светоглед. Родопи // Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 7–50.

Брем 1967 – *Брем А. Е.* Како живе животиње. Ријека, 1967.

БФП – *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.

Виноградов 2009 – *Виноградов Г.С.* Шулюканы // Этнография детства и русская народная культура в Сибири. М., 2009. С. 129–136.

Власова 2004 – *Власова М.Н.* Прозаический фольклор Терского берега Белого моря (по записям 1982–1988 гг.) // Русский фольклор. СПб., 2004. Т. XXXII. С. 349–383.

Влаховић 1930 – *Влаховић В.М.* Вода у вјеровању и обичајима народним // Записи. Цетиње, 1939. Т. VI/6. С. 348–356.

Вражиновски 2006 – *Вражиновски Т.* Македонска народна библија: библиски мотиви во народната традиција. Скопје, 2006.

Врчевић 1868 – *Врчевић В.* Српске народне приповијетке највише кратке и шаљиве. Београд, 1868.

inslav

Врчевић 1888 – *Врчевић В.* Српске народне басне. Скупио по Боки, Црнојгори, Далмацији а највише по Херцеговини Вук витез Врчевић. Дубровник, 1888.

Вукановић 1973 – *Вукановић Т.П.* Студије из балканског фолклора V. 1. Култ пса у Муслимана, Срба и Арбанаса на Косову // Врањски гласник IX. Посебан отисак. Врање, 1973. С. 139–147.

Вукановић 2001 – *Вукановић Т.П.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. Београд, 2001.

Вукова грађа 1934 – Вукова грађа // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Т. L. С. 9–93.

Вулетић-Вукасовић 1934 – *Вулетић-Вукасовић В.* Призријевање // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Т. L. С. 155–195.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II.

Гацак (ред.) 1998 – Фольклорные сокровища московской земли. Сказки и несказочная проза / отв. ред. В.М. Гацак. М., 1998.

Гнатюк 1904 – *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонольогії // Етнографічний збірник. Ліьвов, 1904. Т. XV. С. 1–272.

Голубкова 2004 – *Голубкова О.В.* О кошке и собаке в мифоритуальной традиции славянских и фино-угорских народов // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2004. Т. 3. С. 57–62.

Грђић Бјелокосић б.г. – *Грђић Бјелокосић Л.* Из народа и о народу. Београд, б.г.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Собака // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 93–95.

Гура 2019 – *Гура А.В.* Символика кошки в славянской народной традиции // Славянский альманах. М., 2019. Т. 1–2. С. 335–370.

Даль 1881 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1881. Т. III.

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

Дебељковић 1934 – *Дебељковић Д.* Веровања српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Т. L. С. 210–215.

Детелић 2008 – *Детелић М.* Витешке животиње у усменој десетерачкој епици // Глас САНУ CDIX. Одељење језика и књижевности. Београд, 2008. Т. 24. С. 131–190.

Димитријевић 1903 – *Димитријевић К.* Из лесковачке околине. Белешке // Караџић. Алексинац, 1903. Т. IV. С. 109–119.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник // Записки Русского географического общества по Отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XX, ч. I.

Дучић 1931 – *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Т. XLVIII.

Ђорђевић 1985 – *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у лесковачком крају. Лесковац, 1985.

Ђорђевић 1988 – *Ђорђевић Д.М.* Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области. Приредила Нада Милошевић-Ђорђевић // Српски етнографски зборник. Београд, 1988. Т. XCIV.

Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Т. LXXI/1.

Ђорђевић 1965 – *Ђорђевић Т.Р.* Неколике болести и народни појмови о њима. САНУ. Грађа. Књ. XVI. Одељење медицинских наука. Књ. 2. Београд, 1965.

Ђорђевић 1985 – *Ђорђевић Т.Р.* Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1985.

Ђорђевић 2021 – *Ђорђевић Т.Р.* Цигани у Србији. Етнолошка истраживања / с немачког превела Гордана Тимотијевић. Алексинац; Ниш, 2021.

inslav

Ђурић 1989 – *Ђурић В.* Антологија народних приповедака. Друго издање. Београд, 1989.

Евсеев 2004 – *Евсеев В.Н.* Мифологические рассказы юга Тюменской области. Былички и бывальщины. М., 2004.

Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Забылин 1880 – *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1888. (Репринт: М., 1989).

Зиновьев 2019 – *Зиновьев В.П.* Русский фольклор Восточной Сибири. Иркутск, 2019. Кн. 1.

Златковић 2010 – *Златковић Д.* Однос човека и животиње у веровању, приповедању и искуству старопланинаца // Етно-антрополошки зборник. Сврљиг, 2010. Т. XIV. С. 27–36.

Зорић 1899 – *Зорић Ј.Ђ.* Народно вјеровање // Караџић. Алексинац, 1899. Т. I. С. 209–210.

Иванов 1979 – *Иванов В.В.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Ленинград, 1979. С. 150–154.

Караџић 1986 – *Караџић В.С.* Српски рјечник (1852) / приредио Јован Кашић // Сабрана дела Вука Караџића XI/1–2. Београд, 1986.

Караџић 1987 – *Караџић В.С.* Српске народне пословице / приредио Мирослав Пантић // Сабрана дела Вука Караџића IX. Београд, 1987.

Караџић 1988 – *Караџић В.С.* Српске народне приповјетке // Сабрана дела Вука Караџића III / приредио Мирослав Пантић. Београд, 1988.

Корепова и др. 2007 – *Корепова К.Е.*, *Храмова Н.Б.*, *Шеваренкова Ю.М.* Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. СПб., 2007.

Корепова 2009 – *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.

Коршунков, Коршункова 2021 – *Коршунков В.А., Коршункова А.В.* «Позавидовала кошка»: отношение к домашним животным в России в XVIII – начале XX века (культурно-исторические и зооантропологическе аспекты) // Вестник гуманитарного образования. Вятка, 2021. № 2 (22). С. 139–150.

Костић 1930 – *Костић П.* Пословице, загонетке и бројанице у Призрену // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1930. Т. V. С. 126–137.

Костић 1986 – *Костић П.* Пас полаженик // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1986. Т. 50. С. 187–200.

Кошутић 1984 – *Кошутић В.Р.* Хомољске бајалице // Расковник. Београд, 1984. Т. XI/41. С. 48–52.

Крстић 2003 – *Крстић Д.* Обичаји и веровања везани за смрт у селу Ошљане // Развитак. Зајечар, 2003. Т. XLIII/213–214. С. 147–168.

Кулишић 1941 – *Кулишић Ш.* Народна вјеровања и мањи обичаји из Босанске Крајине // Етнологија. Скопље, 1941. Т. II/1. С. 51–55.

Мајзнер 1934 – *Мајзнер М.Ј.* Српске народне приповетке: текст и коментар // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Т. L. С. 95–154.

Манкова 1999 – *Манкова Й.* Куче // Енциклопедия българска народна медицина / ред. Минчо Георгиев. София, 1999. С. 203–204.

Маринов 1994 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. Второ фототипно издание. София, 1994.

Марковић 1899 – *Марковић М.С.* Српске народне празноверице // Караџић. Алексинац, 1899. Т. I. С. 210–212.

Марковић 1999 – *Марковић М.* Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша // Расковник. Београд, 1999. Т. XXV/95–98. С. 78–80.

Марковић 1981 – *Марковић Б.В.* Фолклористички записи из Враке // Прилози проучавању језика. Нови Сад, 1981. Књ. 13.

inslav

Марковић 2004 – *Марковић С.* Приповетке и предања из Левча. Нови записи. Београд; Крагујевац, 2004.

Маругина 2009 – *Маругина Н.И.* Концепт „собака“ как элемент русской языковой картины мира // Язык и культура. Томск, 2009. № 2. 11–30.

Мијатовић 1909 – *Мијатовић С.М.* Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Т. XIII.

Милићевић 1894 – *Милићевић М.Ђ.* Живот Срба сељака // Српски етнографски зборник. Београд, 1894. Т. I.

Милосављевић 1914 – *Милосављевић С.М.* Српски народни обичаји из среза хомољског // Српски етнографски зборник. Београд, 1914. Т. XIX.

Милошевић 1936 – *Милошевић М.Ј.* Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1936. Т. XI. С. 46–53.

Михајлов 1985 – *Михајлов М., Михајлов Љ.* Народно лечење на подручју Паштрика, Коритника и Шар планине (околина Призрена) // Народна здравствена култура у Србији. Београд, 1985. Т. 6.

Мићовић 1952 – *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // Српски етнографски зборник. Београд, 1952. Т. LXV.

Мицева 1994 – *Мицева Е.* Невидими нощни гости. София, 1994.

Младеновић 2019 – *Младеновић Р.* Говор северношарпланинске жупе Сиринић // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 2019. Т. LXVI/1.

Обрадовић 1989 – *Обрадовић Д.* Басне. Горњи Милановац, 1989.

Павловић 1928 – *Павловић Ј.* Качер и Качерци: етнолошка испитивања. Београд, 1928.

Петрова 1988 – *Петрова Л.* Народни практики на лечение някои заболявания в североизточа България // Известия на Народни музей. Варна, 1988. Т. 24/39.

Петровић 1933 – *Петровић А.* Народно бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1933. Т. VIII.

Петровић 1999 – *Петровић М.* Казивања о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине // Расковник. Београд, 1999. Т. XXV/95–98. С. 78–80.

Попов 1999 – *Попов Р.* Народен светоглед // Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 268–292.

Попов, Мицева 2002 – *Попов Р., Мицева Е.* Народен светоглед // Сакар: етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002. С. 231–254.

Раденковић 1996 – *Раденковић Љ.* Симболика света у народној магији Јужних Словена. Ниш; Београд, 1996.

Радивојевић 1900 – *Радивојевић Сп.* Пословице и узречице из разних крајева Ст. Србије и Маћедоније // Караџић. Алексинац, 1900. Т. II/11–12. С. 217–220.

Радојевић 1900 – *Радојевић В.Ј.* Српске народне пословице (из крагујевачке околине) // Караџић. Алексинац, 1900. Т. II/1. С. 9–13.

Радуловић 1936 – *Радуловић И.* Народна веровања у Зети // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1936. Т. XI. С. 54–63.

Радуновић 1988 – *Радуновић М.* Остала је реч: српске народне умотворине из Метохије. Београд, 1988.

Ристески 1999 – *Ристески Љ.С.* Посмртниот обреден комплекс во традиционата култура на Мариово. Прилеп, 1999.

РСАНУ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1981. Т. XI.

Руденко 2000 – *Руденко М.Б.* Мудри савети. Курдске народне приповетке / с руског превела Светлана Књазев. Београд, 2000.

Сатаев 2016 – *Сатаев Р.М.* Животные в культуре древней Маргианы. М., 2016.

inslav

Симоновић 1959 – *Симоновић Д.* Ботанички речник научних и народних имена биљака са именима на руском, енглеском, немачком и француском језику. Београд, 1959. (САНУ. Посебна издања. Књ. CCCXVIII. Институт за српскохрватски језик. Књ. 3).

Срезневский 1890 – *Срезневский И.И.* Сербо-лужицкие народные поверья // Живая старина. СПб., 1890. Вып. II. С. 57–62.

Станић 1990 – *Станић М.* Ускочки речник. Београд, 1990. Т. I.

Стефанија 1985 – *Стефанија Д.* Македонски лечебник од XIX век. Скопје, 1985.

Стојичић 2006 – *Стојичић Ђ.* Српске народне изреке. Београд, 2006. Т. 1–2.

СУС 1979 – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Бараг Л.Г., Березовский И.П., Кабашников К.П., Новиков Н.В. Л., 1979.

Тановић 1927 – *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Т. XL.

Тановић 1928 – *Тановић С.* Пресипање белим просом // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1928. Т. III. С. 102.

Тешић 1988 – *Тешић М.* Народни живот и обичаји пожешког краја. Пожега, 1988.

Томов 1945 – *Томов А.* Животните въ българското народно творчество. София, 1945.

Тројановић 1983 – *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји. Старинска српска јела и пића. Београд, 1983.

Трубачев 1960 – *Трубачев О.Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960.

Ћоровић 1990 – *Ћоровић В.* Свети Сава у народном предању. Београд, 1990.

Успенский 1996 – *Успенский Б.А.* Избранные труды. Язык и культура. 2-е изд., М., 1996. Т. II.

Фасмер 1971 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / перевод с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева. М., 1971. Т. III.

Филиповић 1939 – *Филиповић М.С.* Обичаји и веровања у Скопској котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Т. LIV.

Филиповић 1946 – *Филиповић М.С.* Галипољски Срби. Београд, 1946.

Филиповић 1949 – *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Т. LXI.

Филиповић 1967 – *Филиповић М.С.* Различита етнолошка грађа // Српски етнографски зборник. Београд, 1967. Т. LXXX.

Филиповић 1972 – *Филиповић М.С.* Таковци // Српски етнографски зборник. Београд, 1972. Т. LXXXIV.

Цвијетић 2014 – *Цвијетић Р.* Речник ужичког говора. Београд, 2014.

Цепенков 1980 – *Цепенков М.К.* Македонски народни умотворби во десет книги. Скопје, 1980.

Чајкановић 1927 – *Чајкановић В.* Српске народне приповетке. Књ. 1 // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Т. XLI.

Чајкановић 1929 – *Чајкановић В.* Српске народне приповетке. Београд, 1929.

Чајкановић 1994 – *Чајкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије / приредио Војислав Ђурић. Београд, 1994. Т. I–V.

Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Ястребовъ 1889 – *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов. Второе издание. СПб., 1889.

AaTh 1961 – *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folktale. Helsinki, 1961. (F.F. Communications. № 164).

Bošković-Stulli 1959 – *Bošković-Stulli M.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.

Bystrický 2015 – *Bystrický P.* Pes v mytológii, náboženstve a folklóre staroveku a stredoveku. Bratislava, 2015.

inslav

Đorđević 1933 – *Đorđević T.R.* „Tovijine nići“ u našem narodu // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb: JAZU, 1933. T. XXIX/1.

Fazlagić 1895 – *Fazlagić H.* Bajanje. Prilog narodnog ljekarstva Bosne i Hercegovine // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1895. T. VII/1. S. 155–157.

Horvat 1898 – *Horvat R.* Gatanje o prirodnim pojavama, o životinjama, o bilinama, o vremenu, u raznim prigodama života. Koprivnica // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1898. T. I. S. 251–256.

Kelemina 1998 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Bilje, 1998.

Lovretić 1902 – *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1902. T. VII.

Nazor 1972 – *Nazor A.* Magija u narodnom životu Poljica // Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije. Poreč 1970. Zagreb, 1972.

Premrl 2019 – *Premrl B.* Bedenice: kraški šopek Milka Matičetovega iz Koprive. Ljubljana, 2019.

Raclavská 2015 – *Raclavská J.* Pes v jazyce a myšlení. Sonda do slovanské frazeologie a idiomatiky. Ostrava, 2015.

RjJAZU – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU. Zagreb, 1880–1976. T. I–XXIII.

Schneeweis 2005 – *Schneeweis E.* Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata / s njemačkog prevela Dubravka Hrastovec. Zagreb, 2005.

Ujević 1973 – *Ujević A.* Ljekaruša fra Šimuna Gudelja Imoćanina // Kačić. Zbornik. Šibenik, 1973. T. 5. S. 121–139.

Vukanović 1986 – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Knj. II.

Zablatnik 1982 – *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. Celovec, 1982.

Zovko 1898 – *Zovko I.* Okolokućad. Domaće ili pitome životinje, njihova hrvatska narodna imena // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1898. T. I. S. 308–314.

Zovko 1901 – *Zovko I.* Vjerovanja iz Herceg-Bosne // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1901. T. VI/1.

inslav

От редакции

Н.И. Толстой и собака. Полесье, начало 1960-х гг.

Л. Раденкович и собаки. Косово, 2009. Фото М.Н. Толстой.

inslav

И. А. Седакова
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Представления о сглазе в болгарских народных балладах: Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 3*

От хубост Гуйко умира!
[Умер Гуйко от красоты]
Болгарская народная песня

Народные баллады – это корпус текстов, получающий в болгарской фольклористике разное терминологическое обозначение и, соответственно, публикующийся в разных разделах: «Народные баллады», «Религиозные баллады», «Семейные песни», «Мифические песни» и др. П. Динеков пишет о балладах как о «самых интересных явлениях в болгарском фольклоре и, более того, в национальной культуре» и исследует терминологические и жанровые определения этих текстов (Динеков 1993: 24). В двухтомном издании «Болгарские народные баллады» термин «баллада» употребляется параллельно термину «песня», и, соответственно, там представлены следующие большие разделы: «Мифические песни и баллады», «Религиозно-легендарные песни и баллады», «Бытовые баллады» и «Исторические и гайдуцкие баллады». Представляется, что для народных баллад (песен) характерно богатство архаических мотивов, включение мифологических и этнографических деталей, упоминание демонологических персонажей и святых в их народно-православных ипостасях. Эти тексты изобилуют этнографическими сведениями из разных ритуальных комплексов – семейной обрядности (родины, свадьба, погребение и поминовение), календарных праздников (запреты на работу и наказание за их нарушение), окказиональных обрядов и др. Нередко в такие песенные тексты включаются словесные формулы – приветствия, слова благодарности и прощания, благопожелания, краткие молитвы и приговоры, проклятья. Подобные «цитаты» исполняют разные функции: например, приветствия и благопожелания – это просто этикетные формулы, не влияющие на развитие сюжета, передающие традиционный речевой этикет, то есть они выполняют коммуникативные, контактоустанавливающие, фатические (по Р. Якобсону) функции. Баллады часто имеют форму диалога, поэтому использование этикетных формул вполне естественно. Другая часть формул, краткие фольклорные жанры – проклятья, приговоры, краткие заговоры, нередко служат основой для сюжета.

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.11
* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica», https://rscf.ru/project/22-18-00365/

inslav

Данные клише строятся по модели традиционных формул, бытующих в речи болгар, однако подвергаются модификации с учетом языка и поэтики фольклора (на примере проклятий и поверий о нарушении праздничных запретов на работу, см.: Седакова 2008; 2011). В балладах, таким образом, при помощи разных средств создается поэтическая версия «практических», чаще всего лаконичных, лишенных развернутых описаний, этнографических текстов.

В этой статье[1] мы рассмотрим песни с сюжетом «Парень подвергается сглазу в чужой деревне»[2], в которых отражается значительный фрагмент болгарской традиционной культуры, связанный с верой в магическую силу слова и взгляда. В песнях представлены и словесные формулы, и интерпретация поверий о «дурном» глазе и его вредоносном воздействии. Указанный сюжет имеет общеболгарское распространение, он отражен в многочисленных песенных вариантах[3]. На примере этих текстов (в нашем исследовании мы использовали 52 варианта) проанализируем, какая лексика и терминология народной культуры в них используется и как передаются и трансформируются поверья о сглазе в фольклорных произведениях.

У болгар, как и в целом у славян и других народов, поверья о сглазе очень устойчивы, заговоры от сглаза, уро́ков составляют значительную часть всего корпуса заговорных текстов[4]. К сглазу (болг. *урочасване*, *уроки*, *уруки*, *уроци*, *уруци*, *ураки*, *урочасало*, *урчасало*, *зароци*, *лоши очи*, *очи*, *поглядища*, *омайване*, *зарек*, Тодорова-Пиргова 2003: 109; Барболова и др. 2018: 440; Георгиев 1999: 414)[5] следует добавить и *почуди* (*почудища*, *прочудища*), вредоносное действие, по последствиям аналогичное или даже идентичное сглазу (Гоев 1993: 23). И. Тодорова-Пиргова отмечает, что ворожеи различают заговоры от *почудища* и заговоры от *наочи*

---

1 Эта статья продолжает серию наших работ по изучению фольклорных текстов в этнографическом контексте (Седакова 2008; 2011).

2 В болгарской научной традиции при публикации песен их принято обозначать по первой строке (НПБУМ) или давать им условное название (БНПП 1982; БНБ).

3 Т. Моллов в своей интернет-публикации болгарских народных баллад выделяет мотив «Парень подвергается сглазу в чужой деревне» и дает исчерпывающую подборку соответствующих народных песен, включив туда и опубликованные тексты, и материалы Архива кафедры болгарской литературы Великотырновского университета им. св. Кирилла и Мефодия, Велико-Тырново, Болгария (БФМ). А. Гоев в своей монографии о сглазе дает описание этого сюжета и указывает на некоторые публикации этих текстов (Гоев 1993: 85–86). При цитировании текстов, если специально не обозначено, мы пользуемся интернет-публикацией Т. Моллова.

4 В представительном издании текстов И. Тодоровой-Пирговой заговоры от сглаза и «почудиц» помещаются в самом начале, их 129, в сравнении, скажем, с также весьма распространенными и многочисленными заговорами от испуга – их 99 (Тодорова-Пиргова 2003: 109–252).

5 В корпусе болгарских народных песен есть тексты о том, что сглазу подвергаются невеста (БНПП: 131; БНБ 1: 346) или юноша и девушка, бывшие возлюбленные (БНБ 2: 65), но такие тексты, в отличие от анализируемых в этой статье, единичны.

inslav

(сглаза). В своей публикации болгарских заговоров исследовательница, однако, включает их в общий раздел «от сглаза», отмечая, что *почудища* – менее слабая форма сглаза (Тодорова-Пиргова 2003: 16). *Уроки* и *почуди* взаимозаменимы и в словарных и энциклопедических дефинициях приводятся как синонимы (*почуда* толкуется как «заболяване от урочасване» или просто *уроки*, РБЕ, с. v.; Барболова и др. 2018: 308); нередко они соединяются, например, в заговорной формуле: *Да са пукнат тез у́роки*, *тез почуди* (БД: 181). В балладе о порче молодых юноши и девушки эти вредоносные действия также соединяются: «Койна уроци улови, / Койо – върли почуди» [Койна подверглась сглазу, Койо – жестоким «почудам»] (БНБ 1: 65). Внутренняя форма термина *почуда* наводит на мысль о том, что в основе этого вредоносного действия лежит удивление (болг. *учудвам се* ‘удивляться’), как бы при виде чуда, см.: «Когато някой се почуди на нещо хубаво у някой друг човек, го урочасва, той “фаща наочи”» [Когда кто-то удивится чему-либо красивому у другого человека, он его «портит», и тот заболевает из-за уро́ков] (Тодорова-Пиргова 2003: 41). Этнографические и фольклорные материалы, однако, свидетельствуют о том, что и сглаз, и *почуди* могут быть вызваны одновременно или по отдельности словом, взглядом и речевым действием (перформативом), то есть «дурным» глазом, завистью, удивлением и похвалой[6] (Георгиев 1999: 414; Галанова 2008: 119; Гоев 1993: 23; Барболова и др. 2018: 440).

Литература о «дурном глазе» обширна, писал об этом и Н.И. Толстой (Толстой 1995а; Толстой 1995б: 185–203). Нам в данном случае важен именно болгарский «извод» поверий о сглазе: кто более других подвержен сглазу, в каких условиях и от чего происходит сглаз, каковы последствия, как их предотвратить и как от них избавиться.

В центре рассматриваемых песен – холостой парень (именуемый *Ненко*, *Радко*, *Констадин*, *Гойко* и др.), который отправляется в другое село (обычно по приглашению тети[7]), где отмечается сельский (храмовый) праздник. Там юношу все сразу замечают, разглядывают и обсуждают его, завидуют ему и его родителям и/или хвалят их. В результате он заболевает и умирает от порчи. Рассмотрим подробнее все элементы, имеющие отношение к сглазу, которые представлены в этих песенных вариантах.

Считается, что жертвами сглаза чаще всего оказываются младенцы (особенно некрещеные, до 40-го дня или до трех лет, Тодорова-Пиргова 2003: 189), беременные женщины и роженицы (Георгиева 1993: 170), однако некоторые исследователи включают в этот ряд и неженатых парней и девушек, молодоженов,

---

[6] В современной российской фольклористике заговоры от сглаза, уро́ков и др. могут объединяться в одну группу и обозначаться как заговоры от порчи или заговоры от сглаза (ПЗ: 134–169; РЗЗ: 74–85, 312–341). В статье параллельно с терминами *сглаз*, *сглазить*, *уро́к* мы используем и такие слова, как *порча*, *(ис)портить*.

[7] Один из вариантов называется «Гойко на гости у тета си» [Гойко в гостях у своей тети], в нем отсутствует концовка с описанием смерти героя (Петколичев 1963: 126).

inslav

у которых «слабый ангел» (нет «сильного» защитника) (Георгиев 1999: 414). А. Гоев отмечает, что чем старше человек, тем меньше он подвержен сглазу, уро́ки действуют только на тех, кто растет и полон жизненных сил (Гоев 1993: 24). При этом красота и привлекательность, как показывает исследователь, всегда фигурируют в качестве основной причины сглаза (Гоев 1993: 26).

Описание юноши в песне – типичный фольклорный портрет героя-молодца. Он хорош собой; в изображении используется соответствующая лексика «красоты»: *хубав*, *хубост*, *огледен*, *гиздав*, *хубавец*, *гиздавец*, в том числе прилагательные в превосходной степени *най-хубав и най-приличен*[8], а также традиционные для болгарского фольклора характеристики: *юнак* ‘мо́лодец’, *гидия* ‘смельчак’[9]. О привлекательности юноши сообщается уже в первых строках песни: «Прочу се Ненко най-хубав, най-хубав и най-приличен» [Прославился Ненко самый красивый и самый пригожий], «Прочу се Недко хубавец» [Прославился Недко-красавец]; «Имало нявга, имало, / един ерген на майка, / най-хубав и най-пременен» [Жил-был когда-то у матери парень, самый красивый и самый нарядный].

Красота героя обозначается в обращениях к нему: «Гойко ле, Гойко юначе!» [Гойко ты, Гойко мо́лодец]; «Убави Нено, гиздави!» [Красивый, Нено, пригожий], в том числе в словах матери: «Ти си ми, сине, огледен, / уроки че ми прихванеш!..» [Ты у меня, сын, красивый, тебя могут сглазить]; «твоята хубост ще видят, / и ще ти, Недко, завидят, / та ще те уроки уловят» [твою красоту увидят, тебе, Недко, позавидуют и тебя сглазят]. В некоторых песнях содержится развернутое описание юноши, изобилующее постоянными эпитетами и передающее стереотип мужской красоты: «Храни го майка, гледа го, / раснал е, още пораснал, / хубавец, още гиздавец – / лице му бяло румено, / очи му черни череши, / вежди му тънки гайтани, коса му кара перчемли. / Където Недко излезе, / всичките в него загляват. / Бабите в Недко кат гледат, / мъжки си деца изтърват, / булките по белилките / бели си платна забравят, / бухалките си изтърват, / момите Недко кат гледат / и се във него захласват» [Кормила его мама, растила его, вырос он, подрос, красавец, еще и мо́лодец, лицо его бело-румяное, глаза его черно-черешневые, брови его – тонкие галуны, чуб у него черный. Куда ни придет Недко, все на него засматриваются. Бабушки на Недко смотрят, и своих мальчиков из рук выпускают, женщины, отбеливая холсты, белые холсты забывают, девушки на Недко смотрят, все им восхищаются]. В песнях в разных контекстах, включая и портретное описание юноши, упоминаются солнце и луна: «Откъде туй момче младо, / хем младо хем хубаво, / кат слънце не го видяло, / и вятър си го не духал?» [Откуда этот молодой

---

[8] Скорее всего, здесь имеется в виду *преличен*. В любом случае это прилагательное образовано от *личен*[2] в значении «красивый, видный, выдающийся» (РБЕ, s.v.). Словарь помечает это прилагательное как разговорное, однако оно служит частым эпитетом в фольклоре (Дабева 1939: 128–129).

[9] *Гидия* в фольклорных песнях часто служит приложением к имени собственному (Дабева 1939: 58).

inslav

парень, молодой и красивый, словно его солнце не видело и ветер не дул на него]; «каква е тази гидия, / дето ми седи на конче, / та си ми прикри слънцето, / та ми затемни месеца, / та ми помрачи звездите?» [кто этот парень-смельчак, что на коне сидит, и закрыл собой солнце, и затмил собой месяц, и затемнил звезды?].

Особенно важно для развития сюжета то, как жители чужого села оценивают красоту юноши: их взгляды, похвалы и зависть становятся причиной его трагической смерти. «Всички се хора чудеха: / “Бе какво туй чудо, тоз ерген, / каква го й майка раждала, / какъв го й баща отгледал, / каква е таз хубост у него”» [Все люди дивились: «Эй, что это за чудо, этот парень, какая мать его родила, какой отец воспитал, что это за красота у него»]. Всё село собирается, чтобы смотреть на удивительную красоту парня: «всичките се почудиха, / какъв е хубав този син» [все люди диву давались: что за красивый этот сын]. Здесь (и далее) показательно слово *чудо* применительно к юноше, оно соотносится с *почуда* (этим словом обозначаются удивление и болезнь, вызванная дурным глазом, РБЕ, s.v.) и *почудица* (‘болезнь от удивления’), то есть с собственно вредоносным воздействием вследствие удивления.

Не только внешний вид юноши, но и его наряд приковывает взгляды: по материалам А. Гоева, новая одежда вызывает зависть и – как результат – порчу (Гоев 1993: 27–31). Описание процесса подготовки героя к отъезду, подбор одежды – обязательная часть песен. В нескольких версиях героя просят ни в коем случае не наряжаться: «хич да ни си са пременяш» [только не наряжайся], «Както ми ходи, / така да ми дойде / със вехтата премяна» [В чем ходит, в том ко мне пусть приедет, в старой своей одежде]. Тетка уверяет, что она переоденет его в одежду своего мужа: «Пременен да не дохождаш, / леля ще да те премени / с вуйчовата ти премяна. / С сини гащи гайтани / и синя дреха сукнена, / сукнена необличана» [Нарядным не появляйся, тетя тебя нарядит в одежды твоего дяди. В синие штаны с галунами, в синюю рубаху суконную, в синюю рубаху ненадеванную]; «Пременен Недко да не доважда, / премени да не донася, / леля ще Недко премени, / с вуйчовата премяна, / слънце я неогрявало, / вятър я неудряло» [Нарядным пусть Недко не приезжает, одежды пусть не привозит, тетя Недко нарядит в одежды его дяди, солнце одежду не освещало, ветер ее не трепал]. Очевидно, использование чужой одежды – это магический прием предотвращения порчи, своеобразная маскировка, чтобы юношу приняли за другого (в данном случае не «чужого», из другого села, а «своего»). Важная деталь указывается в одном из вариантов песни: «Леля ми хабер провожда / – тамошна руба кроила» [Тетя мне весть прислала, что она мне тамошний наряд скроила]: то есть она подготовила для племянника местную одежду, чтобы он выглядел «своим», не выделялся в толпе и не привлекал потенциально опасных взглядов и похвал.

Однако юноша никого не слушает и надевает свои лучшие наряды: «Недко се хубаво премени: / Обу си демий ганталий, / запаса си пояс до гърди, / облече елече сукнено, / нахлупи калпак до уши, / на калпак китка треперушка / и се на конче преметна» [Недко красиво нарядился, / надел штаны суконные, /

inslav

опоясался широким поясом, / надел суконную жилетку, / надвинул шапку пониже, / на шапку – букетик красивый, / и на коня вскочил он].

Мать, отец, сестры и братья, тетя просят юношу, чтобы он не привлекал к себе внимания молодецким поведением, чтобы не держался вызывающе – не подгонял коня, говорил тихо и уважительно: «Мили Нено, мили сину, / кога прийдеш при соборо, / не разигруй врана коня, / не прехвърляй тенки пушки, / не дигай си самур калпак, / не разпущай руси перчик – / ти си ми, Нено, урочлив, / че ми, сину, очи фанеш!..» [Милый Нено, милый сын мой, как приедешь на храмовый праздник, ты не подстегивай коня вороного, не снимай свою шапку, не тряси русым чубом, ты, мой Нено, легко поддаешься порче, от сглаза пострадаешь]. Предупреждают его также, чтобы он не ехал через село, а объехал его: «Да не минаваш сред село, / а да си минеш под село, / под село или над село» [Не езжай ты посредине села, а поезжай ты низом, под селом, или над селом]. Конь также является предметом зависти и может спровоцировать порчу (см. об этом Гоев 1993: 28), ср. описание: «Извади конче хранено, / хранено, та не яздено, / метна му златни зенгии, / та си ми конче възседна» [Вывел коня накормленного, накормленного, но не объезженного, накинул золотое стремя и на коня вскочил он].

В ряде песен упоминаются праздники *Великден* (Пасха), *Гергьовден* (день св. Георгия), *Врачи*, *Врачеве* (врачи-бессребреники Косма и Дамиан), сельский храмовый сбор, когда съезжается много народу (из трех сел, из девяти сел). Праздник в песнях, как и в многочисленных поверьях, именуется амбивалентно: это хороший, «великий» день (*добър ден*, *хубави денок*, *голем ден*), но одновременно и опасный, нехороший (*зъл ден*) день, когда действует множество запретов, нарушение которых чревато наказанием. Усиливает опасность и скопление людей (съехались гости из трех или из девяти соседних сел), считается, что в толпе может найтись один человек с «дурным» взглядом, именно он и сглазит[10]. В песнях подробно описываются разные половозрастные и социальные группы – от младенцев до старцев, включая парней и девушек, женатых мужчин и женщин, сельское «начальство» (сельские старосты и приставы, духовенство – священники и дьяконы).

Описание красоты и привлекательности героя, его поведения, толпы людей в праздничный день соединяется с мотивом дурного предчувствия: мать, провожая сына, плачет и говорит, что он уедет и не вернется; расставание с ним воспринимается как прощание навсегда: «Нещо ми сърце кажува / – че ойдеш, нема да дойдеш!» [Сердце мне что-то подсказывает – поедешь ты и домой не вернешься]. Мать понимает, что красота и наряды сына могут вызвать и похвалы, и зависть, тем более что она считает его легко поддающимся сглазу: «Седи си, Гойко, не ходи, / ке идеш, нема да дойдеш, / зли те уроци хващаа» [Останься ты дома, Гойко, поедешь – и не вернешься, легко тебя люди портят]. Обреченность, трагическая развязка вводятся в самое начало песни – мать готовит одежду, печет

[10] Ср. строгие запреты на работу в день Сорока мучеников – считается, что кто-нибудь из множества святых рассердится на работающего и накажет его (Сакар: 342).

inslav

лепешки и льет слезы, вся семья отговаривает его ехать в другое село и словно его оплакивает, собирая в путь: «Седи, сине, не иди – / убав ми си, сине, / че паднеш там от уроци!» / [Останься дома, сын, не уходи, ты у меня красивый, упадешь там от сглаза!]. Упоминается в песнях, что в селе недобрые люди с «дурным» глазом: «че ни са лоши хората, / хората и комшийте, / че им са лоши очите» [ведь у нас люди недобрые, люди и соседи, у них глаза «дурные»]; «не мой, сино ле, / не мой, / коня да си ти сприпущаш, / селото е, бре, големо, / людето са много лоши, / теб очи ке ми те хванат» [Не пришпоривай, сын мой, коня своего, село большое, люди там очень злые, тебя они сглазят]; «Борован село голямо, / че там са хора нейлити[11]» [Борован – село большое, и люди там нехорошие]. По словам Т.В. Цивьян, сглаз – опасность, которая возникает неожиданно, и это заставляет человека быть постоянно начеку (Цивьян 1993: 164). Предостережения, которые высказывает мать в песнях, – это именно стремление «быть начеку», чтобы избежать беды в ситуации, которую она оценивает как потенциально опасную.

В песни вплетены и другие мотивы недобрых предчувствий. Мать рассказывает свой дурной сон: «Седи си, сино, не ходи, / лоша съм съня сънила, / събота спроти неделя, черна ми кърпа изгоря, / черно ме куче ухапа» [Сиди дома, сын, не надо ехать, плохой сон мне приснился с субботы на воскресенье, платок мой черный сгорел, пес черный меня укусил]. В песнях изображаются и другие знаки, предвещающие, по народным поверьям, несчастья: «Като из порти излезе, / свила се и силна вихрушка, / че му калпака свалила. / Майка на Недко думаше: / “Върни се, Недко, върни се, / това ми не е на добро!”» [Когда из ворот он выехал, взвился сильный вихрь и унес его шапку. Мать говорит Недко: «Вернись, Недко, вернись, не к добру это»]. Пытаясь предотвратить беду и уберечь сына, мать хочет (или вспоминает, что забыла) прочитать ему заговор или пошептать «от сглаза»: «Почакай, Недко, почакай, / че мама да ти побае, / уроки да те не фащат» [Подожди, Недко, подожди, мама тебе пошепчет, чтобы тебя не сглазили]; «Всичко се майка сетила, / сал едно не се сетила, / от очи да му пребае, / от очи и от уроци» [Обо всем мама вспомнила, лишь одно она забыла, от сглаза пошептать ему, от сглаза и от порчи]; «Майка му нали забрави, / забрави да му прибае, / после й дойде на ума, / а че са силно провикна: / “Забравих, Недко, забравих, / забравих да ти прибая, / уруки да те не хванат, / кога на Враца отидеш, / леля ти да ти прибае!”» [Мать ведь ему забыла, забыла заговор пошептать, и громко она закричала: «Забыла я, Недко, забыла, забыла тебе пошептать я, чтобы не было у тебя порчи, когда во Врацу приедешь, пусть тебе тетя пошепчет!»]. Юноша уверяет мать, что его тетка ворожея, знахарка: «Аз имам леля знайница, / знайница й байница, / тя ще ми, мамо, / прибае за моите леви уроки» / [У меня тетя – знахарка,

[11] *Нейлит* – прилагательное, фонетически и морфологически варьирующееся в болгарских диалектах, обладает большим спектром негативных значений; ключевое слово в словаре болгарской традиционной культуры (подробнее см.: Седакова 2007: 86–91).

inslav

знахарка и ворожея, она мне заговор прочитает от моих левых уро́ков], она умеет «шептать»: «леля знае да бае, / та тя ще да ми побае, / уроки да ме не фащат» [тетя умеет заговаривать, она мне пошепчет, чтобы меня не сглазили].

Известно, что при выходе из дома с ребенком используются предохранительные заговоры от сглаза, сопровождаемые магическими действиями. Произносит их обычно мать, и очевидно, что в данной ситуации роль матери самая важная. Это отражено и в песне – превентивные действия и обереги матери необходимы даже для взрослого сына. Приведем одно из таких магических действий, сопровождаемое заговорной формулой невозможного. Перед выходом из дома мать дотрагивается до земли большим и средним пальцами и проводит горизонтальную черту, а средним пальцем – вертикальную, затем подобным образом проводит линии на лбу ребенка и трижды быстро произносит: «Кой мое да премери землята у длго и у преко, тоя да ми урочи детето» [Кто может измерить землю вдоль и поперек, тот сглазит моего ребенка]. Затем она должна плюнуть на большой палец и слегка потереть лоб ребенка или три раза слегка на лоб плюнуть (Тодорова-Пиргова 2003: 450). Известны и другие словесные формулы и магические действия (Тодорова-Пиргова 2003: 450–451), в том числе и приговор «Да не са ти уруки» [Чтобы тебя не сглазили]; иногда при похвале произносят *Машалла* – «Будь на то воля Аллаха». В песне используются глаголы *пребая*, *бая*, которые означают именно ‘читать заговоры, заговаривать, шептать’, с традиционным для фольклора числовым кодом «Три пъти до девет пъти» [от трех до девяти раз] (БНПП 1982: 132–133). Упоминается в этом контексте и лоб – по народным поверьям, одно из самых уязвимых мест для наведения порчи (а также и для предохранения от нее), часть головы, сильная боль в которой служит признаком порчи и сглаза (см. также ниже). Говорится, что именно надо лбом тетя произнесет заговор: «да му на чило побае!» [пусть на лоб ему пошепчет]; поцелует его в лоб: «леля ти да те побае / между две страни аляни, / леля ти да те целуни / в челото между веждите» [тетя тебе пошепчет между двух щек румяных, тетя тебя поцелует в лоб между бровями][12].

Интересно, что ни в одной из анализируемых версий песни не упоминаются обереги от сглаза, хотя это относится к общему народному знанию. Традиционно при выходе на улицу используют различные предметы (синюю монетку, ракушку от мидии и др.), завязывают красную шерстяную нить или повязывают красный платок, один из предметов одежды выворачивают наизнанку. Активно используют чеснок – его зашивают ребенку в чепчик, роженице – в головной убор и др. (Георгиева 1993: 47). Для предотвращения вредоносного воздействия ребенку рисуют сажей (или обожженной спичкой) точку на лбу (Тодорова-Пиргова 2003: 647; Георгиев 1999: 416).

Бо́льшая часть вариантов песни заканчивается смертью героя на глазах у всего села, посреди танца. Загадочная смерть вовсе не загадочна для носителей традиционной культуры – очевидно, что юношу сглазили: «умре Нено от уроци»

[12] При чтении заговора больному растирают лоб (Георгиева 1993: 170).

inslav

[умер Нено от сглаза], «и от почуда Недко пада» [и от порчи Недко упал]. Терминология сглаза в песнях очень традиционна, с эпитетами «жестокие», «свирепые», «левые»: *върли уроки*, *зли уроки*, *леви уроки*. Заболевание обозначается глаголом *урочасвам* и глагольными конструкциями: *уроци хванах* «подхватить уро́ки», *ще те уроци уловят* «уро́ки тебя поймают». В ряде вариантов говорится, что сглаз прошел через сердце: «силни го уроки / чрез сърце прекъснали / сред хоро падна Недко и умря» [сильные уро́ки / его сквозь сердце пронзили, / посреди хоровода упал Недко и умер]. Одним из обозначений сглаза служит уже упоминавшийся термин *почуда*: «и от почуда Недко пада / и насред хорото умира» [и от сглаза Недко падает и посреди хоровода умирает].

Для описания вредоносного действия используется также полисемичный глагол *пресека* «зарубить», обозначающий преимущественно физические действия с помощью орудия, которые могут привести к смерти. Очевидно, действие «дурных» глаз равнозначно острому предмету, они оказывают зловредное действие: «Веднага са а сос очи пресекле, / йедвай са а до дома однеле» [Сразу глазами ее испортили, едва домой донесли ее] (БНПП: 132); «ти си ми, Нено, угледен, / хочат те очи пресечат!» [ты у меня, Нено, красивый, хотят тебя глазами испортить]; «Неното очи пресекли…» [Ему (Нено) глазами навредили]. Мать предупреждает сына: «Не йоди, сино, не йоди, / на това село големо, / там са много лоши ора, / тебе с очи ке пресекат, / на теб душа ке изкарат!» [Не ходи, сын, не ходи в это село большое, там люди очень плохие, глазами тебе навредят, душу у тебя отнимут]; «Костадин го очи прихванаа, / прихванаа, дур го присекоа, / присекоа, и от коня падна» [Костадину глазами навредили, навредили, даже убили, убили, и он с коня упал]. В одной версии воздействие порчи, подобное удару острого предмета, герой чувствует в сердце и говорит: «нещо ме сърце пресече!» [Что-то мне сердце пронзило].

Дериваты от *сек-* в лексике народной медицины и в корпусе заговоров используются для обозначения «физического» уничтожения, рассечения, разрезания причины болезни, например испуга: «С остри ножове те разсечем» [Посечем тебя острыми ножами] (Тодорова-Пиргова 2003: 197)[13]. Применительно ко взгляду и сглазу глагол *пресека* уникален, он не встретился нам ни в одном этнографическом источнике. Возможно, это локальный термин, который «закрепился» только в народной песне, но не отражен в этнографических описаниях порчи и сглаза.

В некоторых песнях юноша успевает промолвить, что у него разболелась голова: «Силна ма глава заболя, / люта ме треска затрече» [Сильно у меня голова заболела, сильно меня лихорадка затрясла]; «какво ме главата заболя» [почему у меня голова заболела], в других же – описание типичных симптомов сглаза дается повествователем: «Люта го глава заболе, / люта го треска разтресе» [Сильно у него голова заболела, лютая лихорадка его затрясла]. Конь тоже оказывается

[13] *Пресек* обозначает прострел, боль в пояснице метафорически «пронзает» спину (БНМед.: 330).

inslav

«испорченным»: «конче му литна, сполитна, / и Недко падна, загина» [Конь его полетел, понес, и Недко упал и погиб]; «Кончето му се пукнало» [Конь его околел], «Гойко се коня пресопна, / Гойко си пот коня падна» [Конь под Гойко споткнулся, Гойко под коня упал].

Юноша падает на землю и умирает, причем смерть описывается традиционными словесными формулами со значением «с душой распрощаться» (Ничева, Спасова-Михайлова, Чолакова 1974 1: 84, 101, 134): «душу Нено предаде» [душу Недко отдал]; «Недко се с душа раздели» [Недко с душой распрощался]; «Ненкова душа излезе» [Ненкова душа вышла]; «тамо Нено душа даде» [Нено там душу отдал].

В песнях на сюжет «Парень подвергается сглазу в чужой деревне» можно обозначить несколько сквозных тем, обозначающих действия, которые иногда по отдельности, а иногда все вместе вызывают сглаз. Прежде всего это «**смотрение**», непосредственно связанное со сглазом. В песнях используются все глаголы со значением «смотреть» и «видеть»: *видя*, *гледам*, *погледам* и др. Для развития сюжета важна начальная точка, первая реакция – «увидели», а также пристальное смотрение – «всматриваться», «засматриваться», «уставиться», «переглядываться»: «Хората го видели / и си го загледали: / “Бре, блазе на таз майка, / дето го е гледала”»[14] [Люди его увидели и на него засмотрелись: «Эх, повезло его матери, что его воспитала»]; «Кметове редом седеа… / па си видоа Ненкоте, / у Ненко се югледаа» [Старосты рядком сидели… И увидели Ненко, на Ненко они засмотрелись]; «Редом го гледат момите… / редом го гледат невести» [Одна за другой на него смотрят девушки, одна за другой на него смотрят молодухи]; «…две млади невести / енна са с друга сгледаха» [Две молодые женщины друг с другом переглянулись]; «Целият народ се обърна, обърна се тях да погледне» [Весь народ оборотился, оборотился, чтобы на них взглянуть].

Говорение – еще одна важная составляющая вредоносного действия. В песнях встречаются почти все известные диалектные лексемы со значением «говорить, сказать». Чаще всего используются глагол *думам* и тавтологическая конструкция *дума думам*: «Момите кат го видели, / една си друга думали» [Девицы как его увидели, одна другой говорили]; «Когато тамо пристига, / се у Гойко погледнаа / и за Гойко продумаа» [Когда он туда приехал, все на Гойко взглянули и о Гойко сказали]; «жените си продумале» [женщины заговорили]; «И една дума думаха» [И одно слово промолвили]. Зафиксированы также следующие глаголы: *река*, однокоренной с *уроки*: «Що го виде, все си рече» [Каждый кто увидел, каждый сказал себе]; *гълча*: «Моми и булки гълчаха» [Девушки и молодухи говорили]; *кажа*: «Булките едно казаха» [Молодухи одно сказали].

Как уже отмечалось, **удивление** также является причиной сглаза. В песнях оно передается глаголами с соответствующей семантикой, прежде всего дериватами

[14] Здесь интересно удвоение мотива смотрения через полисемию глагола *гледам* – ‘смотреть’ и ‘растить, ухаживать’.

inslav

от корня *чуд*-, нередко в тавтологических конструкциях: «се чудо чудеха» [все диву дивились]; «Моми се чудо чудеха, / момите, още момците» [Девушки диву дивились, девушки, да и парни]; «Недко хорото поведе, / всичките се почудиха» [Недко повел хоровод, все удивились]. Встречаются и другие глаголы, близкие по значению к удивлению и вместе с тем к внимательному вглядыванию, например *захласвам*: «момите кат го видяха, / във него се захласнаха / и платната изтърваха» [Девушки как его увидели, все они ему подивились и холсты свои уронили]; этот глагол соединяет в себе значения «устремлять свое внимание так, что не замечать ничего вокруг» и «восхищаться» (РБЕ, с.(s.)v.). Глагол *замая* передает еще более сильную степень удивления: «та се хорото замая: / “От где пристигна туй момче?”» [весь хоровод изумился: «Откуда приехал этот парень?»]; «та се хорото замая… / накрая стоят попове / и се на Недко чудеха» [и весь хоровод изумился… в конце стоят попы, и все Недко удивляются]. Напомним, что этот глагол является однокоренным с одним из терминов сглаза *омайване*. Глагол *слисвам* синонимичен глаголу *смайвам* и также обозначает очень сильное удивление: «всичките се хора слисаха / жени се по две сбирали, / една си друга думали» [люди все поразились, женщины по две собрались, одна другой говорила].

Кроме лексического обозначения удивления, в песнях дается описание того, как впечатление, произведенное появлением в селе юноши, отразилось на поведении всех без исключения людей: все к нему обернулись, приветствовали его: «всички му на крак станаха, / всички му селям одзеха, / всички те Недко гледаха» [все на ноги вскочили, все его поприветствовали, все на Недко смотрели]; «Момите се спогледале, / невести се побутнале, / жените си продумале» [Девушки переглянулись, молодухи друг друга подтолкнули, женщины сказали]; «всички си глави извиват, / и си един други думат» [все головы к нему поворачивают и говорят друг другу]. Разговаривавшие, игравшие на свирели, певшие песни – умолкли, пившие вино – забыли про стаканы, нянчившие детей – оставили их, отбеливавшие холсты – выпустили их из рук и т. д.

Нередко в песнях мы видим соединение смотрения, говорения и удивления: «Целият народ се обърна, / обърна се тях да погледне, / всеки се чуди и дума» [Весь народ обернулся, обернулся, чтобы их увидеть, все удивляются и говорят]. К этим действиям и эмоциям добавляется **хваление**: обычно это прямая речь тех, кто удивился, увидев юношу. Хвалят мать или перечисляют всех родных однотипными формулами, в которых обращают на себя внимание образования от *благ*-[15]. Это прилагательные и существительные-приложения со значением «счастливый, удачливый», в том числе в превосходной степени: «Блага била таз майка, / що туй е чедо родила. / И по-блага ще е тази мома, / дето ще Недко да вземе» [Счастлива та мать, что это дитя родила. Счастливее та девушка, которая за Недко выйдет]; «Бре, благатка тая майка, / що родила това сина… / бре, благатки тия сестри…»

[15] Н.И. Толстой подробно писал о дериватах от **bolg*-, анализируя имя *Блаже Макарий* (Толстой 1995б: 347–358).

inslav

[Эй, счастлива та мать, что родила этого сына, эй, счастливы те сестры…]; «Преблагатка таа майка» [Счастливейшая та мать]. Используются и тавтологичные конструкции с дериватами от *благ-*: «Стари го хора благуваха: / “Благо му, Боже, блазе му / на негов стар мил бащица, / че каква синка пораснал”… / Стари го жени блажуваха…» [Старики его хвалили: «Везет ему, Боже, хорошо ему, его старому милому отцу, какого сына вырастил»… Старухи его хвалили…]; «момите… / се ф Гойкоте погледная, / погледная, заблагная» [девушки… на Гойко посмотрели, посмотрели и похвалили]. Наречия от *благ-* обнаруживаются в похвалах тех, кто видит юношу: «Благо му, Боже, блазе му / на негов стар мил бащица» [Хорошо ему, Боже, хорошо ему, его старому милому отцу]. К дериватам от *благ-*, которые имеют преимущественно диалектный характер, добавляются и литературные *честит*, *честита* ‘почетный, заслуживающий восхищения’: «Благатка майка, честитка, / що го е майка родила!» [Счастлива его мать, почетна та мать, что его родила!]; «Честита тая майчица, / що родила това чедо» [Почетна та мать, что родила это чадо]. Наречие *блазе* ‘удачлив, счастлив; везет, хорошо кому-л.’ интересно тем, что включает в себя не только похвалу, но, как отмечается в словарных дефинициях, и зависть, ср. «*Блазе*: *наречие.* Восклицание для выражение высокой оценки кого-л., зависти из-за чего-л. хорошего, что у кого-л. есть…» (РБЕ, s.v.; Младенов 1951: 165).

И наконец, **зависть**, которая в песнях эксплицитно передается значительно реже, чем взгляды, слова, удивление и похвала. Так, отправляя сына в другое село, мать предупреждает его: «твоята хубост ще видят, / и ще ти, Недко, завидят, / та ще те уроки уловят» [твою красоту увидят, и тебе, Недко, позавидуют и тебя сглазят]; «Недка уроки фанале, / от моминските завиде, / от вдовишките погледи» [Недко сглазили из-за девичьей зависти, из-за вдовьих взглядов]; «Ка го видоя, видоя, / видоя, ем завидоя / – сред соборе момче умре!» [Как его увидели, увидели, увидели и позавидовали – и посреди праздника парень умер!].

Действия, вызывающие сглаз и порчу, нередко выступают в комбинациях: «всичките хора видяха, / видяха и се струпаха / да гледат хубост голяма. / От стари мъже – гледане, / от стари баби – чудене, / от млади булки – завидлик, / от малки моми – похвали» [все его люди увидели, увидели и столпились, чтобы смотреть на красоту великую. От стариков – смотрение, от старух – удивление, от молодух – зависть, от маленьких девочек – похвалы]. Общая картина реакции людей на молодого парня включает целый ряд деталей, предрекающих трагический исход.

Таким образом, в песнях описывается множество факторов, способных спровоцировать сглаз: красота, наряды, конь и поведение юноши, реакция толпы, разговоры, взгляды, удивление, похвалы и зависть. Народная песня раскрывает сюжет о гибели юноши от сглаза, используя типичные для фольклора поэтические средства. Тексты изобилуют постоянными эпитетами: *дребни*, *ситни сълзи* «мелкие слезы», *вран кон* «вороной конь», *тънки дарове* «тонкие подарки», *руси коси* «русые волосы», *тесни пътища* «узкие тропинки», *равни двори* «равные дворы», *цървено вино* «красное вино», *бяла премена* «белый наряд», *млад войник* «молодой солдат»,

inslav

пъстри сандъци «пестрые сундуки» и мн. др. Регулярно встречаются случаи тавтологии: *лъжа излъжеш* «ложь солжешь», *дума думаа* «слово промолвишь», *свирка свирея* «на свирели играли», *сбор сборувам* «праздник праздновали».

Присутствует в балладах и типичная для произведений устного народного творчества числовая символика, особенно «три» (сестры, села, хоровода, ворожеи, раза) и «девять» (сел, хороводов, попов). Формульность и использование клише характерны для песен на этот сюжет, так же как и для других фольклорных текстов: *лика прилика* «двое, созданные друг для друга», «Че тръгна Недко, че отиде» [Отправился Недко, поехал]; «вървял е Недко, що вървял» [Ехал Недко, что ехал], «През девет села премина» [Через девять сел проехал], «през девет села в десето» [через девять сел в десятое]. Зачин некоторых версий встречается в песнях на другие сюжеты: «Хранила майка, гледала / едно ми чедо, мар, Недко. / Храни го майка, гледа го, / раснал е, още пораснал» [Кормила его мать растила, одного ребенка, Недко. Кормила его мать, растила, рос он, рос и вырос]. Концовка же типична не только для песен, но и для многих других жанров: «тя жива го прегърнала / и мъртва го пуснала» [живая его обняла, мертвая его отпустила]. В описания нередко вставляются элементы космоса и природы (солнце, луна, звезды, ветер): «изведе конче хранено, / юзда му туря от звезда, / седло му туря от месец, / с тънка го зъмя йопрегна, / па се на него преметна [вывел коня накормленного, уздечку со звезды ему набросил, седло приладил с месяца, тонкой змеей его запряг и на него запрыгнул].

В анализируемые песни инкорпорированы проклятья: «Да даде Господ да идеш / и да се не върнеш» [Дай, Господи, чтобы ты пошел и не вернулся]; упоминаются в них элементы свадебного и погребального обрядов, похороны обозначаются как «помолвка юноши с черной землей».

Подытоживая, отметим, что песенная версия описания сглаза совпадает с этнографическими сведениями не полностью. В песнях отсутствует упоминание предметных оберегов, при этом встречается узко диалектная лексика, которая не зафиксирована в имеющихся у нас непесенных источниках – *проряки* ‘уро́ки’, *пресека* ‘воздействовать (о дурном глазе)’. В целом же песенное изображение очень красочное, подробное, утрированно трагическое и насыщенное упоминаниями элементов традиционной культуры и быта болгар.

Источники и литература

Барболова и др. 2018 – *Барболова З.*, *Симеонова М.*, *Китанова М.*, *Мутафчиева Н.*, *Легурска П.* Речник на народната духовна култура на българите. София, 2018.

БД – Българска диалектология. Т. 1–. София, 1974–.

БНБ – Български народни балади и песни с митическо и легендарно съдържание // Сборник за български народоумотворения. София, 1993. Т. 60. Ч. 1, 2.

БНПП – Българска народна поезия и проза / Богданова Л., Бояджиева Ст. и др. (съст.). София, 1982. Т. 4.

БФМ – Български фолклорни мотиви. Т. II / Моллов Т. (съст.). Електр. издание; https://liternet.bg/folklor/motivi/nedko_urochasan/content.htm. Последнее посещение 12.11.2022.

inslav

Галанова 2008 – *Галанова М.* Око // Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник. София, 2008. С. 115–124.

Георгиев 1999 – *Георгиев М.* Уроки // Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999. С. 414–416.

Георгиева 1993 – *Георгиева Ив.* Народна митология. София, 1993.

Гоев 1992 – *Гоев А.* Урочасване. Българска народна магия. Книга 1. Габрово, 1992.

Дабева 1939 – *Дабева М.Ев.* Епитет в българската народна песен / с характеристика от проф. М. Арнаудов. София, 1939.

Динеков 1993 – *Динеков П.* В света на българската народна балада // БНБ. Ч. 1. С. 24–37.

Младенов 1951 – *Младенов Ст.* Български тълковен речник. София, 1951.

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

Ничева, Спасова-Михайлова, Чолакова 1974 – *Ничева К.*, *Спасова-Михайлова С.*, *Чолакова Кр.* Фразеологичен речник на българския език. София, 1974. Т. 1.

Петколичев 1963 – *Петколичев Д.* Народни песни от с. Руждене (Гюреджик), Драмско // Сборник за народни умотрворения. София, 1963. Т. 57. С. 121–203.

ПЗ – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е., Топорков А.Л. (сост.). М., 2003.

РБЕ – Речник на българския език. София. Т. 1–; https://ibl.bas.bg/rbe/.

РЗЗ – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

Сакар – Сакар: етнографско, фолклорно и езиково изследване / ред. Р. Попов. София, 2002.

Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2009.

Седакова 2008 – *Седакова И.А.* Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част акад. Светлане Толстој / уред. П. Пипер, Љ. Раденковић и др. Београд, 2008. С. 375–384.

Седакова 2011 – *Седакова И.А.* Проклятье в народных болгарских песнях: Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 2 // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11.] Виноградье. К юбилею Л.Н. Виноградовой. М., 2011. С. 225–236.

Тодорова-Пиргова 2003 – *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.

Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Глаза // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 500–502.

Толстой 1995б – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Цивьян 1993 – *Цивьян Т.В.* Защита от *дурного глаза*: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 164–169.

inslav

С. С. Скорвид
(Университет им. Палацкого, Оломоуц)

Этнолингвистические наблюдения над материалами исследования чешских переселенческих сообществ в России

Начиная с 2009 г. автором данной статьи, большей частью совместно с коллегами с кафедры славистики и центральноевропейских исследований РГГУ (в ряде случаев при участии студентов) и из Института славяноведения РАН, было предпринято несколько экспедиций в места компактного проживания потомков чешских переселенцев второй половины XIX и начала XX в. на территории современной России: вначале на Северном Кавказе, позже – в Западной Сибири[1]. Эти экспедиции ставили перед собой в основном диалектологические цели, но собранный материал, постепенно дополняемый данными из известных на сей день описаний чешских переселенческих анклавов в других регионах, находившихся в составе царской России, уже в силу характера задаваемых информантам вопросов, касавшихся истории миграции той или иной группы и жизни в их селениях в прошлом и настоящем, традиционных обрядов, праздников, кухни и т. п., имеет, как представляется, также этнолингвистическую ценность.

Результаты первых поездок в некогда чешские села на Северном Кавказе под этим углом зрения были проанализированы в статье (Окунева 2013). Участница экспедиции 2010 г. в Кирилловку под Новороссийском, тогда студентка указанной кафедры, с опорой на существующую на тот момент литературу вопроса, прежде всего монографию (Пукиш 2010), и наши собственные полевые материалы, с одной стороны, изложила сведения, относящиеся к календарной и иной обрядности чехов в названном и отчасти других селах региона, а с другой – представила информацию о сохранении их потомками коллективной памяти в многообразных формах, от передаваемых из уст в уста нарративов, подчас не слишком достоверных, до разных сторон работы созданного в 2006 г. местного культурно-просветительного чешского клуба «Матержидоушка» (*Mateřídouška*). Спустя десять лет ее пояснение к названию клуба, которое «в переводе на русский язык означает одновременно “чабрец” – значимое растение в чешской культуре – и “душа матери”» (Окунева 2013: 121), как и ряд положений еще одной, более поздней ее статьи, посвященной обряду «казни петуха», требует актуализации. Наконец, заслуживают внимания и некоторые не обнародованные ранее материалы, связанные со

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.12

[1] Последняя экспедиция к сибирским чехам, а именно в д. Репинка Омской области, была осуществлена уже без участия автора этих строк летом 2022 г. под руководством младшего научного сотрудника Института славяноведения С.А. Кожиной, которая в 2013 г. студенткой побывала и в чешских селах Северного Кавказа.

inslav

свадебными обычаями в некогда чешских поселениях на территории РФ и соседних стран, которые я прокомментирую в последнем разделе данной работы.

Чабрец или душа матери?

Уже само название земляческой организации чехов Кирилловки «Матержидоушка» и пережитые им метаморфозы ярко характеризуют ситуацию в этом сообществе потомков крестьян преимущественно из Южной Чехии, переселившихся сюда во второй половине XIX в. (год основания Кирилловки – 1869). Действительно, название это отсылает, с одной стороны, к обильно произрастающему в здешних краях полукустарнику, цветущие побеги которого кирилловские чехи собирают и используют в виде приправы к разным блюдам, только в местном говоре этот фитоним выглядит несколько иначе: *mateřídoušek* (муж. рода). В таком облике данная лексема, интерпретируемая и как адъективно-субстантивное сочетание, фиксируется составителями «Чешского языкового атласа», наряду с повсюду преобладающей *mateřídouška*, в говорах Моравии, но не Чехии, в окрестностях г. Брно (ČJA 2: 249, карта 105). Возможно, что в период переселения этот вариант, несомненно, обязанный народной этимологии (*doušek* – ‘глоток’, второй же компонент исконного сложения *-douška* перестал осознаваться как диминутив от существительного «душа»[2]), был распространен шире. Важно, однако, что для старожилов села чабрец не имел того культурного значения, какое вкладывали в наименование чешского клуба в Кирилловке его создатели, подразумевая, что оно должно ассоциироваться с первым стихотворением сборника К.Я. Эрбена «Букет» (*Kytice* – этим чешским словом назван и действующий при клубе фольклорный ансамбль). В стихах Эрбена душа умершей матери воплотилась в простенький цветочек, который ее сироты-дети назвали *mateřídouška* (в стилистически спорном и в части передачи фитонима не эквивалентном, но переводчески адекватном переложении Н. Асеева – «утешное травки этой благоуханье мятой-душицей назвали»). Как можно видеть на этом достаточно симптоматичном примере, продолжение живой традиции ее носителями из народной среды и усилия образованных выходцев из той же среды, направленные на «сохранение корней», в переселенческом сообществе не во всем сопрягаются.

Остается добавить, что в 2014 г. руководство землячества перерегистрировало его под названием (на русском языке) Новороссийская городская общественная организация «Культурно-просветительный клуб Материдоушка – Душа матери». Нетрудно заметить, что чешское слово в русской транслитерации утратило «рж» (как труднопроизносимое) и по требованию регистрирующих инстанций было переведено на русский единственно приемлемым в данном контексте

[2] Примечательно, что житель сибирской Репинки 1955 г. р., вспоминая в разговоре с интервьюерами из ЧР слышанное им от бабушки чешское название чабреца, растущего и в Среднем Прииртышье, исказил его до неузнаваемости: *matata... žid'oụka*.

inslav

способом: как «Душа матери». В самом деле, название «Культурно-просветительный клуб Чабрец» звучало бы странно, хотя речь идет именно об этом растении.

Когда и как «казнили петуха»?

Один из упомянутых в статье Окуневой 2013 г. обычаев, «казнь петуха», был позже отдельно рассмотрен автором, уже выпускницей магистратуры РГГУ, в сопоставительном чешско-серболужицком плане (Окунева 2017). В этой работе исследовательница, ссылаясь на брошюру (Zíbrt 1911: 3–4) и на (СДЭС 4: 34), констатировала, что

– данный обряд некогда был распространен практически по всей Европе[3],
– традиционно он приурочивался к жатве, хотя мог проводиться и в другое время (в тексте статьи корректируется излишне общо цитируемое в начале утверждение авторов СДЭС 4, что «в Чехии казнь петуха была масленичной забавой»[4]),
– из славянских земель этот обычай сохранился как праздник конца лета только в Нижней Лужице[5], где он превратился в специфическое региональное увеселение, которое, впрочем, по мысли Окуневой, служит «своего рода средством самоидентификации этноса, свидетельством приверженности его представителей этническим культурным традициям» (Окунева 2017: 249).

---

[3] По сведениям Зибрта, он засвидетельствован в Англии, Франции, Испании, Германии, а из славянских областей «в краях чехословацких и в Лужице»; при этом автору «удивительно, что поляки и русские не знают такого обычая» (Zíbrt 1911: 4). Между тем в СДЭС 4 сходный обряд отмечается в польской Силезии и Познанском воеводстве, а также у кашубов («казнь коршуна», каш. *scynanié kanie*). В обследованных нами в период с 2013 до 2021 г. польских деревнях Сибири, одна из которых – Вершина в Иркутской области – была основана выходцами из силезско-малопольского пограничья, однако, никаких аналогов этого обычая не выявлено.

[4] Зибрт описывает проведение данного обряда по всей Чехии, а также в Моравии и в Словакии прежде всего по случаю храмового праздника (*posvícení*) и только иногда на Масленицу (*masopust*), во время праздника урожая (*obžínky*) или свадьбы. В чешских переселенческих сообществах, возникших в Российской империи, выбор времени для этого обычая был не так широк, причем как часть свадебного обряда он здесь ни разу не упоминается.

[5] В аспекте этнолингвистического картографирования важна констатация Окуневой, что «из двух форм существования данного обряда – когда участники забивают петуха, закопанного по шею в землю, палкой (луж. *zabijanje kokota*, нем. *Hahnschlagen*) и когда они отрывают ему голову, проезжая на коне под аркой, к которой привязан петух (луж. *łapanje kokota*, нем. *Hahnrupfen*), – в настоящее время в Нижней Лужице более распространена последняя» (Окунева 2016: 240–241). Наоборот, в Чехии данный обычай был известен исключительно в первой разновидности; лишь один вариант его описания в удивившем Зибрта единичном сообщении из окрестностей восточночешского г. Хрудим, когда петуха казнят на виселице, сооруженной на деревенской площади, отчасти напоминает преобладающий нижнелужицкий тип обряда.

inslav

В Чехии, по сведениям Зибрта, обычай «казни» – а точнее, обезглавливания или избиения – петуха (чеш. *stínání a mlácení kohouta*) удерживался до начала XX в.; в среде же потомков чешских переселенцев в царской России он сохранялся на век-полтора дольше. Согласно подсчетам Окуневой, сделанным на основании рассказов респонденток из северокавказской Кирилловки 1926 и 1931 г. р. и проживающей в Омске уроженки д. Репинка 1951 г. р., обсуждаемый обряд проводился в первом из этих поселений до 1930-х, тогда как во втором – до рубежа 1950–1960-х гг. При этом одна из наших собеседниц в Кирилловке, которые о нем только слышали, ассоциировала его с Масленицей; напротив, омичка уверяла, что помнит его по своим детским годам как осеннюю забаву. В обоих случаях информанты считали этот обычай игрой. В Кирилловке ее специфической чертой, не фиксируемой в других переселенческих чешских сообществах и ни разу не упомянутой у Зибрта, являлось то, что в ней были задействованы кегли (чеш. *kuželky*), а не палки, цепы или иные орудия. Между тем рассказ о ней сибирской чешки, который привела Окунева, в одной немаловажной детали совпадает с описанием обряда, практиковавшегося, согласно этнологическому исследованию (Uherek et al. 2003: 72–73), до середины 1990-х гг. в селе Бородиновка – с 2007 г. Кайракты – на территории Казахстана, возникшем в 1911 г. в результате поздней миграции чешских переселенцев из Новограда в Бессарабии. Так как, однако, сами исследователи не наблюдали его воочию, пересказав только сообщения своих информантов (возможно, не всегда верно понятые), а в статье Окуневой было дано лишь краткое изложение их пересказа, информацию из Казахстана следует дополнительно скорректировать.

Авторы указанной работы справедливо замечают, что этот обычай представлял собой реминисценцию старочешской забавы, которая прежде устраивалась по случаю храмового праздника, однако в новых условиях была перенесена на начало второй недели ноября[6]. «В деревне на главной улице, уже засыпанной снегом, собирались группами в основном молодые люди. Они приносили с собой заранее раздобытых, подчас украденных петухов, и каждый зарывал своего петуха с ленточкой на шее по самое горло в землю» (Uherek et al. 2003: 73). Затем приезжал на осле (!) главный организатор, взбирался на бочку и зачитывал «обвинения», иногда в стихах, разным мужчинам (но не женщинам). После этого предлагали одному из «обвиняемых», завязав ему глаза платком и поводив его вокруг бочки, чтобы он перестал ориентироваться в пространстве, убить петуха цепом. Окунева, опустив подробность, связанную с бочкой, перевела употребленное авторами слово *obvinění* как «обвинительный приговор», но и ее перевод, и чешское слово кажутся в этом случае неточными. Обвиняемым, несомненно, был петух, на которого и возлагалась ответственность за те или иные недостатки односельчан.

[6] Можно предполагать, что 8 ноября было выбрано для проведения сельской забавы потому, что в СССР это ежегодно был второй нерабочий день празднования годовщины Великой Октябрьской социалистической революции.

inslav

В этом убеждают как тексты подобных же обвинительных речей в адрес петуха из разных мест в Чехии, приводимые Зибртом, так и аутентичная аудиозапись, по-видимому, наиболее позднего их образца из некогда чешского села Новоград, основанного в 1884 г. в Бессарабии переселенцами из Чехограда в Таврической губернии (сейчас – Новгородковка Мелитопольского района Запорожской области Украины), которое в 1912 г. было переименовано в Голубое; ныне это Хулубоая (рум. *Huluboaia*) в Кагульском районе Молдавии. Чешские этнологи также указывали на сохранение обряда «казни петуха» в этом молдавском селе до середины 1960-х гг. Имеющаяся аудиозапись, однако, относится к началу ноября 2006 г. Ее сделала непосредственно на месте событий работавшая тогда редактором Чешского радио Милена Штрафелдова, которая частично использовала ее в своей передаче[7], а позднее целиком передала в мое распоряжение.

Эта аудиозапись примечательна сразу несколькими моментами. Прежде всего она подтверждает, что речь идет об отзвуке обряда, который первоначально приурочивался к храмовому празднику (*posvícení*). Но как сейчас понимают это чешское слово в селе?

Речь «обвинителя» из сельчан, именуемая им в конце старым чешским словом *ortel* ‘приговор’ (< нем. *Urteil*), которую он зачитывает, стоя на бочке, начинается с заявления: *Tak tera dnešní deň, to je svátek posvíceňi. Posvíceňí, jesi to převest... převíst na ruskej jazyk, to je posvíceňí vesňice, to jest посвящение... Jak sme neska viďeli, přišel k nám tadi báťuška, posv'eťil nám tu českoų muzyk'áľnuju školu... Tak se svjeťilo kdisi... česk'e vesňice. Proto neska, jag řikaj u nás po ruski, to je svátečňí deň, chrám naši vesňice* [Итак, сегодняшний день – это праздник *posvícení*. Если перевести на русский язык, то это освящение деревни, то есть *посвящение*. Как мы сегодня видели, пришел к нам сюда батюшка, освятил нам чешскую музыкальную школу. Так освящали когда-то... чешские деревни. Поэтому сегодня, как говорят у нас по-русски, праздничный день, храм (!) нашей деревни]. Действительно, в другом фрагменте записи слышен молебен, который, освящая здание школы, совершает православный священник по-румынски с вкраплением церковнославянской формулы *и ныне, и присно, и во веки веков*.

На самом деле эта «обвинительная» речь никакого приговора не содержит. Констатируется лишь, что *ten náš urputňik*[8] *kohoų <…> každímu ňeco uďál, ňákoų škodu* [этот наш негодник петух каждому что-то сделал, как-то навредил]. При этом фигурирующий в ходе церемонии петух был накануне ночью украден у родителей одной из девушек «на выданье», а затем, украсив его, местные парни ходили с духовым оркестром от дома к дому и от имени петуха, который будто бы настолько боялся суда над ним, что бежал в Сибирь (!), но был пойман

[7] Доступна в Интернете: https://cesky.radio.cz/v-moldavskem-holuboje-udrzeli-cesti-krajane-davny-posvicensky-zvyk-stinani-8613884

[8] Интересное, не встречающееся в других подобных текстах, в том числе в работе Зибрта, образование от прилагательного *urputný* ‘яростный, ожесточенный, строптивый’.

inslav

на границе и возвращен в село, просили помочь ему деньгами. На суде же петуху вменяются в вину даже не столько какие-либо недостатки сельчан, сколько их беды, часто мнимые: одного петух давно «выгребает» (*vihrabává*) на пенсию, а он не хочет и в свои 74 года еще работает в школе; второй никак не женится, хотя петух «подгребает» ему то одну, то другую; третьему петух забил чем-то канализацию, а теперь готов ему помочь, но не бесплатно; у четвертого петух «выгреб» зятя *do Moskovi na dlouhí ruble* (= рус. *за длинным рублем*), а дочь – на учебу в гагаузский институт в Комрате, поэтому за ним некому ухаживать; пятому петух поднял кровяное давление так, что он не может ни пойти в бар (!), ни припасть дома к винной бочке, и т. д. Выкликает глашатай и женщин: одной петух «подгреб» во двор разбитую автотехнику, которую она должна караулить, а другую хотел выучить официанткой, но *vona se kaťehor'ičesk'i votkázala*, поскольку сама умеет печь чешские пироги, какие испекла и на сегодняшнее торжество.

Итак, обычай, сохранившийся с незапамятных времен (*f ťisícátem, a može bejd do našej eri f ťisícátim roce, mi to nevíme, bil zaduman anebo zamislen ten náš svátek* [в тысячном году – может быть, до нашей эры, мы не знаем – был задуман наш праздник], говорит глашатай) вплоть до начала XXI в., превратился в чешском селении в Молдавии, как и в ранее рассмотренных случаях, просто в забаву, цель которой – *abisme se mohli trošku posmát a poveselit se trošku* [чтобы мы могли немножко посмеяться и повеселиться]. При этом (цитирую вновь глашатая, который периодически переходит на русский язык) «не обязательно убивать петуха», достаточно «лучше всех проплясать с цепом на плече от моей бочки дотуда», чтобы получить в качестве приза фарфоровую тарелку. Возможность ритуальной казни, впрочем, тоже предусмотрена: *Gdo chce ďit zabít kohouta, platí na bečku šti... tři leje <…> A ten, gdo ho zabije, ten musí dat vjedro vína i dvje flaški votk'i <…> a potom gdo ho zabije <…> musí ho uvařit, přiníst do... sále, gde budem tancovat <…> Značit, uvařit toho kohouta, zasmažid ho, zaladťit, uďelat i přiníst muzikantam i fšem vostatňim na zakusku. Komu se dostane kousek, ten bude š'asl'ivej do budouciho roku...* [Кто хочет пойти и убить петуха, тот платит на бочку четы... три лея. А кто его убьет, должен выставить ведро вина и две бутылки водки, а потом сварить его и принести в зал, где у нас будут танцы. Значит, сварить петуха, поджарить, оформить, приготовить и принести музыкантам и остальным на закуску. Кому достанется кусок, тот будет счастлив до следующего года]. Неизвестно, согласился ли кто-либо в тот год, когда была сделана эта запись, убить петуха на таких обременительных условиях.

Суммирую: в переселенческих сообществах чехов в царской России бытовали как минимум два варианта анализируемого обряда. В одном из них, сохранявшемся до конца 1930-х гг. в Кирилловке близ Новороссийска, это была, по всей видимости, казнь без суда, проводившаяся на Масленицу в форме игры в кегли; в другом обряд представлял собой театрализованный суд, которому могли предшествовать также иные действия с петухом. Этот второй вариант, осенний, приурочивавшийся первоначально к храмовому празднику, наиболее полно зафиксирован еще в 2006 г. в селе Хулубоая в Молдавии, хотя понимание того, что такое

inslav

храмовый праздник, у жителей села к этому времени уже выветрилось. Не удивительно, что тот же вариант обряда получил распространение в «дочерней колонии» молдавского (бессарабского) села в Казахстане, где он в несколько модифицированном виде удерживался до 1990-х гг. В свою очередь бессарабское село являлось «дочерней колонией» Чехограда в Таврической губ., из которого часть чешских переселенцев переместилась в начале XX в. в Западную Сибирь, основав там, как ранее в Бессарабии, Новоград(ку); ныне это часть Репинского сельского поселения в Омской обл. Следует полагать, что теперь уже 70-летняя сибирячка вспоминала тот же вариант обряда, который бытовал в ее родной Репинке до 1960-х гг. Хотя в ее рассказе не упоминается суд, но такая деталь, как обведение «игрока» с завязанными глазами вокруг бочки, позволяет поставить его в один ряд с сообщением из Казахстана и аудиозаписью из Молдавии. Это тем более вероятно с учетом также прямых – не обязательно восходящих к Чехограду – родственных связей между сибирскими и казахстанскими чехами[9].

На фоне известного факта, что основная волна миграции чехов в царскую Россию, которая, начавшись в Таврической и Волынской губерниях, распространялась далее в направлении на юг и на восток, двигалась из северо-восточных чешских земель, и лишь меньшая часть колонистов, поселившихся в Черноморском округе Кавказа, под Анапой, Новороссийском и Геленджиком, прибыла из юго-западной Чехии, было бы заманчиво связать различие форм «петушиной забавы» в рассмотренных переселенческих анклавах с их территориальным варьированием в исходных ареалах, однако эта гипотеза не находит подтверждения. В брошюре Зибрта очень похожий на кирилловский вариант обряда (не с кеглями, а с цепом, но без бочки и без оглашения «приговора») фиксируется, например, близ города Литомышль на востоке Чехии, а в окрестностях южночешского города Ческе-Будеёвице по случаю первой свадьбы на Масленицу над петухом совершали форменный суд, причем орудием казни служила сабля (Zíbrt 1911: 30, 39).

В завершение остается с сожалением констатировать, что нет никаких сведений о том, существовал ли обсуждаемый обряд – и если да, то в какой форме – в «материнском» для молдавской, казахстанской и сибирской колоний Чехограде и далее в «материнских» по отношению к самому Чехограду селениях чехов в Крыму. Получить от кого-либо такие данные сейчас уже едва ли возможно.

«Под нашим окном растет дубок...», или О чешских свадьбах

Аналогично модификациям «петушиной забавы» распределяются характерные для чешских переселенческих сообществ на территории бывшей Российской

[9] Так, авторы монографии о чехах в Казахстане сообщают: «В ходе нашего исследования мы встретились в Актюбинске с женщиной, родившейся в 1918 г. в Новоградке под Омском в Сибири, которая во время голода 1921 г. перебралась вместе с родителями, братьями и сестрами к родным в Бородиновке (ее мать в конце концов вернулась в Новоградку, где и умерла)» (Uherek et al. 2003: 26).

inslav

империи формы традиционного свадебного обряда. В первоначальном виде он полностью уже нигде не восстанавливается, но фиксируемые в наши дни фрагменты дифференцируются так, что можно говорить о двух вариантах его сценария, условно юго-западно-чешском и северо-восточно-чешском. Один зафиксирован в Кирилловке под Новороссийском и Варваровке под Анапой, другой – в остальных чешских анклавах на Северном Кавказе (Анастасиевка под Туапсе и Мамацев недалеко от Майкопа) и в Сибири. Данных о свадьбах в чешских селах Молдавии и Казахстана, а также в Чехограде/Новгородковке и в Крыму меньше[10], но имеющиеся позволяют провести параллели скорее не с первым, а со вторым вариантом.

Свадьбе предшествовало сватовство. Жители Кирилловки, Варваровки и Чехограда еще помнили чешское название этой церемонии: *námluvy*, информантка же из Репинки Омской области 1953 г. р. подчеркивала, что у местных чехов *nechoďí ženská s mužikem jak u ruskejch, u nas je na... mužik'i choďeji svátat*, употребляя уже русский глагол. При этом ритуал сватовства в первых двух поселениях уроженка Варваровки 1935 г. р., вышедшая замуж в Кирилловку, описывала так: *přijeli, namluvili mňe, přijeli s chlebem, jako eto, já ho mušela roskrájet tam diš, jesi sem sohl'ásna, nazn'ačili svarbu...* [приехали, сосватали меня, приехали с хлебом, я должна была его разрезать, если согласна, назначили свадьбу...] Иначе выглядел этот ритуал у чехов в Сибири: *a potom, diš uš se dohowořime, hdi bude svarba, fšecko, u nás pod voknem tříleli... nu vot s pracha tříleli, s flinti... to bil jak pr̥un'í znak, že mi sme se museli pohubičkoʷat, že ja sem sohlasna* [а потом, когда мы уже договоримся, когда будет свадьба, у нас под окном стреляли, из порохового ружья, и мы должны были поцеловаться, это был первый знак того, что я согласна]; аналогично в Чехограде: *a diš pohubičkuje, tak navenku chlapi stojej pod voknama a třílej* [а когда он ее поцелует, то снаружи под окнами стоят мужики и стреляют] (Новгородковка, Mykhaylova 2006: 73).

Стреляли у чехов и в ходе самой свадьбы, причем, по-видимому, повсеместно: как в Кирилловке, Варваровке и Анастасиевке, так и в Сибири и Казахстане (Uherek et al. 2003: 57)[11].

Неизменными фигурантами собственно свадебной церемонии были во всех случаях неженатые парни – друзья жениха (*mládenci*) и незамужние подруги невесты (*družičky*, вариант этого названия у чехов в Омской области и в Чехограде – *družice*; также здесь и в Бородиновке зафиксированы функция и фонетически

[10] Источниками сведений из двух последних чешских анклавов служат работы (Mykhaylova 2006; Sukhanek 2014), а в отношении крымского ареала также моя аудиозапись беседы с уроженкой Мелитополя 1950 г. р., вышедшей замуж в Симферополь, сделанная в 2015 г. в Новороссийске.

[11] Хотя в материалах из Чехограда данный обычай упоминается лишь в связи со сватовством, а о стрельбе на свадьбе в чешских селах Крыма и Молдавии информации нет, на эти колонии, «материнские» в отношении сибирской и казахстанской, можно экстраполировать данные, относящиеся к последним.

inslav

по-разному искаженное название старшей над подругами невесты *starosvatbí*[12]) и, наконец, распорядитель свадьбы (*družba*). С разной степенью детализации описываются действия друзей жениха и подруг невесты; инвариантом можно считать процессию тех и других, которая формировалась так, что *mládenci si píchali kitičky a šli sebírad družičky* [парни прикалывали себе бутоньерки и шли собирать девушек] (Кирилловка) или *ďevčata ďáli sp'ic'aľno k'itk'i i pentličk'i vješili svím klucam* [девушки специально делали бутоньерки и ленты и привешивали своим парням] (Репинка). В Кирилловке, Варваровке, как и Анастасиевке и у чехоградских/крымских чехов, важной частью свадебного обряда был сопряженный с перегораживанием дороги выкуп невесты. В первых двух селах путь в дом перегораживали (красной) лентой; это называлось *držet šraňk* (от нем. Schranke ‘барьер’), причем эта церемония повторялась и перед домом жениха, куда приводили или привозили невесту. Информантка из Крыма рассказывала уже о машине с женихом, которой раза четыре перегораживали дорогу к дому невесты «ленточкама». Лексема *šraňk* ни здесь, ни в Анастасиевке не была известна; в последнем селе близкое понятие обозначалось словом *brána* ‘ворота’[13].

Жительница Кирилловки 1931 г. р. исполнила песню, которую пели, провожая невесту из родительского дома. Ее вариант с указанием «из Пльзеньского края», т. е. из западной Чехии, зафиксирован в сборнике (Erben 1864: 295–296), тем не менее нелишне привести здесь фрагмент, отличающийся от опубликованного в этом классическом труде, в частности, упоминанием о расчесывании и заплетании волос невесты:

A přijeli muziki ke dvoru,
A kam se jim skovám, maťičko drahá, do domu?
A copa se jim budeš skovávat,
Nemňela si jim, ceruško drahá, slibovat.

Já sem jim slíbila jen špásem,
A voňi jedoų, maťičko drahá, zrovna sem.
A přineste, maťičko, stoličku,
Aď zapleteme a rosčešeme nevjesťe hlavičku.
A česala maťička, plakala:
Dibich já bila miloų cerušku rač doma nechala...

Приехали музыканты ко двору,
Как мне от них скрыться, матушка дорогая, в дом?
А что бы тебе от них скрываться?
Не надо было им, доченька дорогая, обещать.
Я пообещала им только в шутку,
А они едут, матушка дорогая, прямо сюда.
А принесите, матушка дорогая, табурет,
Чтобы мы заплели и расчесали невесте головушку.
Чесала матушка, плакала:
Кабы я свою доченьку лучше дома оставила...

[12] Вариант *družice*, на территории собственно Чехии встречающийся в окраинных северо-восточных говорах (ČJA 1: 89), наряду с необычным *družka*, и лексема *starosvarbi* отмечены и у чехов на Волыни (Arkhanhelska, Bláha, Cholodová 2020: 39, 28).

[13] То и другое слово смутно угадываются за искаженными написаниями *vorotnia* и *ihranek*, приведенными в изобилующей фактическими неточностями работе (Кузнецов 1999: 121).

inslav

У Эрбена песня заканчивается строками *Hrajte mně, muziky, vesele, dokud mám ještě zelenej věnec na hlavě!* / *Až toho věnečku pozbudu, do roka, do dne veselá ještě nebudu!* [Играйте мне, музыканты, весело, пока у меня на голове зеленый венок! После того как я этого веночка лишусь, еще год и день веселой не буду]. В кирилловском варианте венок, возможно, подразумевался.

Поразителен факт практически полного совпадения песни, исполнявшейся уже после свадебного застолья, когда с невесты снимали венок и надевали ей на голову белый чепец или платок, в северокавказских селах Анастасиевка и Мамацев (в Кирилловке и в Варваровке ее не знали), а также у сибирских и у крымских чехов[14]. От села к селу в ней варьирует набор куплетов, которые исполнители к тому же не всегда хорошо помнили, и имен, подставляемых в строке о том, чьей женой стала вчерашняя невеста; информант из Анастасиевки 1946 г. р. в ней вообще многое перепутал и даже утверждал, что ее пели, наряжая невесту перед свадьбой, но во всех обсуждаемых сообществах она узнаваема. Любопытно, что два куплета из этой песни фигурируют в сборнике (Erben 1864: 304) с пометой «из Бероунского края» (центральная Чехия) под заголовком «Невольная клятва», и девушка в них признается, что она не хотела, но была вынуждена встать на колени перед алтарем. В наши дни в Чехии известно и продолжение этих двух куплетов, когда молодой супруг сообщает новобрачной, что еще вчера она была батюшкина, матушкина и ходила в венке из роз, а нынче она уже его жена и на ней белый чепец[15]. В чешских анклавах на территории бывшей царской России она, однако, имеет совсем иное начало: *Pod naším voknem roste dou̯bek* / *Nad ním se točí, má modrí voči můj holou̯bek* / *Točí, točí, točit bude...* [Под нашим окном растет дубок, над ним кружит голубоглазый мой голубок. Кружит, кружит, кружить будет...] – пропуск сибирской чешки 1953 г. р. в этом месте позволил восстановить хор информанток из Мамацева, которые вспомнили почти все куплеты, после того как начало им напел автор этих строк: *Dá-li mňe pámbu, že ho dostanu, zas můj bude* [Даст Бог, я его поймаю, и он опять будет моим] (хотя о том, что он перестал таковым быть, речь не шла). Далее звучит куплет о том, что девушка не хотела идти к алтарю, но ей пришлось, а начало следующего, на котором запнулись исполнительницы из Мамацева, восстановимо со слов симферопольской респондентки А. Суханека: *ti pentličky s tej hlavičky, ti si je schovej, dobře zachovej na čepičky* [эти ленточки с головушки ты спрячь и хорошенько сохрани на чепчики] (Sukhanek 2014: 82; транскрипцию исправляю). Речь здесь идет о предположительно северо-восточно-чешском обычае шить маленьким детям чепчики из лоскутков, именуемых диалектной

[14] Сам обряд со специфической северо-восточно-чешской лексикой (*zďelávat* ‘снимать’ – не только о венке, но в Анастасиевке *slíkat*; в Сибири *vočepák*, ‘чепец’ при общечешском *šáteček* ‘платок’) засвидетельствован и в казахстанской Бородиновке (ср. *vočepení*, Uherek et al. 2003: 59).

[15] Так ее поет популярный бард Я. Гутка: http://www.hutka.cz/new/html/_texty/prisaha.html

inslav

лексемой *handříčky* ‘тряпочки’ (ср. *handra* в ČJA 1: 322, карта 168), о котором рассказывали информанты как из Сибири, так и из северокавказского Мамацева. Затем, после аналогичного призыва сохранить кружева от рукавов на рубашечки (*Ti kraječki s tvej ručičky, ti si je schovej, dobře zachovej na košilki*), исполнялся ключевой финальный куплет *Fčeraz bila maminčina, a neskej už seš...* [Вчера ты была матушкина, а нынче уже...], в последней строке которого информанты подставляли для примера притяжательное прилагательное от разных уменьшительных мужских имен: *Pepíčkova* от чешского *Pepíček* в Мамацевом, *Juříkova* от «моравского» варианта имени *Jiří*(*k*) или от русского *Юра*, *Юрик* в Анастасиевке, *Kolíčkova* от русского *Коля*, *Колечка* в Сибири. Перепутавший слова песни житель Анастасиевки даже подставил в обеих строках притяжательные прилагательные от фамилий, во втором случае – от своей собственной морфологически адъективной фамилии с суффиксом *-sk-*: *Fčeraz bila – u̯ot jakou̯ u̯ona mňela fam’ilyju – tam Vodehnalowá, fčeraz bila Vodehnalowa, a neskej úš seš a neskej úš seš Kutnohorskowa*.

Общими для свадебного ритуала в северо-восточно-чешских по происхождению переселенческих сообществах были и некоторые другие обычаи. Так, в Чехограде и его «дочерних колониях» в Сибири и Казахстане было принято собирать по деревне посуду на свадьбу, а в чешских селах Сибири, Казахстана и Молдавии приглашенные, кроме того, приносили в помощь устроителям свадьбы продукты (куриное или другое мясо, яйца, муку), что могло иметь символический смысл, хотя современные информанты связывают это просто с бедной жизнью людей в прошлом и желанием помочь соседям. Свадьбу обычно справляли два дня, причем на второй день часто имело место травестирование свадебного обряда. Так, в работе о чехах в Казахстане упоминается традиция проведения «ряженой свадьбы», когда кто-то из мужчин переодевался невестой, а кто-то из женщин – женихом (Uherek et al. 2003: 59), в Чехограде, в Крыму, а также в северокавказской Анастасиевке наряжались в цыган (*cikánská svarba*), в Крыму родителей молодых возили по селу на тачке (*na túčku*). Впрочем, первый и третий обычаи засвидетельствованы и в Варваровке; по справедливому замечанию автора монографии о чехах Северного Кавказа, «эти обряды, а также ритуалы выкупа у чехов были сходны с обрядами и ритуалами жителей черноморских казачьих станиц Кубани» (Пукиш 2020: 248) – как, добавлю, и русских деревень в других регионах, поэтому далеко не всегда можно говорить об их чешской специфике. Тем не менее совпадение целого ряда свадебных обычаев у чехов в Крыму, в Чехограде и в «дочерних колониях» последнего в Молдавии, в Сибири и в Казахстане, без сомнения, обусловлено не типологически, а генетически. Параллелизм же многих деталей свадебной церемонии в сообществах этой группы и в северокавказских селах Анастасиевка и Мамацев, куда чехи едва ли прибыли из Крыма или из Чехограда, по-видимому, следует относить за счет их общих северо-восточно-чешских корней, хотя и этим отдельные схождения не удается объяснить достаточно убедительно.

inslav

Например, информанты из Крыма и из Анастасиевки сообщали, что в тот момент, когда с головы невесты снимали венок или фату, исполнялась *pismička*[16] – далее цитирую жителя Анастасиевки 1946 г. р. – *Lovčeňi, lovčeňí, jaká je to ťešká vjec, jen bisme si do jednoho do šatečka do bileho oči uťíraly* [Разлука, разлука, какое это тяжкое дело, мы бы только одним белым платочком глаза утирали]. Эта песня, известная в Чехии до сих пор, фигурирует в сборнике Эрбена, но не в качестве свадебной: в ней поется о расставании девушки с юношей и о том, как, прощаясь, *oba jsme si bílým šátkem oči utírali* [мы оба белым платком глаза утирали] (Erben 1864: 188). Существовал и свадебный вариант песни с подобным зачином: *Loučení, loučení, což je to věc těžká* / *když se musí rozloučiti s matičkou dceruška* (Dufek 1983: 346), но он исполнялся во время проводов невесты из материнского дома, а не при снимании венка; кроме того, строки об утирании слез белым платком указывают скорее на версию, записанную Эрбеном. Можно только догадываться, каким образом эта песня стала частью свадебного обряда по меньшей мере в двух удаленных друг от друга чешских переселенческих сообществах в Крыму и на Северном Кавказе.

Вместо послесловия

Чешские этноязыковые анклавы на территории нынешней России и сопредельных стран в настоящее время находятся на грани исчезновения, а многие из них, которые были зафиксированы относительно недавно, к концу второго десятилетия XXI в. уже исчезли. Это обусловлено прежде всего естественной убылью носителей чешского языка в местной диалектной форме и вербализуемых посредством ее традиций. Эти последние в отдельных ранее чисто чешских населенных пунктах еще удерживаются, однако либо искусственно при ориентации на образцы, заимствуемые из метрополии, либо, если спонтанно, то при прогрессирующем забвении исконного смысла тех или иных обрядов и связанных с ними слов. То и другое я попытался показать в трех разделах данной статьи, уточнив некоторые положения публикаций прошлых лет, посвященных части затронутых здесь вопросов.

Дальнейшая полевая работа в указанных чешских сообществах, как по причине их уже почти полного исчезновения, так и ввиду недоступности большинства их ареалов для исследования в настоящее время, по всей вероятности, проводиться не будет. Частым мотивом наших бесед с информантами были их запоздалые сетования на то, что *teď bi si se zeptal, a neňí u koho* «сейчас бы ты спросил, а не у кого»; *no nemňeli sme aňi hdá <…> dibisem mňela čas, dibisem vjeďela, že... já bisem se rozeptala* [но нам и некогда было... будь у меня время и знать бы мне, что... я бы расспросила] (Кирилловка, женщины, 1928–2019 и 1925–2020). В нынешних обстоятельствах остается только благодарить судьбу за то, что в течение прошедшего десятилетия нам удалось расспросить многих.

[16] Диссимиляция *sn* > *sm* в слове *písmička* ‘песня’ зафиксирована в Крыму, в Чехограде и в Сибири, а также в Анастасиевке и Мамацевом, а на «материнской» территории северо-восточно-чешских говоров только в районе Усти-над-Орлици (ČJA 5: 254, карта 163).

inslav

Источники и литература

Кузнецов 1999 – *Кузнецов И.В.* Чехи Кавказа // Бюллетень центра содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств. Краснодар, 1999. С. 116–122.

Окунева 2013 – *Окунева О.А.* Элементы традиционной культуры потомков чешских переселенцев на Северном Кавказе // Традиционная культура. 2013. № 1. С. 117–126.

Окунева 2017 – *Окунева О.А.* Некоторые инославянские параллели серболужицкого обряда обезглавливания петуха // Миноритарные и региональные языки и культуры Славии. М., 2017. С. 239–250.

Пукиш 2010 – *Пукиш В.С.* Чехи Северного Кавказа: годы и судьбы. 1868–2010. Ростов-на-Дону, 2010.

СДЭС 4 – Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.

Arkhanhelska, Bláha, Cholodová 2020 – *Arkhanhelska A., Bláha O., Cholodová U.* (eds.). Čeština na Volyni. Olomouc, 2020.

ČJA 1 – Český jazykový atlas 1 / red. Jan Balhar a kol. Praha, 1992.

ČJA 2 – Český jazykový atlas 2 / red. Jan Balhar a kol. Praha, 1997.

ČJA 5 – Český jazykový atlas 5 / red. Jan Balhar a kol. Praha, 2005.

Dufek 1983 – *Dufek J.* Naše Horácko jindy a nyní. Velké Meziříčí, 1893.

Erben 1864 – *Erben K. J.* Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1864.

Mykhaylova 2006 – *Mykhaylova K.* Mluva Čechů v Čechohradě na Ukrajině a její vztah k výchozímu českému nářečí. Diplomová práce. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. 2007.

Sukhanek 2014 – *Sukhanek O.* Jazyková situace v původem českých komunitách na Jižní Ukrajině (zejm. na Krymu a ve vesnici Novgorodkovka). Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. 2014.

Uherek et al. 2003 – *Uherek Z., Valášková N., Kužel S., Dymeš P.* Češi z Kazachstánu a jejich přesídlení do České republiky. Praha, 2003.

Zíbrt 1911 – *Zíbrt Č.* Na tom našem dvoře. Obřady a zábavy při slavnostní odpravě kohouta, housera, kačera, beránka, kozla a vepřka. Veselé chvíle v životě lidu českého. Sv. VIII. Praha, 1911. Электронный ресурс: http://tyfoza.no-ip.com/veselechvile/sv8/html/kniha/texty/0003-0003.htm

inslav

Н. Л. Сухачев
(Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург)

Образ и слово («Эффект Кулешова», Cinema Пазолини и Трубка Магритта)

…определенные оптические и акустические впечатления имеют психологическое воздействие. И нужно наконец точно исследовать законы этого воздействия, если хочешь сказать о кино что-либо более конкретное, кроме простой каталогизации различных форм.

Б. Балаш. «Дух фильмы», 1935
(раздел «Новая психология»)

Одно из первых обобщений «искусства фильмы» – эссе «Видимый человек» (Balash 1924) – автор для цитируемого издания переработал и приспособил к «марксизму»[1]. К этому времени появился отечественный «манифест» – «Поэтика кино» (1927)[2]. Возможности нового вида искусств целенаправленно исследовались и кинематографистами, в частности Л.В. Кулешовым[3], не говоря о С.М. Эйзенштейне и Дзиге Вертове. Обобщения Кулешова опирались на экспериментальные наблюдения, проводившиеся на базе открытой им в 1919 г. учебной мастерской Госкиношколы[4].

1. «Эффект Кулешова» проявил свойство кинематографа, отличающее его от других искусств тем, что «средство воздействия на зрителя лежит в системе чередования кусков, составляющих кинокартину. Склейка в установленном

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.13

[1] Это не спасло Балаша от обвинений в «Предисловии» (пусть и с оговорками) в «сохранении “родимых пятен” старой идеалистической методологии автора». Ранее книга издавалась как «Культура кино» (1925, пер. и предисл. А.И. Пиотровского, чье имя вымарывалось в библиотечных экз. после июля 1937 г.) и «Видимый человек» (1927, пер. К.И. Шутко).

[2] Сборник включал статьи Б.М. Эйхенбаума, Ю.Н. Тынянова, Б.В. Казанского, В.Б. Шкловского и А.И. Пиотровского – филолога-классика, с 1928 г. до своего ареста 10 июля 1937 г. художественного руководителя фабрики «Совкино» (с 1934 г. «Ленфильм»).

[3] Лев Владимирович Кулешов (1899–1970), кинорежиссер, актер, сценарист, один из основателей, первых педагогов и директор ВГИКа (в 1944–1946 гг.).

[4] Государственная школа кинематографии, создана 1 сентября 1918 г., преобразована в 1923 г. в Государственный техникум кинематографии (ГТК), а в 1930 г. – в Государственный институт кинематографии (ГИК). В 1934 г. он стал Высшим государственным институтом кинематографии (ВГИК), переименован после «перестройки» в университет, но вернул прежнее название с присоединенным именем С.А. Герасимова (с 1986 г.).

inslav

порядке кусков, из которых сделана картина, технически называлась монтажом. Поэтому мы объявили в 1916 году, что основным средством кинематографического воздействия на зрителя, т. е. тем средством, над которым нам нужно, прежде всего, работать <…> является монтаж, т. е. чередование кусков между собой. (Рис. 1).

Рис. 1. Эффект Кулешова

Монтаж – организация кинематографического материала.

Отсюда стало совершенно ясно, что отдельные куски, отдельные составные части картины еще не есть кинематограф, а это есть только материал для кинематографа» (Кулешов 1929: 17–18).

И следует иметь в виду, что кинематографический кадр – «это такой кадр, в котором объекты располагаются не неподвижно, а находятся в движении, перемешиваются. Точнее, в кинематографическом кадре происходит действие, заключающееся во взаимосвязи движения и статики» (Кулешов 1999: 35). Понятию *кадр* соответствует не просто снимок (отпечаток на пленке), но восприятие, формируемое предъявлением серии снимков (минимум двух в качестве элементарного «подвижного» образа). К *динамическому* пониманию к а д р а, коррелирующему с *деятельностной* концепцией языка в отечественной психологии, и сводится так называемый *эффект Кулешова*, открытый в 1929 г. Режиссер попарно смонтировал один и тот же кадр с актером И. Мозжухиным[5], снятый крупным планом (по плечи), с кадрами «ребенок в гробу», «еда» и «девушка на диване». Выражение лица актера оставалось неизменным, но группы зрителей, наблюдавшие его в разных контекстах, «прочитали» на нем «печаль», «голод» и «интерес к девушке»[6].

В авторском определении, прозвучавшем в лекции 1958 г., речь идет об «использовании монтажа как средства художественной выразительности» (Кулешов 1979: 49). Выраженное динамическое начало кино отличает его от аллегорических комбинаций предметов, представленных, например, в жанре натюрморта.

---

[5] Иван Ильич Мозжухин (1889–1939) прославился в роли князя Касатского в фильме Протазанова «Отец Сергий». В 1920 г. он покинул Россию.

[6] Статичные кадры на рис. 1 этого эффекта не передают, как и фонематическая транскрипция не вполне соответствует реальному звучанию слова. Важно, что осмысление лица актера формируется именно экспозицией последующего кадра с определенным контекстом.

inslav

1.2. Движение взгляда. *Выраженное* начало, потому что восприятие любой картины, включая натюрморт, тоже динамично. Оно зависит от колорита, композиции, размеров, даже от расположения[7].

Принцип *движущегося изображения* иллюстрирует, в частности, картина П. Брейгеля Ст. «Притча о слепых (нидерл. De parabel der blinden)»[8], 1568, темпера, холст, 86×154, Музей Каподимонте, Неаполь. На картине «…последовательно изображены стадии одного и того же процесса: беззаботность, растерянность, тревога, заминка и, наконец, падение. Подобие фигур выражается не в строгом повторении предыдущего, а в постепенном изменении, и глаз зрителя вынужден следовать за направлением этого процесса. Принцип движущегося изображения применен здесь для согласования одновременных фаз в пространстве» (Арнхейм 1974: 89).

Любые образы воспринимаются не в своей как бы автономной предметности, но в контексте соотношения предмета и фона (в том числе в широком смысле культурно-исторического контекста), а точнее – благодаря структурированности «перцептивного образа по сравнению с сенсорным именно по показателю предметности в конкретном значении этого слова, т. е. характеристики отражения предмета как пространственно обособленной, отдельной физической вещи <…> если предмет и фон меняются местами[9], то часть, бывшая ранее фигурой и ставшая фоном, сразу утрачивает свою очерченность и приобретает неопределенный, бесструктурный характер» (Веккер 1974: 218). Этот принцип, впервые описанный датским психологом Э. Рубином[10], объясняет и различного рода оптические иллюзии (ср. рис. 2), и содержательную интерпретацию символов искусства, заданную закономерностями, имплицитно заложенными в человеческом языке, базовыми для любой семиотической системы.

Рис. 2. Ваза Рубина

2. Cinema Пазолини. Динамика кинематографического образа подразумевает некоторое торможение непроизвольной установки на «движение глаз», подчиняющейся своим закономерностям при рассмотрении статичного изображения (на картине художника, или выдержки на экране). При восприятии «сменяющихся

---

[7] В композиции одной картины могут быть сопряжены и разновременные сюжеты (например, библейские), но это иной аспект, скорее культурно-исторический.

[8] Матфей 15, 12–19. Картину называют также «Слепые», «Парабола слепых», «Слепой ведёт незрячего». Известна копия, выполненная П. Брейгелем Мл. ок. 1616 г.

[9] Это относится к фону в его узком смысле.

[10] Э.Дж. Рубин (дат. Edgar John Rubin, 1886–1951) описал субъективные признаки фигуры (Dingscharakter или «гештальт») и фона (Stoffcharakter) в труде «Визуально воспринимаемые фигуры» (1915). Классический пример обращающихся фигур – так называемая Ваза Рубина.

inslav

кадров» доминирующей оказывается формируемая последующим образом – установка[11] на осмысление предыдущего впечатления. В предисловии к книге режиссера «Искусство кино»[12] подчеркивалось: «Кулешов первый кинематографист, который стал говорить об азбуке, организуя нечленораздельный материал, и занялся слогами, а не словами. В этом его вина перед судом расплывчатых мыслителей» (Кулешов 1929: 3). Открытый Кулешовым и названный его именем эффект, опирающийся на обширный опыт монтажа или «сборки кинокартины (фильмы)» (Кулешов 1999: 40)[13], сводится к внушению образа, заданного режиссером в результате соположения смежных кадров. (Рис. 3).

Понятие cinema, которым итальянский режиссер в статье «Чинема в поэзии» (Pasolini 1966) предложил обозначать минимально значимый кинематографический образ, будучи независимым от «эффекта Кулешова», во многом к нему примыкает. Обычно *чинему* сближают с понятием *фоне́ма* (из греч. φώνημα «звук»)[14], обозначающим минимальную смыслоразличительную единицу языка. Перевод О. Аронсона, кажется, впервые представившего идею Пазолини русскоязычному читателю, оказался омонимичным лингвистическому же термину *кине́ма*[15] (др.-греч. κίνημα «движение» > фр. cinématographe[16] «синематограф» → *кинематограф* → *кино*). Несколько позже, в статье «Чинема и устная речь: молния и гром» (Pasolini 1969), автор «уточняет свои положения, отчасти пересматривая и отчасти переакцентируя постановку вопроса, недвусмысленно дистанцируясь от претензии на семиотическую исключительность» (Oster 2009: 30 – цит. по: Desogus 2018: 61).

---

[11] По Л.С. Выготскому, механизм установки сводится к «внутреннему, необнаруженному проектированию поведения до известных конечных результатов, которые заставляют отбросить одни формы и принять другие» (Выготский 1991: 128 – 1-е изд.: 1926; работа 1925 г.).

[12] Подписано: «Пудовкин. Оболенский, Комаров. Фогель» (Кулешов 1929: 4).

[13] Кулешов приводит цитату из книги С. Васильева (Монтаж кинокартины. М.; Л., 1941: 3): «Монтаж – *это сборка* <…> возникает требование *преемственности кусков действия*. Каждый включенный в картину кусок должен или служить необходимым результатом предшествующих, или обязательной предпосылкой для последующих, *т. е. наличие его в ряде кусков должно быть оправдано*» (выделения цитируемого в тексте изд.).

[14] *Фонема*, определяемая как «минимальная единица звукового строя языка» (Лесников 2021/2: 865), для автора термина, опередившего его появление в «Курсе общей лингвистики» (1916) Ф. де Соссюра, есть «фонетически неделимое с точки зрения сравниваемости фонетических частей слова» (Бодуэн де Куртенэ 1963/1: 121 – источник: «Некоторые отделы “сравнительной грамматики славянских языков”», 1881).

[15] Бодуэн де Куртенэ использовал *кинему* в смысле, близком к фонологическому термину *дифференциальный* (*различительный*) *признак*: «Кинема – с точки зрения языкового мышления, дальше не разложимый произносительный или фонационный элемент, например представление работы губ, представление работы мягкого нёба, представление работы средней части языка и т. д.» (Бодуэн де Куртенэ 1963/2: 290 – источник: «Введение в языковедение». Изд. 5. Пг., 1917, литография).

[16] Слово введено в обращение братьями Люмьер в 1895 г., в начале XX в. стянулось до cinéma, а к 1938 г. стало ciné (Dauzat 1938: 177).

inslav

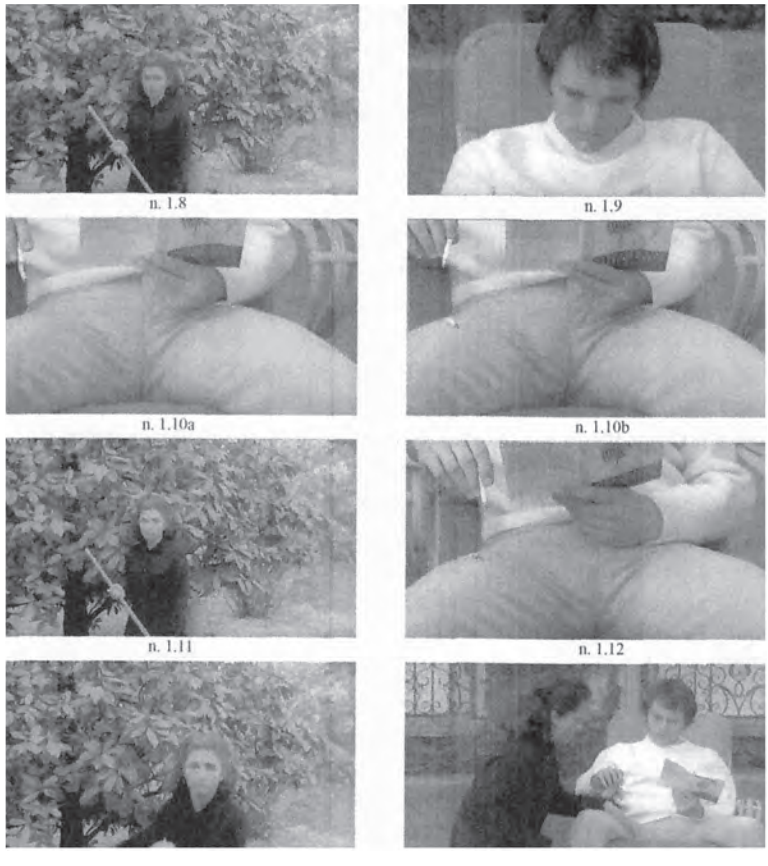


Рис. 3. Чинемы Пазолини

По определению О. Аронсона, *кинема*[17] у Пазолини оказывается не сколь-либо строгим понятием, но своего рода синонимом реального образа: «Пазолини вводит понятие *кинемы*, понимаемой им как объект реальности в кадре, становящийся *частью* образа, но никогда не целым образом. Именно в своей "частности" кинема имеет больше отношения к реальности, чем воспринимаемый образ, считываемый и интерпретируемый. В этом смысле пазолиниевская кинема обладает некоторой символической полнотой, куда включены и язык и культура, то есть она превышает любую возможность восприятия. Так, падающий после выстрела Кеннеди есть не просто зафиксированный зрением и техникой факт, но некое

[17] Эта транслитерация пересекается с омофонным, но этимологически тождественным (от др.-греч. κίνημα «движение») термином, впервые использованным И.А. Бодуэном де Куртенэ в 1917 г. в смысле артикуляционного признака (в отличие от акустического – акусмы) (см.: Бодуэн де Куртенэ 1963/2: 290) и примененным Р.Л. Бердвистеллом в 1952 г. для описания элементарных актов невербальной коммуникации (движений, жестов, поз, мимики), см.: Лесников 2021/2: 298 (s.v.: КИН-6).

inslav

означаемое совсем иного порядка: символ, предшествующий любой способности восприятия этого факта как реального. Таким образом, кинема (а это, в принципе, любой объект в кадре) есть элемент языка самой реальности, который, согласно Пазолини, оказывается проявлен именно благодаря кинематографу. Это не статичный элемент, а некий процесс (“действие”), нечто происходящее, участвующее в производстве смысла, но в своей отдельности и единичности *смысла не имеющее* (выделено мной. – *Н.С.*)» (Аронсон 2003: 45–46).

Примечательно в цитированном контексте внутреннее противоречие между «элементом языка самой реальности» и «символической полнотой» языка, механистически сопряженного с культурой, что имплицитно вводит в разделяемое мной деятельностное понимание «речи-мысли»[18] навсегда остановленное «мгновение», при явной подвижности как реальности, так и ее понимания (восприятия). Гиперболизация «любого объекта в кадре» в качестве «элемента реальности» непонятным образом преобразуется в «процесс», то ли имеющий «смысл», то ли такового не имеющий. В продолжение приведенной цитаты О. Аронсон эксплицитно противопоставляет «лингвистические метафоры» кинематографистов и «семиотические», что, на мой взгляд, вряд ли оправданно. Семиотика есть лишь проекция закономерностей речемыслительной деятельности в ее «обиходной» и гносеологической значимости на осмысления, я бы сказал, логико-философского, то есть онтологического порядка: «Позиция Пазолини резко противостоит семиотическим теориям кино 60-х годов (К. Метц, У. Эко и др.), поскольку отказывается от интерпретации кинематографического высказывания как лингвистического, отказывается от намерения читать кадр. В результате в отношении кино подвешиваются очень важные для структурализма оппозиции, такие как язык / речь, означаемое / означающее, поэтическое / прозаическое. Каковы же последствия того, что реальность оказывается прежде всего семиотичной, а не лингвистичной?» (там же).

На поставленный вопрос можно ответить: последствия ф а т а л ь н ы. Вот, например, как рассуждает Ф. Г. Юнгер, продумывая проблему логических тавтологий в контексте сочинений Л. Витгенштейна, которая оказывается еще более запутанной, чем тот же «язык кино» или «язык» в прямом смысле слова: «Слово “собака” не изображает собаку – в таком случае оно должно было бы походить на собаку <…> Между понятием и образом нет никакого логического отношения.

С этим никак не связан тот факт, что, когда я что-либо вижу, будь то образ или нет, во мне возникают некие картины (образные воспоминания) <…> И то, что лишено всякого зримого облика, – звук, тон, шум – также вызывает во мне определенные образы. В таких случаях ничего не изображается; здесь в сознании возникают образы, вызываемые воспоминаниями. И их исследование ведет нас к пониманию законов восприятия и воспоминания»

[18] Это словоупотребление Л.В. Щербы вполне согласуется с деятельностной теорией языка в психологической школе Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и А.Р. Лурия.

inslav

(Юнгер 2005: 166–167)[19]. Свое понимание рассматриваемой проблемы тавтологии автор приводит ближе к концу главы о Витгенштейне: «Мышление логика движется не в области причинности, а в сфере понятий; затем оно выходит за пределы этой сферы, оказываясь в области знаков и фигур. Заканчивается ли мышление как таковое в области, в которой нет места понятиям? Этого мы не знаем; нам известно лишь, что там заканчивается наше мышление, – ведь наши слова суть понятия. Бог, в которого Витгенштейн и верил, и не верил, обходится без понятий. В тождестве, о котором он [Витгенштейн] размышлял, также нет понятий. Тавтология есть не что иное, как мертвое тождество» (там же: 178–179).

Приведенной несколько выше цитате, вырванной мной из контекста размышлений О. Аронсона о трагической смерти П.П. Пазолини, предшествует следующее исходное положение: «…язык организуется через ясные высказывания <…> “Язык высказываний” формируется через очевидное, через то, что проводит интерпретацию окольным путем, путем видимости и достоверности. Такой язык, будучи неминуемо образным, предполагает зоны “смутного”, подвижного смысла <…> Однако традиционно понимаемое “поэтическое” оказывается необходимой составляющей образа» (Аронсон 2003: 94).

Пазолини, как режиссер, писатель и поэт, творивший не только на итальянском, на также и на удинской разновидности фриульского языка, вряд ли опирался на «смутную образность». К тому же он был достаточно начитан в лингвистической литературе.

3. Трубка Магритта. В заключение напомню известное полотно художника, особенно увлекавшегося связью между словесным и опредмеченным («вещным») образами, – «Вероломство образов (Это не трубка)», 1929, масло, холст, 59×65, Музей искусств округа Лос-Анджелес (рис. 4). Речь идет именно о соположении Р. Магриттом зримого и слышимого образов, в своей графической оболочке (также представленной на картине) не соответствующих логической предметности изображенного объекта, понимаемого в качестве его знака (рисунка). Это более отчетливо прочитывается, например, по рисунку Магритта того же времени «Слова и образы (Les mots et les images)», 1929, перо, тушь, частное собрание (Magritte 2011: 58)[20]:

Рис. 4. Р. Магритт «Вероломство образов», 1929

[19] Нем. изд. книги: 1962, – глава «Смысл предложения и его значение. Мысли по поводу “Сочинений” Людвига Витгенштейна».

[20] Пояснения, написаны светло-синими чернилами. Каждый рисунок обведен карандашом и помечен на левом поле как «1-е клише». Ср. публикацию Р. Магритта

inslav

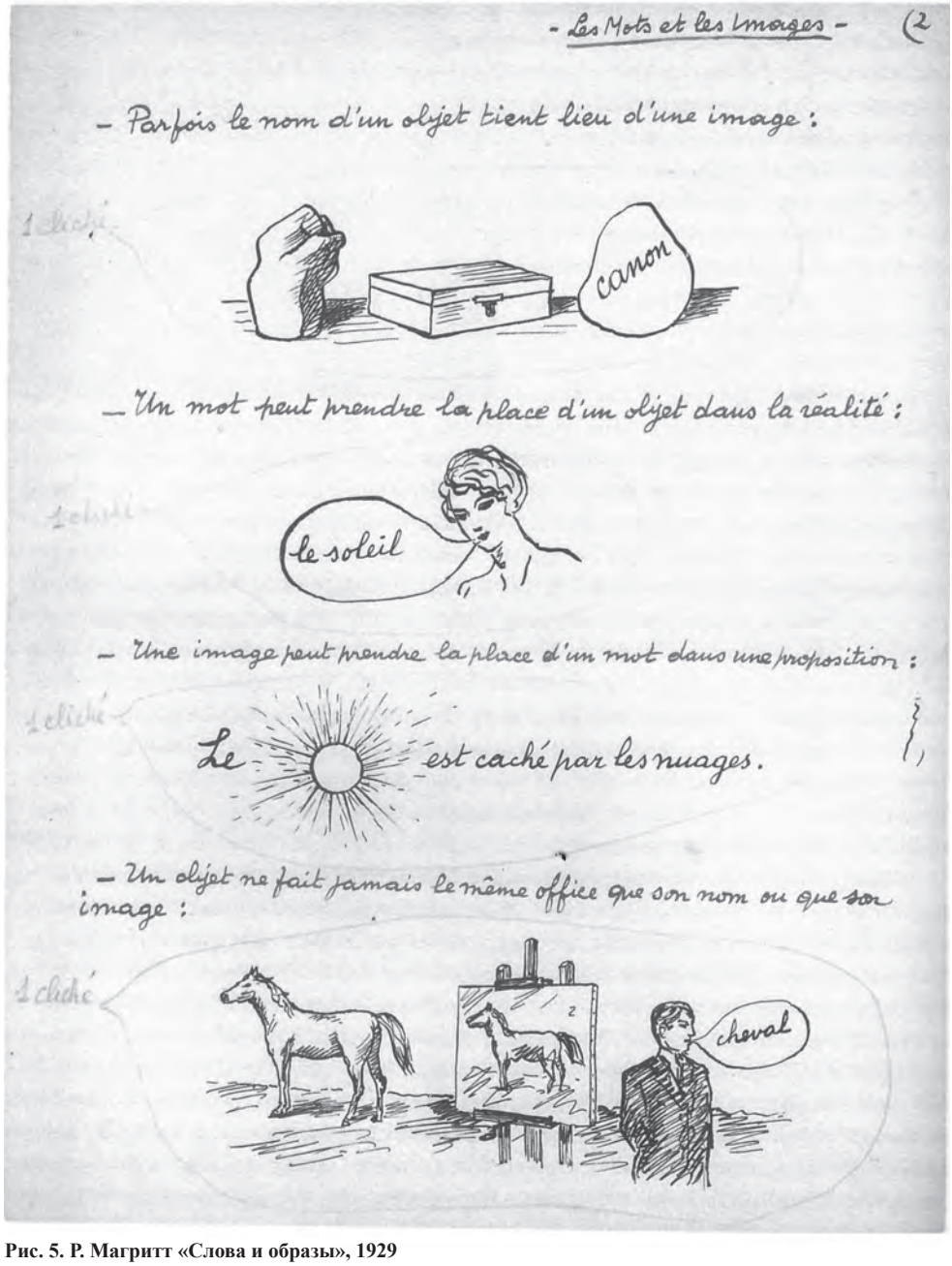


Рис. 5. Р. Магритт «Слова и образы», 1929

inslav

– Parfois le nom d'un objet tient lieu d'une image «Порой название предмета занимает место образа» [на рисунке: canon «канон, правило»];

– Un mot peut prendre la place d'un objet dans la réalité «Слово может занять место некоего реального объекта» [из женских уст исходит слово: le soleil «солнце»];

– Une image peut prendre la place d'un mot dans ma proposition «Образ может занять место слова в моем суждении» [рисунок: Le (изображение солнца) est caché par les nuages «(изображение солнца) закрыто тучами»];

– Un objet ne fait jamais le même office que son nom ou son image «Предмет никогда не служит тем же, что его название или его образ» [из уст юноши исходит слово cheval «лошадь»] (рис. 5).

Нижнее «клише» представляет рисунок реальной лошади, ее изображение (на мольберте), а также графический образ *cheval*. Это – различные знаковые сущности, опосредованные рисунком Магритта. В контексте рисунка лошадь, стоящая слева от мольберта на условной земле, реальна, хотя в «художественной реальности» – это такой же иконический знак, как и ее условное изображение на мольберте. Однако последнее – лишь явное изображение лошади, то есть з н а к животного. Он сродни слову, исходящему из уст юноши. (На его месте в качестве написания мог бы оказаться некий иероглиф, означающий «лошадь», восходящий через ряд графических трансформаций к рисунку.)

Понятно, что приведенные, как и аналогичные им, примеры, иллюстрирующие, по замыслу художника, «связь между словами, образом и реальными объектами» (Magritte 2011: 68 – статья «Ersatz», автор П. Аллмер), отчасти граничат с игрой, целенаправленно культивировавшейся сюрреалистами, которые претендовали на непосредственное обращение к психическому началу и в своем творчестве, и в переживаниях символов культуры. Магритт же искренне стремился постичь природу и характер отношений между разными символическими проявлениями реального, особенно между живописными и речевыми образами. Нельзя не заметить, что язык предстает как своего рода эрзац, то есть заменитель названного психического начала (ibid.), если попытаться представить нарисованный образ лошади в качестве обособленного от именующего его словесного образа. Проблема в том, что второсигнальные образования – образ и слово в качестве знаков высшей нервно-психической деятельности – опосредуют восприятие реального предмета, предстоящего вниманию (его пониманию). Этим и слово и образ как сигналы высшей нервно-психической деятельности отличаются от «нулевого» рефлекса, характеризующего низшую нервную деятельность.

Огрубленную формулировку того факта, что любой знак нечто замещает, стоит вместо этого нечто, следует понимать таким образом, что, будучи

(Magritte 1929), иллюстрирующую различные отношения между словом и образом – всего 18 рис. в три столбца.

inslav

соотнесенным со своим референтом, отдельный знак одновременно занимает в системе всех прочих знаков место, не тождественное, но только аналогичное тому, которое соответствующий реальный предмет (явление, качество, отношение) занимает как предмет мысли. Иначе говоря, знаки высшей нервно-психической деятельности интериоризуются в соответствии со значимостью стоящих за ними реалий для жизнедеятельности отдельных особей (и популяции в целом).

Знаковая деятельность (речемыслительная) порождает в итоге человеческую психику, точнее – структуру личности или сферу сознания. Любым сенсомоторным впечатлениям и мыслимым переживаниям соответствуют целые констелляции рефлексов биохимической природы, опосредующие знаки различного происхождения. К тому же в структуру личности интегрированы и субстратные по отношению к речемыслительной (или сугубо языковой) деятельности рефлекторные и сенсомоторные переживания. По мнению И. Валкерна – составителя статьи «Sprache» в цитируемой энциклопедии, посвященной творчеству художника, Магритт «рассматривает язык с двух разных точек зрения, следуя при этом одним путем, опосредующим сложные структурные условия и их возможность концентрировать и проявлять *значение* (*Bedeutung* – выделено в оригинале. – *Н.С.*). Первые кажутся ему слишком абстрактными и не раз, как можно предположить, побуждают его высказывать неприятие “антипоэтической тупости” абстрактного искусства. Символическая функция, на которой покоится вторичная языковая деятельность, напротив, является для семантического вкуса художников более специфической или ограничительной, прежде всего тогда, когда она опирается на мнимую “точность” самого “языкового символа”. “В этом мера, в этом ценность моих картин, – писал он в 1957 г., – не заслуживающих того, чтобы их анализировали”» (Magritte 2011: 192).

Творчество Р. Магритта показательно прежде всего в силу осознанной художником дополнительности зримого и речевого образов, о чем можно судить хотя бы по его картине «Искусство разговора» («L’Art de la conversation»), 1950, масло, холст, 50×60, частное собр., Брюссель (рис. 6). Предмет разговора резюмирован угадывающимся в гребнях валов словом Amour – намеком чему служит и пара лебедей, символизирующих понятие «любовь» и соотносимых с ним наряду со словом. Слово по сути становится сюжетом приведенного полотна. В целом слова и тексты различного объема часто представлены на картинах (шире на изображениях), начиная от древних росписей стен и вазописи вплоть до наших дней, не говоря о таком специфическом изобразительном жанре, как иллюстрация.

Рис. 6. Р. Магритт. «Искусство разговора», 1950

inslav

Источники и литература

Арнхейм 1974 – *Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие / сокр. пер. с англ. В.Н. Самохина; общая ред. и вступит. ст. В.П. Шестакова. М., 1974.

Аронсон 2003 –*Аронсон О.* Имманентная биография. Кино и семиотика реальности Пьера Паоло Пазолини // Арансон О. Метакино. М., 2003. С. 43–54.

Баллаш 1935 – *Балаш Б.* Дух фильмы / авториз. пер. с нем. Н. Фридланд; ред. и предисл. Н.А. Лебедева. М., 1935.

Бодуэн де Куртенэ 1963 – *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Избранные труды по общему языкознанию / сост.: В.П. Григорьев, А.А. Леонтьев; вступ. ст. В.В. Виноградова и В. Дорошевского. М., 1963. Т. 1–2.

Веккер 1974 – *Веккер Л.М.* Психические процессы. Т. 1. Л., 1974.

Выготский 1991 – *Выготский Л.С.* Педагогическая психология / под ред. В.В. Давыдова. М., 1991.

Кулешов 1929 – *Кулешов Л.* Искусство кино (Мой опыт). М., 1929.

Кулешов 1999 – *Кулешов Л.В.* Уроки кинорежиссуры / сост., вступит. ст., комент.: М.О. Воденко, М.А. Ростоцкая, Е.С. Хохлова. М., 1999 (ГК РФ по кинематографии; ВГИК им. С.А. Герасимова).

Лесников 2021 – *Лесников С.В.* Метаязык лингвистики / отв. ред. С.А. Мызников; науч. ред. Н.Л. Сухачев. СПб., 2021. Т. 1–2.

Поэтика кино 1927/22001 – Поэтика кино / под ред. Б.М. Эйхенбаума. М.; Л., 1927. (2-е изд.: Поэтика кино: Перечитывая «Поэтику кино» / под общей ред. Р.Д. Копыловой; коммент. С.Д. Гуревич при участии В.А. Кузнецовой и Л.Б. Шварца. СПб., 2001 (РИИИ)).

Юнгер 2005 – *Юнгер Ф.Г.* Язык и мышление / пер. с нем. К.В. Лощевского. СПб., 2005 (серия «Слово о сущем»).

Balash 1924 – *Balash B.* Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films. Wien, 1924.

Dauzat 1938 – *Dauzat A.* Dictionnare étymologique de la langue française. Paris: Larousse, 1938.

Desogus 2018 – *Desogus P.* Laboratorio Pasolini. Teoria del segno e del cinema. Macerata, 2018 (Quodlibet Studio. Lettere).

Magritte 1929 – *Magritte R.* Les mots et les images // La Révolution surréaliste. N 12 (déc. 1929). P. 32–33.

Magritte 2011 – *Magritte:* A bis Z / Hrsg.: Christoph Grunenberg und Darren Pih. Wien; Antwerpen: Albertina; Ludion, 2011.

Oster 2009 – *Oster A.* La teoria della cinema di Pier Paolo Pasolini in Empirismo eretico // Studi Pasoliani. 2009. 3.

Pasolini 1966 – *Pasolini P. P.* Il cinema di poesia // Marcatre (Milano). Aprile 1966. N 19–22.

Pasolini 1969 – *Pasolini P. P.* Il cinema e la lingua orale: il lampo e il tuono // Cinema Nuovo. 1969. T. XVIII. 201.

inslav

А. А. Турилов
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Колдуны и гадательные книги: из-за чего Иван Грозный в 1580/1581 г. возвел на царство Симеона Бекбулатовича?

Неожиданность и непредсказуемость (в особенности во вторую половину правления) поведения царя и великого князя Всея Руси Ивана IV Васильевича Грозного (1533–1584) настолько общеизвестны (Лихачев 1984: 25–35; Флоря 1999: 86–391), что не нуждаются в специальном упоминании[1]. Впрочем, некоторые его особо экстравагантные поступки требуют объяснения. Так, Пискаревский летописец XVII в. сообщает под 7074 (1565/1566) г. следующее:

> Произволением царя и великого князя Ивана Васильевича сажал на царьство Московское царя Семиона Беидбулатовича (!) и царьским венцом венчал в Пречистой большой соборной на Москве. А жил Семион на Взрубе за Встретеньем, где Розстрига жил. А сам князь велики жил на (!) Неглинною

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.14

[1] При этом некоторые утверждения и гипотезы исследователей нуждаются в проверке и дополнительном обосновании либо в опровержении. В первую очередь это относится к датировке и определению личности Парфения Юродивого («Уродивого»), автора канона и молитвы Ангелу Грозному воеводе небесных сил, практически безоговорочно отождествляемого исследователями разных специальностей с царем Иваном Грозным (см., например: Лихачев 1972; Лихачев 1984: 27; Панченко, Успенский 1983: 67–69; Флоря 1999: 192). Между тем, если канон в принципе может быть отнесен к творческому наследию царя и датирован тем временем, которое предполагает Д.С. Лихачев (хотя других случаев использования псевдонимов в древнерусской литературе – в отличие от византийской – кажется, не зафиксировано; возможно, впрочем, что сторонники данной атрибуции полагают, что применительно к личности Грозного это не аргумент), то в отношении молитвы, которая по содержанию может рассматриваться в качестве образца и стимула для канона, ситуация складывается несколько иначе (см.: Турилов, Чернецов 2002: 57–60). Старший известный мне список памятника (РГБ, ф. 310 (собр. В.М. Ундольского), № 55, лл. 177 об. – 178) датируется на основании филиграней и записи на л. 636 1540-ми гг. (см.: там же: 60), т. е. временем, когда царь еще не был охвачен пессимизмом (ср.: Лихачев 1972: 10–17). Кроме того, как установил в свое время автор этих строк, молитва читалась на стене паперти собора Чудова монастыря в Кремле, разобранной в 1779 г. (Турилов, Чернецов 2002: 60). К тому же буквально в самое последнее время неожиданно выяснилось, что в сербской традиции XVI–XVII вв., помимо этих текстов, известны также совершенно другие канон и молитва (последних даже две!) на ту же тему и с именем того же автора в заглавии. Этой теме автор данной статьи и его сербская коллега д-р Снежана Елесиевич (филологический факультет Белградского университета) предполагают в ближайшее время посвятить отдельное исследование.

inslav

на Петровке, на Орбате, против Каменного мосту старово, а звался Иван Московский и челобитные ему писали так же. А ездил просто, что бояре, а зимою возница в оглоблех. А бояр себе взял немного, а то все у Семиона. А как приедет к великому князю Семиону, и сядет далеко, как и бояря, а Семион князь велики сядет в царьском месте. И женил его, а дал за него Мстиславского дочерь кнегиню Анастасию, а свадьба была в Москве на Взрубе, а все по царскому чину, а венчали в Пречистой большой митрополит. А жития его было з год и больши, да и опять его сосла и дал ему Тверь и Торжек в удел. А говорили нецыи, что для того сажал, что волхви ему сказали, что в том году будет пременение: московскому царю смерть. А иные глаголы были в людех, что искушал люди: что молва будет в людех про то (ПСРЛ 1978: 192)[2].

Поскольку Летописец дошел в списке 40-х гг. XVII в. (датировка Т.В. Дианновой), хотя в этой части основан на припоминаниях 1610-х гг. (ПСРЛ 1978: 4–5)[3], встает вопрос о достоверности данного рассказа. Она вполне подтверждается сохранившейся униженной челобитной Ивана IV, адресованной Симеону Бекбулатовичу (Лихачев 1984: 26–27). Поэтому сам факт интронизации Симеона и сведения его со «стола» сомнений не вызывает[4], в отличие от некоторых деталей события,

---

[2] Пользуюсь случаем выразить благодарность Б.Н. Флоре, обратившему мое внимание на этот текст.

[3] Но, разумеется, сравнительно позднее происхождение известия, основанного на устном припоминании, вовсе не означает его недостоверность. Приведу лишь один пример из того же источника. Там же, в Пискаревском летописце, под 1579 г. помещен колоритный рассказ о приеме Иваном Грозным в Александровой слободе крымских послов, прибывших для получения «выхода» после взятия и сожжения Москвы татарами («И князь великий нарядился в сермягу, бусырь да в шубу боранью, и бояря. И послом отказал: Видишь де меня, в чем я? Так де меня царь зделал! Все де мое царьство выпленил и козну пожег, дати мне нечево царю…» – ПСРЛ 1978: 191–192). Его цитирует в своей работе и Д.С. Лихачев (Лихачев 1984: 26), не ставя вопрос о его достоверности. Исследователю остался неизвестным вариант повествования, содержащийся в послании к «панам раде» оршанского старосты и (номинально) смоленского воеводы Филона Кмиты Чернобыльского (см.: Коршунаў 1975), который собирал информацию на пограничье с Московским царством буквально из первых рук от выезжавших купцов и других путешественников и по прошествии не более чем нескольких месяцев (к слову, судя по фамильному прозвищу, он приходился если не дедом, то в любом случае родственником герою «Потопа» Г. Сенкевича Кмичицу). Его вариант еще более красочен. По словам информаторов Кмиты, послы после отповеди царя поднесли ему символический дар хана – нож, чтобы Грозный зарезался (известно, что в средневековой османской практике ту же роль играл шелковый шнурок для самоудушения). Но Иван Васильевич оставил последнее слово за собой и вручил им в ответ топор (дар, тоже не требующий объяснения). Сообщение об этом есть у Горсея (Горсей 1990: 58), но там оно и короче, и, пожалуй, менее ярко.

[4] Впрочем, и здесь нельзя обойтись без «ложки дегтя». В недавней устной беседе мой многолетний соавтор, археолог и редкий знаток отреченной книжности всех времен и народов А.В. Чернецов выразил по этому поводу нумизматико-археологи-

inslav

поскольку здесь колеблется и повествователь. Прежде всего это причина «пересменки» верховной власти. Если оставить в стороне заключительную догадку («…что искушал люди: что молва будет в людех про то» – ПСРЛ 1978: 292), речь может идти только о предсказании волхвов. Но именно эта версия вызывает серьезные сомнения. Из практически современных событию источников известно, что смерть Ивану Грозному в 1584 г. предсказали «чародейки и колдуны» (т. е., в сущности, те же волхвы), привезенные в Москву в большом числе с Севера («между Холмогорами и Лапландией» – Горсей 1990: 84–85)[5]. Ведь если волхвы грубо ошиблись с предсказанием в 1572/1573 г., то едва ли к ним обратились 11 лет спустя. Можно, конечно, допустить, что «новые» волхвы были из другого региона, но это выглядит весьма сомнительным[6]. Кто же тогда мог предсказать царю эти роковые перемены?

В русской книжности XVI в. присутствует гадательный текст (к слову, самый обширный из известных в настоящее время), именуемый «Рафли», одна из разновидностей которого тесно связана с именем царя Ивана Грозного, так как он открывается посланием, адресованным «книгчию» этого правителя (Турилов, Чернецов 1985). До нас дошел лишь один относительно полный список памятника рубежа XVII–XVIII вв., причем восходящий к дефектному оригиналу (РГБ, ф. 439 (собр. В.А. Десницкого), картон 21, е.х. 3, л. 1–103 об.; 118–123), одна пространная выписка-переработка под названием «Аристотелевы врата» (ГИМ, Музейское собр., № 1226, л. 292–307 об.) конца XVII в. (Сперанский 1928 и подстрочные разночтения в издании на с. 321–331) и еще одна, значительно меньшего объема, в сборнике первой четверти XVIII в. (ГИМ, собр. П.И. Щукина, № 1077)[7]; при этом в двух списках содержатся разные отрывки текста (Турилов, Чернецов 1985: 289 и подстрочные разночтения в издании на с. 338). Версия книги «Рафли» в рукописи Десницкого, изданная в ТОДРЛ, вероятно, может быть датирована 1570 или 1579 г., поскольку в открывающем текст послании упоминается отъезд царя из Пскова, куда Иван Грозный приезжал только в указанные годы. Это, на первый взгляд, не согласуется по хронологии с известием Пискаревского летописца, но в реальности это не так. Не ранее 1570 или 1579 г. датируется изданная версия «Рафлей», но текст был известен в Московской Руси и значительно раньше, он упоминается в «списке книг истинных

ческие сомнения, поскольку (и это действительный факт) не сохранилось известий о чеканке монет с именем Симеона.

5 Как тут не вспомнить слова Бориса Годунова из драмы А.К. Толстого «Смерть Иоанна Грозного»: «Кириллин день не кончен, государь», вызвавшие страшный гнев царя, который послужил причиной его мучительной кончины (ср.: Горсей 1990: 86–87).

6 При этом, разумеется, следует полностью согласиться с Б.Н. Флорей (Флоря 1999: 388), исключающим возможность признания версии, предложенной в последнем русском переводе «Записок» Горсея, где сказано, что «тем временем он (царь. – *А.Т.*) был задушен» (Горсей 1990: 87).

7 Здесь содержится еще одна глава, отсутствующая в других списках: «О всяком деле – збудется или нет» (Турилов, Чернецов 1985: 338, подстрочное примечание).

inslav

и ложных», составленном в связи со Стоглавым собором 1551 г. (Турилов, Чернецов 1985: 260–261). Присутствие в языке рукописи полонизмов («шкота», «смок», «речь» и др. – там же: 277, 300) и германизма через польское посредство («фалчь»[8]) (там же: 302) скорее всего указывает на то, что перевод был выполнен в Великом княжестве Литовском и, возможно, связан с книжностью «жидовствующих»[9]. Гадательная таблица, вполне сходная по помещенным в ней знакам с «Рафлями», обнаруживается уже при одной из миниатюр лицевой западнорусской Радзивилловской летописи последней четверти XV в., причем она несомненно современна рукописи по исполнению (Чернецов 1977; Чернецов 1981: 283–284; Турилов, Чернецов 1985: 302; ср.: Симонов 1971: 90; Симонов 1977: 62–63; Симонов 1978), однако ее не следует принимать во внимание, так как сходные таблицы могут помещаться и в других гадательных книгах (Турилов, Чернецов 1985: 264–265).

Иван Грозный неоднократно (во всяком случае во второй половине своей жизни) обвинялся (или по крайней мере подозревался) современниками в пристрастии к чернокнижничеству (Курбский 1971: 81; Лихачев 1984: 26–27; Турилов, Чернецов 1985: 286–287), причем вину за это возлагали на его предков и по отцовской – на бабку Софью Палеолог (Курбский 1914: 290–291; Переписка 1985: 88–89; Турилов, Чернецов 1985: 286–287), и по материнской линии – князей Глинских: на бабку Анну (ПСРЛ 1965: 455–457; Турилов, Чернецов 1985: 286–287) и даже на мать – княжну Елену, которая вместе с великим князем Василием III Ивановичем якобы обращалась ко все тем же лапландским волхвам за помощью в рождении сына (Курбский 1914: 290, 291; Турилов, Чернецов 1985: 286–287) – вопросе для этого государя, как известно, чрезвычайно болезненном и в первом, и во втором браке. Поэтому факт знакомства царя Ивана Васильевича с этой отреченной книгой не вызывает особого удивления.

При этом в «Рафлях» имеется особая глава («врата») под номером 51, озаглавленная «Не будет ли князю перекняжения или царю с царства сходу?» (Турилов, Чернецов 1985: 323, 335), содержащая, в частности, ответы: «Скоро перекняжение будет и царю также сход», «Велми скоро извергнется, сидение (!) его все изымется», «Скоро будет сход, и месту пакость – зло будет и лихо» (там же: 335). При этом, разумеется, сходство формулировки Пискаревского летописца («в том году будет пременение: московскому царю смерть» – ПСРЛ 1978: 192) с названием главы «Рафлей» уже в силу небольшого объема не является сколь-либо надежным свидетельством влияния второй на первый, здесь вполне возможно случайное

[8] Т.е. «фальшь» (ср.: Фасмер 1987: 184).

[9] Несколько лет назад киевская исследовательница Е.В. Русина в письме ко мне на основании этих языковых особенностей (см., к примеру, – «писарь градский», «шкота» и др.) выразила мнение, граничащее с уверенностью, что перевод «Рафлей» выполнен именно там и там же написано предисловие. Не знаю, к сожалению, написала ли она об этом какую-то статью. Версия, разумеется, вполне приемлема, но при этом нельзя не заметить, что списки самих «Рафлей» в белорусско-украинской традиции на данный момент неизвестны.

inslav

совпадение. Однако в целом предложенная гипотеза («книги, а не колдуны») представляется вполне убедительной. К сожалению, нельзя проверить ее экспериментально, поскольку сам метод гадания индивидуален по результатам.

Источники и литература

Горсей 1990 – *Горсей Дж.* Записки о России. XVI – начало XVII в. М., 1990.

Коршунаў 1975 – *Коршунаў А.* Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці. Мінск, 1975.

Курбский 1914 – Сочинения князя Курбского. СПб., 1914. Т. 1 (Сочинения оригинальные. = РИБ. Т. 31).

Лихачев 1973 – *Лихачев Д.С.* Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Юродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси (По материалам Пушкинского дома). Л., 1972. С. 10–27 (переизд.: // Он же. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 361–377).

Лихачев 1984 – *Лихачев Д.С.* Смех как мировоззрение // *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 25–35.

Панченко, Успенский 1983 – *Панченко А.М., Успенский Б.А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха. Статья первая // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 61–89.

Переписка 1981 – Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981.

ПСРЛ 1904/1965 – Полное собрание русских летописей. СПб., 1904 (репринт – М., 1965). Т. 13 (Сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. Первая половина).

ПСРЛ 1978 – Полное собрание русских летописей. М., 1978. Т. 34 (Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы). С. 31–220.

Симонов 1975 – *Симонов Р.А.* О проблеме наглядности инструментального счета в средневековой Руси // Советская археология. 1970. № 3. С. 89–95.

Симонов 1977 – *Симонов Р.А.* Математическая мысль в древней Руси. М., 1977.

Симонов 1978 – *Симонов Р.А.* «Запись» чисел на древнерусском абаке // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 413–420.

Сперанский 1928 – *Сперанский М.Н.* Аристотелевы врата и Тайная тайных // Сборник статей в честь А.И. Соболевского (СОРЯС. Т. 101, № 3). Л., 1928. С. 15–18.

Турилов, Чернецов 1985 – *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 260–344.

Турилов, Чернецов 2002 – *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 8–74.

Фасмер 1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. М., 1987. Т. 4.

Флоря 1999 – *Флоря Б.Н.* Иван Грозный. М., 1999.

Чернецов 1977 – *Чернецов А.В.* Об одном рисунке Радзивилловской летописи // Советская археология. 1977. № 4. С. 301–306.

Чернецов 1981 – *Чернецов А.В.* К изучению Радзивилловской летописи // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 282–285.

inslav

Е. С. Узенёва
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Лексика народной культуры славянского анклава в Албании: Малая Преспа

Академик Н.И. Толстой в своей разнонаправленной деятельности придавал большое значение работе в поле. С самого начала научной карьеры он активно участвовал в диалектологических экспедициях. Еще будучи студентом отделения болгарского языка и литературы филологического факультета Московского университета, а затем и аспирантом кафедры славянской филологии, он был активным участником и даже руководителем группы (1948–1950 гг.) при исследовании переселенческих болгарских говоров Бессарабии (АБГСР: 23), частности в с. Суворово в 1951 г., о работе в котором сохранился рукописный отчет 1953 г.[1]

В 1956–1959 гг. Никита Ильич трудился в совместных российско-болгарских коллективах, собиравших материал для I тома Болгарского диалектного атласа в юго-восточной Болгарии под руководством С.Б. Бернштейна и Ст. Стойкова в рамках сотрудничества Института болгарского языка БАН и Института славяноведения и балканистики АН СССР (БДА 1964: 187).

В качестве сотрудника Института славяноведения и балканистики АН СССР Н.И. Толстой в 1961 г. принял участие в лингвистической экспедиции в Ташкент к политическим эмигрантам из Северной Греции и Эпира, этническим славянам – македонцам из Эгейской Македонии, которые были компактно расселены в нескольких кварталах столицы Узбекской ССР. В состав экспедиции также входили В.М. Иллич-Свитыч и Г.П. Клепикова. Было записано более десяти часов нарративов на юго-восточных македонских диалектах (из областей Костура, Лерина, Водена, Сера и Кукуша)[2], а также тексты на аромунских и мегленорумынских говорах (Бернштейн 2002: 271).

В 1962 г. Никита Ильич инициировал диалектологические экспедиции в Полесье, которые позднее, с середины 70-х годов XX века, превратились в этнолингвистические и были направлены на сбор материала для Полесского этнолингвистического атласа. Работа продолжалась вплоть до трагического 1986 г., и многие поколения учеников Н.И. Толстого получили бесценный опыт полевых исследований.

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.15

[1] *Н.И. Толстой*. Отчет о диалектологической экспедиции в болгарское село Суворово летом 1951 г. Рукопись 1953 г. (совместно с другими) (Плотникова 2000: 395).

[2] Архив В.М. Иллича-Свитыча хранится в Отделе славянского языкознания Института славяноведения РАН. Он был оцифрован в 2019 г. сотрудниками института М.М. Макарцевым, Т.С. Ганенковой и М.Н. Саенко.

inslav

В своих научных трудах Н.И. Толстой уделял особое внимание диалектологии народной культуры, подчеркивая, что «вся народная культура д и а л е к т н а, что все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутридиалектных вариантов с неравной степенью различия» (Толстой 1995/1: 20). Ему принадлежит заслуга введения в научный оборот нового термина – *культурный диалект*: «Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995/1: 21). Автор подчеркивал необходимость комплексного подхода к исследованию традиционной народной духовной культуры славян. Ученый отмечал, что понятие территориального культурного диалекта мало использовалось в славянской этнографии и культурологии, «в то время как оно очень существенно для диахронических исследований и является ключевым в опытах реконструкции праславянской духовной культуры и лексического фонда праславянского языка» (Толстой 1995/2: 37). Никита Ильич считал, что славянские культурные диалекты могут нередко служить едва ли не единственным источником для внутренней реконструкции, в связи с чем «весьма актуальной становится проблема создания научной диалектологии славянской духовной культуры со всеми вытекающими из этого задачами – выделения классификационных дифференцирующих признаков, характеризующих диалектные различия, картографирования диалектных явлений, применение ареалогического подхода к собиранию и интерпретации диалектных фактов» (Толстой 1995/2: 47).

Ученики и последователи Московской этнолингвистической школы, созданной акад. Н.И. Толстым, многое сделали в указанном направлении, поскольку этнолингвистическая ареалогия всегда была одним из важнейших направлений этой школы. Внимание к географии и «диалектологии» традиционной культуры присутствует в пятитомном словаре «Славянские древности», в индивидуальных монографиях и статьях[3]. А.А. Плотникова проявляла особый интерес к этому аспекту этнолингвистики, ее перу принадлежит монография об этнокультурных диалектах Южной Славии в балканском контексте, выполненная на материале обрядовой терминологии, мифологической лексики и соответствующих реалий и форм обрядов и верований (Плотникова 2004). Т.А. Агапкина в своей фундаментальной монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весеннее-летний цикл» опубликовала ряд карт, посвященных хрононимам и календарно приуроченным ритуалам (Агапкина 2002). Исследуя балканские мотивы в языке и культуре болгар, И.А. Седакова картографировала терминологию родин и связанных с ними отдельных поверий (Седакова 2007). Ареальная картина терминологии болгарского свадебного обряда представлена в книге Е.С. Узенёвой (Узенёва 2010).

[3] Подробнее об этом писала С.М. Толстая, см. (Толстая 2013: 79).

inslav

Авторство этнолингвистической части вопросника «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ), над которым многие годы в содружестве успешно работали ученые Института лингвистических исследований РАН и Института славяноведения РАН, принадлежит А.А. Плотниковой (Плотникова 2009). По этому вопроснику были собраны богатые полевые материалы и после завершения полевого обследования регионов в рамках МДАБЯ: не только в десятках сел славянских стран: Сербии, Хорватии, Боснии, Болгарии, Македонии, Словакии, Чехии, Украины, Польши, – но и в неславянских (Румынии, Венгрии, Австрии, Греции и Албании). Большая часть материалов опубликована в различных изданиях Института славяноведения РАН, в частности в сериях «Исследования по славянской диалектологии» и «Карпато-балканский диалектный ландшафт» (КБДЛ 2008; 2012; 2014).

Говоря об обследовании отдельных территорий, академик Толстой указывал на существование архаических и неархаических зон: «Архаическая зона – не просто зона хорошей сохранности, хотя без хорошей сохранности архаика не может быть установлена и воспринята как нечто цельное. Наличие определенной устойчивой системы духовной культуры традиционного типа, условий функционирования этой культуры и ряда черт, элементов и атрибутов, свойственных другим, относительно изолированным зонам того же типа в пределах современной Славии, характеризует архаическую зону» (Толстой 1995/3: 50). К одной из таких архаических зон относятся и славянские анклавы в Албании, существующие в культурно-языковой изоляции долгие столетия, со времен так называемого Первого болгарского царства (X–XI вв.), а возможно даже с V–VI вв.

Н.И. Толстой специально изучал архаическую славянскую лексику и топонимию в Албании и славянские заимствования в албанском языке. Он выступал с докладом о предварительных итогах этих исследований на большом научном форуме в Черногории в 1990 г., посвященном проблемам истории и культуры населения славянского происхождения в Албании, по результатам которого вышел сборник материалов и докладов[4] (ССПА). Автор уделил особое внимание славизмам в сельскохозяйственной терминологии албанцев, а также в мифологии, отметив реликты языческой духовной культуры, оставшиеся в таких терминах, как алб. *tsare* ‘ведьма’, восходящий к слав. *чара*, *чарати*, *kobε* < слав. *коб* ‘судьба, злой рок’ и др.[5] Никита Ильич отмечал, что «границы современных славянских языков, наречий, народов и этнических групп относительно позднего происхождения. Внимание к локальным явлениям позволит увидеть предшествующие, более ранние этноязыковые и культурные слои на карте современной Славии, подобно тому как в старинных настенных росписях сквозь верхний слой нередко проступают предшествующие нижние слои» (Толстой 1995/3: 51).

[4] https://www.rastko.rs/rastko-al/zbornik1990/index.php (дата обращения: 02.12.2022).

[5] https://www.rastko.rs/rastko-al/zbornik1990/ntolstoj-relikti.php (дата обращения: 02.12.2022). Албанские материалы публикуются в той орфографии, которую использовал Н.И. Толстой, она несколько отличается от стандартной албанской.

inslav

В последние годы я проводила совместно с другими коллегами полевые исследования диалектов и традиционной народной культуры в подобных архаических славянских анклавах на Балканах по этнолингвистической программе (в Северной Греции и Горе (мусульмане), а также в Малой Преспе (христиане), Албания). С 30 июля по 8 августа 2021 г. состоялась этнолингвистическая экспедиция Института славяноведения РАН в Албанию в составе: Е.С. Узенёвой (ИСл РАН), М.М. Макарцева (ИСл РАН – Ун-т им. Карла фон Осецкого, Ольденбург), А.А. Леонтьевой (ИСл РАН), Н.И. Кикило (РУДН)[6]. Мы посетили сёла Малой Преспы на границе с Северной Македонией: Горна Горица, Туминец, Глобочани, Пустец[7].

Регион Преспанских озер или Преспа представляет собой высокую эллипсовидную горно-озерную ландшафтно-изолированную область (котловину) в географическом центре Балканского полуострова, которая окружена цепью гор. Мягкий климат, естественная недоступность, плодородные почвы, изобилие рыбы издавна привлекали сюда людей (самые ранние археологические находки относятся к 2000 г. до н. э. – Јовановски 2005: 11). Начиная с ранних Средних веков Преспа представляла собой с природно-географической и экономической точек зрения цельный ареал с мозаичной этнической, этноконфессиональной и культурной картиной (Макарова 2018: 5). В настоящее время политические границы разделили область между республиками Албанией, Грецией и Северной Македонией. Государственные границы проходят по водам Большого Преспанского озера. Жители Преспы были максимально изолированы друг от друга из-за запрета на перемещение из одной страны в другую по водам озера и отсутствия пограничных пунктов, за исключением одного между Албанией и Северной Македонией (Соболев 2013: 98).

В македонской географической терминологии регион обозначается как области Верхняя Преспа (македон. *Горна Преспа*) и Нижняя Преспа (македон. *Долна Преспа*). Вероятно, данное деление восходит к административному членению периода османского завоевания. Турецкая администрация разделяла ареал на две нахии: Ресенскую и Нижнепреспанскую. Это распределение территории закрепилось вследствие установления государственных границ в 1913 г. К области Верхняя Преспа относятся сёла, расположенные на западном и восточном берегах Большого Преспанского озера, а также в области Ресенско Поле. В греческой и албанской традиции регион разделен на Большую (греч. *Μεγαλή Πρέσπα*, алб. *Prespa e Madhe*) и Малую Преспу (греч. *Μικρή Πρέσπα*, алб. *Prespa e Vogël*) (Макарова 2018: 6).

---

[6] Экспедиционные исследования были проведены и авторская работа выполнена в рамках 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)».

[7] Всего было опрошено 22 информанта в возрасте от 12 до 90 лет, без образования и с высшим образованием, сделано около 30 часов аудиозаписей, собраны фото- и видеоматериалы. Подробности об экспедиции см. в статье (Макарцев, Кикило 2022).

inslav

Малая Преспа – это историко-географическая область в албанском административном регионе Корча, расположенная на западном берегу Преспанского озера, а на востоке простирающаяся до горного массива Галичица – Суха-гора. Она охватывает сёла Пустец, Леско, Церье, Зырновско, Шулин, Глобочани, Долна-Горица, Горна-Горица и Туминец (алб. Kalamas, Gorica e Madhe, Gollomboç, Diellas, Gorica e Poshtme, Liqenas, Lajthiza, Zaroshka, Cerja) (Мангалакова 2008: 276). В регионе Корчи находятся еще несколько сел со славянским населением – Бобоштица, Дренова (алб. Drenova, слав. Дреновене) и Врыбник (на границе с Грецией). Основными занятиями жителей Преспы до XX в. были животноводство (в горных районах), рыболовство (в прибрежных селах), а также виноградарство, пчеловодство и садоводство. В настоящее время развивается туризм (Јовановски 2005: 24–26).

В VI–VII вв. на территорию Преспы приходят первые славянские племена. Попав в зону греческого влияния, они частично вытесняют, частично ассимилируют автохтонное палеобалканское население. В конце X – начале XI в., во время правления царя Самуила, Преспа полностью попадает в состав средневекового раннефеодального государства балканских славян – Первого болгарского царства (Георгиев 2003). Первые турецкие постоянные поселенцы появились в Преспе в XVI в. В XVII и XVIII в. число этнических турок значительно выросло (Кънчов 1900: 241–244). В македонской историографической традиции утверждается, что заселение Преспы албанцами началось только во второй половине XVIII века. Антропонимические данные средневековых османских документов позволяют констатировать присутствие албанцев на территории Преспы уже начиная с XV в. (Макарова 2018: 9).

Согласно Сан-Стефанскому мирному договору 1878 г., область Корчи находилась в границах Болгарии, однако в результате решений Берлинского конгресса эти территории вернули Османской империи, таким образом, с 1912–1913 гг. они остаются в границах Республики Албания, но де факто с 1914 г. эти земли были оккупированы греческими войсками, затем французскими. В 1924 г. сёла Малой Преспы окончательно включены в состав Албании, тогда же была установлена граница с Грецией (Елдъров 2000: 24, 26–27). Как следует из исторических документов, опубликованных С. Елдыровым, местное славянское население (в частности, Горна- и Долна-Горица, Туминец) в то время позиционировали себя как болгары и отправляли прошения в Министерство просвещения в Тиране с просьбами разрешить преподавание болгарского языка в сельских школах (Елдъров 2000: 52–53).

В межвоенный период на данный регион оказывало сильное влияние соседнее Королевство сербов, хорватов и словенцев (позднее Королевство Югославия и СФРЮ). С 1945 г. в регионе вводится образование на «родном языке», которым считается македонский литературный язык. В настоящее время в школах сел Пустец, Долна-Горица и Туминец обучение до 4 класса ведется на македонском языке, в прогимназии (до 9 класса) – на албанском языке (Тончева 2013: 60).

Социолингвистическая ситуация в селах Малой Преспы весьма сложная. Население этих 9 сел (общее количество жителей не превышает пяти

inslav

тысяч) – славяноязычные македонцы (в соответствии с их этнической самоидентификацией) православного вероисповедания; абсолютное большинство – билингвы, владеющие албанским литературным языком. Старшее поколение говорит на нижнепреспанском диалекте, младшее и среднее знакомо также и с македонской литературной нормой. Пустец (алб. *Liqenas*) – самое большое из сел Малой Преспы. Здесь располагается административный центр района (макед. *општина*) и школа, преподавание в которой осуществляется на албанском и македонском языках.

Несмотря на относительную географическую изоляцию региона, славянское население Малой Преспы находится в постоянном контакте с албанцами области Корчи. Жители малопреспанских сел признаны правительством Албании в качестве национального меньшинства. Подобные многоязычные симбиотические сообщества, живущие в географически изолированных областях, в лингвокультурной антропогеографии Балкан получили наименовании *краины* (Соболев 2013: 94). Однако к краинам относятся и другие этно/культурно/географические регионы Албании, которые могут иметь моноэтнический и несимбиотический характер.

Литература об истории региона Малой Преспы достаточно обширна, поскольку славянское население этих земель представляло большой интерес для ученых, посещавших или исследовавших эти территории начиная с конца XIX в. (Кънчов 1900; Селищев 1931; Mazon 1936; Томов 1970; Елдъров 2000; Георгиев 2003; Јовановски 2005; Мангалакова 2008; Момева 2012; Тончева 2013; КИЕНБ 2013).

Вместе с тем языку, особенностям диалекта Малой Преспы посвящено мало работ, лишь отдельные фрагменты статей или глав (Асенова 2007; Соболев 2013). Существуют, однако, две монографии, в которых представлена характеристика диалекта на территории Албании (Цветановски 2010) и в Северной Македонии (Макарова 2018, она же Эшер 2020), причем в последней акцент поставлен на анализе претериальной системы говоров региона Преспа – македонского, албанского и арумынского (диссертация была защищена в Санкт-Петербурге в 2018 г.).

Описание выборочных фрагментов народной культуры дано в книгах местных жителей-краеведов, Г. Думы (Дума 2007), представившего вниманию читателей сведения о народной свадьбе и некоторых обычаях, и Г. Миовского (Миовски 2010), не только рассказавшего об истории и быте своего родного села Пыпли, но и собравшего старинные слова и выражения, загадки и поговорки, давшего описания детских игр и похоронных обычаев и др. Первая книга вышла в Скопье на македонском языке, вторая – в Софии на болгарском, что хорошо отражает разные представления местных жителей и ученых о славянской идентичности в регионе.

В настоящей статье мы представим лишь некоторые из народных календарных обрядов, записанных нами во время экспедиции в селах Горна-Горица и Туминец, главным образом те, которые Н.И. Толстой относил к архаическим: бадняк, ряжение на святки с элементами народного театра, окказиональное вызывание дождя и др. (Толстой 1995/4).

inslav

Отметим, что два обследованных села Малой Преспы различаются по некоторым признакам. Во-первых, по времени заселения: Туминец характеризуется автохтонным населением, древней историей, а с. Горна-Горица сформировалось переселенцами из с. Шулин в 1936–1937 гг., предки которых, будучи зажиточными скотоводами, поддерживали многие десятилетия монастырь Св. Марины/Марены на озере и построили в селе церковь Св. Георгия в 1901 г. Во-вторых, по особенностям говора: Туминец выделяется среди всех окрестных сел особенной лексикой, хотя население обоих сел называет свой язык *нашки*, *преспански* или *македонски йезик*, а также *горичански, тумички* в соответствии с названием села. И в-третьих, отличия касаются народного костюма: в с. Туминец он ярких цветов, в Горна-Горице – в черно-белых тонах.

В обоих селах сохранились древние родовые праздники, когда *служат* и *славят* святых-покровителей рода. Отмечают родовой праздник в день определенного святого (*св. Никола, св. Георги, св. Арангел*), для чего готовят угощение и обед (*ре́фенет*), во время которого один хлеб делится всей семьей, т. е. происходит наделение каждого члена семьи долей, судьбой. В с. Туминец обряд носит название *за́слуг* (ср. болг. *служба*, ю.-серб. *заслуга* ‘вечер накануне праздника слава’ – Плотникова 2021: 102): «Мишевци служат св. Димитрия» [Род Мишевцев чествует святого Димитрия]. Память умерших предков почитали трижды в год в специальные дни (*Мъртва събота*).

Информаторы отмечали, что в с. Горна-Горица сначала заселились 4 рода (*сой*): Рестоите, Вельоите, Гроздановците, Янкулоите / Нечоите. В обоих селах важный статус имеет *побратимство*/*посестримство*, которое получали мужчины/женщины, рожденные в одно время или крещенные в одной воде.

Среди зимних праздников особое место занимает Рождество (*Бо́жик*) и его канун (*Ко́леда*, *Ко́леде, Ба́дник*). Название праздника, согласно народной этимологии, связывается со временем царя Ирода, когда *ко́леле де́ца* [убивали детей], отсюда и наименование *Ко́леда*. Этот день считался праздником детей и пастухов. Каждый ребенок получал изготовленную накануне пастухом веточку/деревце (*чо́мага*, *чо́маджe*, ср. болг. *сурвачка*) из кизила (*да е жив и здрав*), украшенную бубенчиками, орехами, конфетами и воздушной кукурузой, отдельные шарики которой предназначались скотине и домочадцам: ребенку, невесте, хозяйке, хозяину и др.

Накануне вечером отдельные группы парней (*коледа́рите*) собирались на окраинах села и зажигали костры, соревнуясь между собой, у кого костер будет больше и ярче. Дети перепрыгивали через огонь для здоровья. Затем все сходились посреди села и отправлялись обходить дома односельчан, собирая «дары» в виде муки и жита. После чего готовили халву и угощались ей, деля между всеми колядующими. Всю ночь длилось веселье и пелись песни. Дума приводит текст, в котором колядники поют об изобилии в будущем году в виде скота, молока, брынзы и пр. (Дума 2007: 77).

На следующее утро дети (*чома́джии*) брали свои разноцветные веточки/палки и собирались в группы, чтобы обходить дома селян. Останавливаясь у ворот или дверей, они стучали по ним палками, пока хозяйка не открывала им и не одаривала их

inslav

калачами. Дети при этом произносили благопожелания и пели песню «Коле-леда» о будущем большом урожае и умножении детей (Дума 2007: 77):

> Дај ми, бабо, колаче, ќе те удра по главче. [Дай мне, бабка, калачик, я ударю тебя по головке].
> Колку ѕвезди на небото, толку деца во селото, [Сколько звёзд на небе, столько детей в селе],
> Колку песок во морето, толко жито во полето. [Сколько песка в море, столько жита в поле].

В настоящее время в селе уже утрачены представления о возжигании сакрального полена (*бадняк*) в очаге на Рождество, но следы его существования сохранились в терминологии (хрононим *Ба́дник* ‘канун Рождества’, ср. макед. *Бадник* ‘Сочельник’ – СД 1: 127) и приуроченном к этому дню ритуальном сборе в лесу веток с листвой, которыми украшали дома: «На Бадник кършат шумата во планина и закачат по вратите» [В Сочельник ломают ветки с листвой в горах и вешают их на двери] (с. Горна-Горица). Ритуал втыкания веток от принесенного в дом бадняка известен католикам Боснии (Толстой 1995/4: 143), которые срубали небольшую ветку орехового или дубового дерева и затыкали за стреху на период Сочельника и Рождества (СД 1: 128).

Рождество (*Бо́жик*) отмечали три дня, в течение которых в селе играла музыка, танцевали оро, пели песни, ходили в гости к соседям и односельчанам, угощались мясными блюдами из свинины, так как закончился пост (*Бо́жикни по́сти*), ужин накануне (*Бо́жикна ве́чера*) был постным (рыба, маслины, орехи, горох). Г. Дума отмечал, что во второй день готовили мучные изделия (*сучеа печива*), а на третий –– кашу или кушанье из молока и хлеба (*попара*) (Дума 2007: 78). Термин *+božić* (и его фонетические варианты) характерен для западной части балканославянского ареала и распространен далее на запад по всей Южной Славии, вплоть до Словении, тогда как *Коледа* характерен для восточной Болгарии (Плотникова 2004: 365, карта II-1-4. Хрононимы Рождества).

В с. Туминец в период святок (*Мръсни денови*) отмечены особые верования, связанные с водой и относящиеся к периоду жизни роженицы в течение 40 дней после родов, когда она считается «нечистой» (как поясняют сами информанты, Богородица родила на Рождество и еще не получила очистительной молитвы). Считалось, что в дни между Рождеством и Богоявлением вся вода «нечистая» (*лӣо́нка во́да, ле́онка во́да* ‘нечистая’, ср. *ле(х)уса/родилка* ‘роженица’). Поэтому до праздника Крещения (*Во́дици*) не умываются, не моются, а если пьют воду, то бросают в нее уголек, чтобы «он все зло погасил/удалил» (*ло́шото се га́сни*).

Очень широко в селах отмечали старый Новый год *Васи́лица/Васи́льовден/Су́рова* (14.01), когда обходы села совершали *васили́чари/суро́вари* – парни, которые танцевали в каждом дворе и произносили благопожелания домочадцам, девушке на выданье, молодоженам и др. «для урожая и здоровья» (*за берике́т, за здра́вйе*). В отличие от колядников, которым давали хлеб, эти группы угощали

inslav

мясом и колбасами. Обозначение новогодних дружин термином с корнем +*surva*- характерно для территории Болгарии и отдельных локальных традиций в Македонии: р-н Скопье и Преспы (Плотникова 2004: 420, карта II-1-9).

В прошлом *суро́вари* после завершения обходов собирались посреди села или прямо на дороге и зажигали костер (*васили́чарски о́ган*). Обязательным атрибутом этого праздника была халва, которую готовили и которой угощались у костра колядовщики, чтобы год был хорошим и принес плоды: «Алва правет на Василица, без алва не бидува. Да е блага година, да има плод» (с. Горна-Горица). В этот день в каждом доме выпекали хлеб с монетой (*пога́ча со па́ра*), считалось, что нашедший ее будет удачливым весь год (*да би́де късме́тлия во це́ла го́дина*). Согласно данным карты распространения новогоднего хлеба с монетой у южных славян, лепешка без названия встречается на сербско-болгарском и македонско-болгарском пограничье, а также в центральной Македонии и юго-западной Сербии (Плотникова 2004: 376, карта II-1-5. Рождественский хлеб типа «чесница»). Наши материалы расширяют ареал распространения этого обрядового предмета на запад, к македонско-албанской границе, в Малую Преспу.

На Новый год совершались также маскарадные игры (*маскара́д*), в которых участвовали молодые парни, переодевавшиеся в женские одежды и мазавшие лица сажей. Среди ряженых был свадебный кортеж: чета новобрачных (*зет, невеста*), деверь (*бра́тим*), посаженый отец (*кум*), священник (*поп*), гадальщик (*гата́лец*), который всем членам семьи предсказывал будущее и давал задания. Разыгрывалось венчание невесты с женихом, которое совершал поп. Хозяину нужно было поклониться невесте и подарить ей подарок «для урожая и здоровья» (*за бе́рикет, за здра́вйе*). Невеста олицетворяла собой плодородие и урожай будущего года. По окончании обхода домов ряженые собирались у кума, где ели, пили и веселились всю ночь.

Н.И. Толстой подчеркивал, что основной смысл обрядовых действий (часто непристойных, и потому, вероятно, утраченных в наши дни) с ряженой невестой у южных славян – это вызывание плодородия (Толстой 1995/4: 118). В пользу этого свидетельствуют и многочисленные благопожелания, в частности урожая, произносимые участниками ритуального действа.

Интерес для исследователя представляют первые весенние праздники и поверья, связанные с месяцем мартом, который в древности был началом нового года, годового календарного цикла, и де-факто начинал новый сельскохозяйственный год у балканских славян. Февраль у жителей Малой Преспы слыл плохим месяцем, в феврале запрещалось начинать важные дела: совершать помолвку, свадьбу, строительство дома: «Сечко сечи, Марта лечи!» [Сечко (февраль) сечет, а Марта лечит]. День 1 марта, называемый здесь *баба Марта*, считался самым счастливым днем в году. Рано утром все домочадцы вкушали что-то сладкое (*бла́го*) и проглатывали почку кизилового дерева, «чтобы быть сладкими, как локум, и крепкими, как кизил». В некоторых селах двери и окна

inslav

домов украшали первоцветами (*кукуряк* и *гороцвет*), поджигали у дверей лепешки навоза, чтобы дым от них окуривал целый день дом. Это делалось в апотропеических целях, кроме того, дымом от таких лепешек, украшенных теми же цветами или ромашкой, лечили больных (Дума 2007: 80).

В Горна-Горице подобные коровьи лепешки поджигали у входа в хлев, где находился скот, «для молока» (*за млéко*). Полагали, что надо жечь навоз, «чтобы скотина была здоровой, имела такую силу, как огонь» (*се прáвет пáлила да úма сúла стóката кáко óгно*).

Согласно народным поверьям, счастье дома зависело от того, кто первым войдет в него в этот день (ср. серб. *полазник* ‘первый посетитель, приносящий удачу’), какая у него нога, легкая/счастливая или тяжелая (*лéсна*, *аирлúя нóга, со дóбра нóга* или *тéжка*). Каждый посторонний человек, входящий в дом, не должен приходить с пустыми руками, а обязан был принести с собой сухих веток и бросить их в очаг, приговаривая: «Полно и рамно со дечиња и јариња» [Пусть дом будет полон детей и ягнят] (Дума 2007: 80). В с. Горна-Горица каждый гость приносил с собой щепки, чтобы водились куры, или веточки кизила, которые затыкали за двери и которыми ударяли домочадцев, «чтобы они были крепкими, как кизил» – *да си як кáко дрéнот* (ср. подобные действия на Новый год в Преспе и у болгар, и битье вербой весной у восточных славян: «Будь весела (веселий), як весна, здорова (здоровий) як вода, богата (богатий), як земля» – Толстой 1995/5: 69).

В этот день нельзя было ругаться, злиться, красть что-либо, лгать и обманывать, иначе все это сопровождало бы человека в течение целого года. Эти запреты являются примером имитативной магии с отрицательным знаком.

В регионе широко известна легенда с мотивом петрификации о так называемой «мартовской старухе», замерзшей в горах вместе с козами и превратившейся в камень, из которого потом забил ключ с чистейшей водой. В горах существует источник, который носит название *пúя вóда, пúчкина вóда, пúчина вóда* букв. ‘вода вульвы’ и который местное население связывает с легендарной старухой.

По легенде из с. Пыпли, одна старушка отправилась 31 марта пасти коз в горы, считая, что март закончился и наступает теплое время года, поэтому сказала марту: «Кит коза на планина, пърц марту на брадина» [Кыш, козы в горы, пук – марту на бороду] (ср. в с. Туминец – *посерú му се на брáдата на Мáртеничко*). Когда март услышал эти слова, он очень рассердился и отправился к своему побратиму апрелю: «Априле, филе, мой побратиме, дай ми ти са мольа три денои от твойте за да я спотерам таа стара баба от планина, па сетне ке ти го върна заемо» [Апрель, мой побратим, дай мне, прошу тебя, три дня от твоих, чтобы я прогнал эту старую бабу с горы, а потом я верну тебе заем]. Апрель согласился, и тут же подул сильный ветер, повалил снег, началась метель, и старушка замерзла. Поэтому в народе до сих пор считается, что первые три дня апреля еще зима, в это время запрещалось что-либо сажать: «Не бързайте да садите! Трите баби не са сьойдени, пролета не е дойдена. Земята уще спие» [Не торопитесь сажать! Три бабки не прошли, весна не пришла. Земля еще спит] (с. Пыпли,

inslav

Миовски 2010: 339). Материалы нашей экспедиции подтверждаются данными карт названия месяца (*баба Марта*), наименования весенних дней *баби* (*трите баби*), характерного для юго-западной Македонии и р-на Преспанских озер (Плотникова 2004: 468, карта II-1-13а). В соответствии с указанной выше картой, легенда о наказании дерзкой старухи месяцами известна в южной Славии шире данного региона, от восточной Болгарии до Боснии и Герцеговины.

Согласно народным поверьям, месяц март – это старая женщина с непостоянным, вредным характером, причем ее плохие черты связываются с уходящей зимой, а хорошие – с наступающей весной. В последние дни марта гадали о погоде. А в с. Горна-Горица три дня в конце марта назывались *Ба́бите, три́те ба́би*, в это время гадают о погоде, давая каждому дню имя одной из пожилых женщин в селе, отмечая, в какой день будет дождь, какая старушка лучше, добрее (*коя ба́ба е по́-добра*): «Ако върне, бабата била добра, берикетлия» [Если пойдет дождь, значит бабка хорошая, урожайная] (с. Туминец). Сходные поверья и гадания о дожде, предвещающем хороший урожай, в дни «трех/девяти баб» (там есть три сербских, три турецких и три цыганских бабы) известны в южной Сербии, в Пчине, на границе с Македонией (Плотникова 2021: 85–86).

В Малой Преспе гадали о погоде и в первые двенадцать дней в августе. Подобный «августовский» обычай известен также грекам (Плотникова 2009: 35).

С 1 марта связан и обычай повязывать красно-белые сплетенные нити (*ма́ртенки*) детям и молодым животным для здоровья и в качестве оберега от злых сил. Вешали их и на фруктовые деревья, чтобы они давали плоды. Носили мартеницы до прилета ласточек, увидев первую из них, обращались к ней с просьбой о здоровье: «На ти синьо и зелено, дай ми бело и црвено» [Возьми синее и зеленое, дай мне белое и красное]. После чего привязывали мартеницу на зазеленевшее, здоровое фруктовое дерево. Наличие данного обрядового атрибута и термины с корнем *март-* распространены в южной Македонии и Болгарии (Плотникова 2004: 476, карта II-1-13б. «Мартеница»: названия, гадания, обычаи).

К архаическим обрядам Н.И. Толстой относил окказиональный праздник вызывания дождя, причем его южнославянский вариант, по мнению ученого, имеет праславянское происхождение (Толстой 1995/4: 79). В исследованных нами селах Малой Преспы развернутый вариант языческого обряда против засухи отмечен в с. Туминец, где также выявлен синонимический ряд ритуалов, объединенных одной целью: молебен в церкви о дожде и обход села, девичьи обходы *Ойлилия* на св. Николу Летнего, сопровождаемые обливанием водой, и подвешивание убитой черепахи за ногу к фруктовому дереву: *ќе у́биеш же́л'ка и ќе я о́бесиш на о́вошка за да въ́рне*. Никита Ильич отмечал, что «“обрядовая синонимичность” – явление, свойственное и многим крупным, архаичным и относительно замкнутым этнокультурным зонам» (Толстой 1995/4: 87). В случае со своеобразными «похоронами» черепахи, которую следует, вероятно, считать предметным символом водной стихии, подземной, хтонической, эту стихию необходимо было привести в баланс с небесной, спровоцировав дождь.

inslav

В с. Туминец накануне дня святого Николы Летнего (по другим сведениям – после дня св. Георгия) девушки собирались в группу *Ойлилúя* и делали куклу (*лúляк*) из цветов, повязывали ей платок (*шáмия*) и обходили с ней дома, где их одаривали едой (мукой, маслом, салом), за что девушки кропили домочадцев водой, выкрикивая: «Да върни, да завърни, да загърми, да има берикет!» [Пусть пойдет дождь, пусть прольется дождь, загремит гром, чтобы был урожай!]. Затем обходили село и даже посещали пастушьи станы (*бáчило*), чтобы обрызгать пастухов водой и получить в дар брынзу. По окончании хождений собирались в одном доме и делали из подаренной муки и масла жареные пирожки с брынзой (*бюрéки*), которыми вместе угощались. Куклу разбирали в том же доме, где ее сделали, а цветы отдавали коровам, чтобы у них было много молока. Подобные обходные обряды с украшенной зеленью девушкой известны почти всем южным славянам (болг., сев.-вост.-серб. *пеперуда*, серб., зап.-болг., вост.-макед. *додола*, хорв., словен. *prporuša*) и даже встречаются в Полесье (*куст*), тогда как обход под названием *oj-ljule* отмечен на карте А.А. Плотниковой только в юго-зап. Македонии и в районе Охридского озера и Преспы на территории Северной Македонии (Плотникова 2004: 510, карта II-1-1б. Обряд вызывания дождя).

Наш материал расширяет ареал распространения термина на зону албанско-македонского пограничья и указывает на определенную огласовку (*ойлилия, ойлиле*)[8], связываемую здесь посредством народной этимологии с днем св. Ильи. В с. Туминец остались отголоски обрядовой песни с упоминанием св. Ильи: «Ой лилия, свети Илия, да завърни, да загърми, да се рани сиромашия…» [Ой лилия, святой Илья, пусть пойдет дождь, загремит гром, чтобы могли есть бедняки].

В селах Глобочане, Долна-Горица и Шулин девушки собирались в день св. Ильи посреди села, каждая брала с собой торбу и коромысла с ведрами, полными воды. Одну девушку выбирали в качестве главы процессии, ей закутывали голову платком, в руку давали палку, она носила имя *Илјарче*, а вся группа называлась *Илјарки*. Девушки обходили дома односельчан, входя в помещение, кропили его водой. При этом пели (Дума 2007: 82):

Добре дојде во селото ој Илия ој	Добро пожаловать в село, ой, Илия, ой
Моли Бога и Господа ој Илия ој	Моли Бога и Господа, ой, Илия, ой
Да заврне да загрме ој Илия ој	Чтобы дождь пошел и гром ударил, ой, Илия, ой
Да се стори берикето ој Илия ој	Принес урожай, ой, Илия, ой
Берикето и тревата ој Илия ој	Урожай и траву, ой, Илия ой

Посещали и пастуший стан, собирали подношения в виде сала, масла, брынзы и пр. Если кто-то из прохожих близко приближался к процессии по пути ее следования, его обливали с головы до ног водой из ведра. По завершении обходов готовили еду и угощались в специально назначенном для этого месте

[8] Происхождение подобных названий связывается с припевом песен: ср. макед. *ојлюле* (Струга), *ојлуле*, *ојлале*, *ојлиле* (Битола) (СД 2: 101).

inslav

за границами села. В частности, в Туминеце это была местность Старо-село, где раньше, по преданию, располагалось само село.

Связь св. Ильи со стихией воды прослеживается и у восточных славян в запретах купаться в открытых водоемах после его праздника (2 августа), когда он якобы помочился в воду или бросил туда льдинку, и вода стала холодной, непригодной для купания.

Анализ ряда календарных обрядов, причисляемых к разряду архаических, наряду с самим фактом их сохранности (полной, как в случае с карнавальными обходами новогодних дружин *суровари*, или частичной, в терминологии, – *Бадняк*), выявил следующую закономерность: терминология народной культуры двух обследованных сел Малой Преспы (Горна-Горица и Туминец) в своей основе является славянской. Н.И. Толстой отмечал, что «в прямой связи с механизмом заимствования находится такая особенность древнеславянской духовной культуры, как проницаемость и непроницаемость различных ее сторон и фрагментов» (Толстой 1995/3: 52). Мы можем констатировать, что традиционная культура славянского населения Малой Преспы оказывается почти непроницаемой для иноязычных заимствований, несмотря на многовековое сожительство с албанцами.

В целом общая структура календарных обычаев близка другим южнославянским, однако эту локальную традицию отличает иная приуроченность ряда обрядов: возжигание костров происходит на Рождество и Новый год, а не на масленицу, как у большинства славян, украшение домов цветами и зеленью совершается на 1 марта, а не на Юрьев день или Троицу, первый посетитель (*полазник*) приходит не на Рождество/Новый год, а 1 марта и др. Но семантика обрядов начала сохраняется (1 марта – начало весны, нового сельскохозяйственного года)[9].

Ряд терминов объединяет данную локальную традицию с балканославянским ареалом (ритуальный предмет *мартеница* и его наименование) или македонско-южносербско-западно-болгарским – названия заимствованных дней *баби* (Плотникова 2004: 716). Отдельные термины образуют горизонтальные изоглоссы, входя в южный балканославянский пояс, в терминологии А.А. Плотниковой, в частности *наръцници* ‘мифологические существа, определяющие судьбу новорожденному’ (Плотникова 2004: 717). Другие роднят культуру данных сел с македонскими говорами (*стройник* ‘сват’, *ойлилия* ‘обряд вызывания дождя’, *басмарица* ‘ведьма’). Локальной особенностью является лексема с корнем *чуд-*: *почудено* ‘ребенок, разболевшийся от сглаза’, ср. юго-западно-македонское *почуди* ‘сглазить’, болгарское *почуди*, *почудища* (Плотникова 2009: 54). Отдельные термины связывают Малую Преспу с западными территориями балканославянского ареала (родовой праздник *заслуг* известен в центральных областях Македонии, северо-восточной Сербии и северо-западной Болгарии), выстраивая горизонтальные изоглоссы сербско-болгарско-македонского пограничья (Плотникова 2009: 37).

[9] См. статью «Начало–конец» в словаре «Славянские древности» (Валенцова, Узенева 2004: 372–376).

inslav

Своеобразие лексики традиционной культуры и культурного диалекта сел Малой Преспы состоит в причудливом соединении известных в других областях лексем, как это часто бывает на Балканах.

Источники и литература

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

Асенова 2007 – *Асенова П.* Бележки върху българските говори в Албания // Български острови на Балканите / съст.: Петя Асенова, Йовка Тишеева, Марина Джонова. София: Издателство «Фигура», 2007. С. 45–51.

АБГСР – Атлас болгарских говоров в СССР. Вступительные статьи и комментарии к статьям. М., 1958.

Валенцова, Узенева 2004 – *Валенцова М.М., Узенева Е.С.* Начало – конец // СД 3. М., 2004. С. 372–376.

Георгиев 2003 – *Георгиев П.* Преспа // Кирило-Методиевска Енциклопедия. Т. III. София: Марин Дринов, 2003. С. 327–331.

БДА 1964 – Български диалектен атлас. Т. I. Югоизточна България / съставен под ръководството на Ст. Стойков и С.Б. Бернщейн. Ч. 1. Карти. Ч. 2. Статии. Коментари. Показалци. София, 1964.

Бернштейн 2002 – *Бернштейн С.Б.* Зигзаги памяти. Воспоминания. Дневниковые записи / отв. ред. академик В.Н. Топоров. М., 2002.

Дума 2007 – *Дума Г.* Мала Преспа. Скопје, 2007.

Елдъров 2000 – *Елдъров Св.* Българите в Албания 1913–1939. Изследване и документи. София, 2000.

Јовановски 2005 – *Јовановски В.* Населбите во Преспа (местоположба, историјски развој и минато). Скопје, 2005.

КБДЛ 2008 – Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой. М., 2008.

КБДЛ 2012 – Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура: 2009–2011. Вып. 2. М., 2012.

КБДЛ 2014 – Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура: 2012–2014. Вып. 3. М., 2014.

КИЕНБ 2013 – Културно-историческо и езиково наследство на «съседна» България / съставители: Маргарита Младенова, Валентин Гешев. София, 2013.

Кънчов 1900 – *Кънчов В.* Македония. Етнография и статистика. София, 1900.

Макарова 2018 – *Макарова А.Л.* Претериальная система говоров региона Преспа – Македонского, албанского и арумынского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. СПб., 2018.

Макарцев, Кикило 2022 – *Макарцев М.М., Кикило Н.И.* Некоторые тенденции в морфосинтаксисе переселенческих штокавских диалектов в Албании (Шияк и Мюзекея) и славяно-албанский языковой контакт // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2022. Т. 17. № 1–2. С. 120–141.

Мангалакова 2008 – *Мангалакова Т.* Нашенци в Косово и Албания. София, 2008.

МДАБЯ 2003 – Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск / под редакцией А.Н. Соболева. München, 2003.

Миовски 2010 – *Миовски Г.* Пепелища на времето. История, бит и култура на село Пъпли в Самуиловата Преспа. София, 2010.

inslav

Момева 2012 – *Момева В.* Селските населби и куќи в Потпелистерието: културно наследство на Битолско-Преспанскиот регион. Битола, 2012.

Плотникова 2000 – *Плотникова А.А.* Никита Ильич Толстой // Отечественные лексикографы XVIII–XIX века / под редакцией Г.А. Богатовой. М., 2000. С. 381–398.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 2009.

Плотникова 2021 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистические материалы из Пчини // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. [Вып.] 2. М., 2021. С. 63–149.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 тт. / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.

Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.

Селищев 1931 – *Селищев А.М.* Славянское население в Албании. София: Типография П. Пушкова, 1931.

Соболев 2013 – *Соболев А.Н.* Основы лингвокультурной антропогеографии Балканского полуострова. Т. I: Homobalkanicus и его пространство. СПб.; München, 2013.

ССПА – Становништво словенског порийекла у Албанији. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног на Цетињу 21, 22. и 23. јуна 1990. године. Титоград (Подгорица), 1991.

Толстая 2013 – *Толстая С.М.* Постулаты московской этнолингвистики // Н.И. Толстой, С.М. Толстая. Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М., 2013. С. 67–82.

Толстой 1995/1 – *Толстой Н.И.* Язык и культура // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 15–26.

Толстой 1995/2 – *Толстой Н.И.* Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 27–40.

Толстой 1995/3 – *Толстой Н.И.* Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 41–60.

Толстой 1995/4 – *Толстой Н.И.* Архаические ритуалы // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 61–148.

Толстой 1995/5 – *Толстой Н.И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 63–77.

Томовски 1970 – *Томовски Т.* Преспа во средниот век // Историја. 1970. № 2. С. 49–80.

Тончева 2013 – *Тончева В.* Славяноезични общности в Албания (Мала Преспа и Корчанско, Голо Бърдо и Гора) – исторически контекст и съвременна идентичност // КИЕНБ 2013. С. 57–69.

Узенёва 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Цветановски 2010 – *Цветановски Г.* Говорот на македонците во Мала Преспа. Скопје, 2010.

Эшер 2020 – *Эшер А.Л.* Претериальная система говоров региона Преспа – Македонского, албанского и арумынского. СПб., 2020.

Mazon 1936 – *Mazon A.* Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie de Sud. Paris, 1936.

inslav

О. В. Чёха
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Коливо святого Феодора

Великомученик Феодор Тирон, память которого почитается в греческой православной церкви дважды (17 февраля и в субботу первой седмицы Великого поста), относится к числу наиболее известных святых новогреческого народного календаря.

По мнению греческих фольклористов, подобная популярность объясняется тем, что первая суббота Великого поста является одной из родительских суббот [ψυχοσάββατα, букв. – «задушная суббота»] (Σιέττας 1975: 264), когда повсеместно готовят коливо[1] или (редко) другие поминальные блюда[2]. В особенности это касалось семей, в которых были родственники, умершие «плохой смертью». На о. Лерос, например, приготовление колива на помин души утонувших в море [κόλλυβα του κακοθανάτου, букв. – «коливо дурной смерти»] сопровождалось плачем и похоронными причитаниями (там же: 265). На юго-западе Пелопоннеса (Корони) поднос с вареной пшеницей относили в церковь ради спасения душ домочадцев, погибших на чужбине, не оставивших после себя детей, убитых и т. п., а для домашнего поминовения выпекали специальные постные пирожки со шпинатом и тыквой (Ταρσούλη 2011: 34). В некоторых локальных традициях ко дню св. Феодора были приурочены обходы домов с пожеланиями успокоения душам покойных. Так, на Крите (Панормо) хозяйки готовили печенье [σιμίτια] для детей, которые приходили со словами: «Προσφορᾶτο, προσφορᾶτο, εἴδαμε δὲν εἴδαμε, Θεὸς σχωρέσ' τσοὶ πεθαμέν'» [Подайте, подайте, видели – не видели, [пусть] Бог смилуется над умершими] (Μέγας 1950: 16).

О связи св. Феодора с культом мертвых и о поминальном характере праздника свидетельствует одно из его названий – [день] *Неживого* [τ'Αψυχού] (Касторья), а также запрет мыться в этот день, чтобы не тревожить мертвых, чтобы «не показались [из земли] их кости» (ΘΝΕ 1965: 203). В то же самое время существует вера в то, что св. Феодор спасает людей от смерти. См., например, следующие фессалийские записи:

> Μιὰ γ'αῖκα ἦταν ἀφ' τὰ Κουτσομόλια (στὰ Τρίκαλα μέσα). αὐτὴ ἦταν κλὴ κι τὴν πῆρι ού ἄντρας τ'ς στὸν ὦμο νὰ τὴ φέρ' ἀπάν' στοὺν ἅϊ Θόδουρου. Ἦρθαν στοῦν ἅϊ Θόδωρ' 'κείνου τοὺ βράδ' κ' ἔμειναν ἄλλα δυό. Τὴν τρίτη μέρα τοὺ βράδ' τὴν εἶπι οὺ ἅϊ Θόδουρας νὰ σ'κωθῆ νὰ πάη στὰ Τρίκαλα, στοὺ σπίτι τ'ς. Εἶχι γίν' καλά.
>
> Одна женщина из Кутсомолья (район в Трикале) была калекой, и муж на спине понес ее в [монастырь] св. Феодора. Пришли они к святому Феодору в этот вечер и остались еще на две ночи. На третий вечер сказал ей святой Феодор подниматься и идти в Трикалу к себе домой. Выздоровела она. (Σιέττας 1975: 268)

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.16

[1] Коливо, то же кутья – каша из цельных зерен пшеницы, ячменя, реже пшена или риса с добавлением меда (сыты) или сахара, иногда с сухофруктами, орехами и др.

[2] Например, пекли к этому дню пирожки с начинкой из травы (о. Милос), раздавали жареную рыбу, хлеб и сыр (ΘΝΕ 1965: 203).

inslav

Ἔχ’μι ἀκ’στὰ ἀπ’ τ’ς παππούδις μας ὅτ’ ἕνας νιὸς μιὰ βουλὰ ἤτανι παράλυτους κ’ οἱ Ἅγιοι Θόδωροι κόσιναν (ἔτρεχαν) κὶ μὶ τ’ἄλουγα τ’ς τοὺν πάτ’σαν κ’ ἔγινι ἀμέσως καλά.

Слышали мы от своих дедов, что был один мальчик разбит параличом, и что святые Феодоры приезжали, и их лошади своими копытами прошлись по нему, и сразу же он выздоровел. (Σιέττας 1975: 268)

Последний пример об исцелении парализованного интересен тем, что в нем появляется редкий для греческой традиции мотив о коне святого Феодора, топчущем человека. Известно, что в некоторых балканских зонах, где отмечался день святого Феодора (болг. *Тодоровден*), был ярко выражен культ коня и всадника (Филиповић 1986; Толстой 1995; Плотникова 2012 и др.). Н.И. Толстой в статье «Балканославянские обряды: структура и география. Тодорица / Тодоровден» определяет географию распространения такого обряда как «узкую вертикальную полосу (с севера на юг) от Баната до Македонии, включая крайний восток сербской территории и крайний запад территории болгарской, а также горизонтальную полосу, примыкающую к правому берегу Дуная почти от Белграда до Добруджи» (Толстой 1995: 141). В зависимости от локальной традиции, в этот день устраивали лошадиные бега, пекли хлебцы «для коней»; в восточной Сербии, где святого Феодора (Тодора) представляли себе в виде хромого коня или его всадника, предводителя табуна коней или всадников, олицетворяющих злых демонов, в течение всей Тодоровой недели соблюдали запреты на работу, чтобы «тодорцы» не убили нарушителя ударами невидимых копыт, следы которых – как верили – проступят на его теле после смерти. Помимо культа коня, к числу основных составляющих обряда «Тодорица» Н.И. Толстой относит сакральный хлеб (печенье) и кутью (со слабо выраженной панспермией) (там же: 137). Так, в Шумадии в день св. Феодора Тирона ставили на стол вареную пшеницу, сербы-граничары варили кутью «в память о всех христианах, пострадавших за свою веру», в Гевгелии коливо приносили в церковь в канун дня св. Феодора, девушки брали его тайком и гадали на нем о женихе (там же: 136).

Сравнение южнославянского обряда «Тодорица» и греческих ритуалов дня св. Феодора Тирона выявляет как общую составляющую этого праздника у балканских славян и греков – приготовление кутьи, так и принципиальное различие – отсутствие культа коня и всадника в греческой традиции. Действительно, автору известны только два текста, где речь бы шла о коне св. Феодора. При этом в первом из них – о парализованном мальчике – топтание человека конем расценивается не как кара за совершенный проступок, а, напротив, как проявление милости святого, результатом которой становится исцеление безнадежно больного. Второй текст, повествующий об основании скита св. Феодора в области Кардицы (Фессалия) в том месте, где остался след от копыт коня святого, схож с легендами о строительстве деревень или появлении названий у источников, гор и т. п. после того, как там

inslav

проехал верхом Александр Македонский[3], святой Георгий или святой Димитрий, а потому вряд ли может считаться оригинальным:

Ἅμα ἦρθε ἰδῶ οἱ Ἁγιους Θόδωρους, οἱ ἕνας ἦρθι ἀπ' τοὺν Παλαμᾶ, πάτ'σι κ' ἔγινι ἡ πατ'σὰ ἀπ' τ' ἄλουγου τ' κι ἀποὺ κουντὰ ἔφτιασι τὸ ἀσκηταριὸ τ' κεῖ δίπλα.	Когда-то проезжал здесь святой Феодор, он ехал из Паламаса. [Его конь] ступил копытом, и остался след от копыта, и после этого рядом построили его скит. (Σιέττας 1975: 268)

Главный комплекс обрядовых действий, совершаемых в день святого Феодора у греков, выстроен вокруг поминальной кутьи, ее приготовления и последующего использования. Собственно, уже само появление колива традиция связывает с персонажем Феодора Тирона и относит к числу посмертных чудес святого.

Синаксарь в субботу первой седмицы Великого поста включает в себя повествование о том, как Юлиан Отступник приказал своему градоначальнику подмешать в выставленные на рынке снедь и питье кровь животных, принесенных им в жертву идолам, чтобы, вкусив их, христиане осквернились с самого начала поста. Осуществлению этого плана помешал страстотерпец Феодор, который явился во сне местному архиерею Евдоксию и велел тому запретить прихожанам покупать что-либо на рынке. На вопрос священника о том, что делать с теми, у кого не имеется никаких запасов, святой великомученик посоветовал накормить их вареной пшеницей. Христиане сохранили чистоту души и с тех пор каждую субботу первой недели Великого поста почитают память великомученика коливом.

Безусловно, народная культура хорошо знакома с этим сюжетом. Свидетельством служат легенды, объясняющие обычай носить в церковь вареную пшеницу накануне праздника Феодора Тирона. Несмотря на то что житийный рассказ претерпевает неизбежные изменения (место римского императора занимают евреи; стремление Юлиана лишить верующих ритуальной чистоты превращается в более «понятное» для носителя традиционной культуры желание сказочного деспотичного царя отравить свой народ; предписание употреблять постную пищу смешивается с запретом на приготовление мясных блюд на масленичной неделе и т. д.), он остается вполне узнаваемым, повествующим о том, как приготовление колива на первой неделе Великого поста спасло людей от грозившей им опасности:

[3] См., например, еще одну фессалийскую запись: «Там за деревней есть родник <…> Через то место проезжал Александр Великий, скакал на своем коне Буцефале, и там, где этот конь наступил на камень, пониже источника, остался отпечаток его копыта» (Чёха 2014: 42).

inslav

Μια παράδοση που την έμαθα απο τον πατέρα μου. Γ. Λιουδάκη λέει : ''Μια φορά οι-γι-Οβραίοι ματώνανε το ψωμί για να μαγαρίσουνε τσοί Χριστιανούς. Ο Μητροπολίτης του τόπου το 'μαθε και για να μη φάνε οι Χριστιανοί ματωμένο ψωμί, τως ήψησε στάρι κι εφάγανε. Απο τοτεσά απόμεινε συνήθεια να το ψήνουνε στα μνημόσυνα για να το κρατή η ψυχή πεσκέσι στο θεό.

Одну легенду я узнала от своего отца, – рассказывает Г. Лиудаки. – Однажды евреи подмешали в хлеб кровь, чтобы осквернились и христиане. Это стало известно местному митрополиту, и он, чтобы не ели христиане хлеба с кровью, отварил им зерна, и ели они его. С той поры пошел обычай варить зерно на поминки, чтобы хранить душу в чистоте для бога (букв. – чтобы оставалась душа пешкешем [= подарком] для Бога). (о. Крит) (Λιουδάκη 1940: 425)

Των Αγίων Θεοδώρω βράζομε το κόλλυβο 'πειδής ο Άγιος Θεόδωρος είπε στον κόσμο να μη φάνε κρέας την αποκριά γιατ' ήτανε δηλητηριασμένο το κρέας. Το είχε δηλητηριάσει ο βασιλιάς για να πεθάνη ο κόσμος 'πειδής επήγαινε τότε ο κόσμος με τη θρησκεία του Θεού κι' αυτός δεν επίστευε. Ο Άγιος Θεόδωρος είπε να μη φάνε κρέας ν' αποκριώσουνε αλλα΄να βράσουνε σιτάρι και δεν πέθανε ο κόσμος. Γι' αυτό των Αγίω Θεοδώρω όλος ο κόσμος βράζει σιτάρι.

На святых Феодоров[4] варим коливо, ведь св. Феодор сказал людям не есть мяса на масленичной неделе, потому что отравлено было мясо. Его отравил царь, чтобы люди умерли, ведь люди тогда обратились к божьей вере, а он не верил. Св. Феодор сказал, чтобы не ели мяса, чтобы воздержались, а вместо этого отварили зерна. И остались живы люди. Из-за этого на святых Феодоров люди варят зерно.
(о. Кеа, Киклады) (Л. А. αρ. 2340)

Примечательно, что священнику, которому во сне является святой, неизвестно слово *коливо*, так что Феодору Тирону приходится пояснять, что так называют вареную пшеницу в его родных местах: «Εἶτα τοῦ πατριάρχου πάλιν πυθομένου, **τί δ' ἂν εἴη τὰ κόλυβα ταῦτα**, "οὐδὲ γὰρ ἔγνωσταί μοι, φησίν, τὸ ὄνομα," ὁ ἅγιος· "Σῖτον ἐψήσας" ἔφη "διάνειμαι τοῦτον εἰς βρῶσιν· – οὕτω γὰρ ἐγχωρίως **τὸν ἑφθὸν σῖτον** ἐν Εὐχαΐτοις καλεῖν σύνηθες" [Тогда вновь спросил патриарх, что это за коливо такое. «Ведь даже название это, – говорит, – незнакомо мне». Святой: «Сварив пшеницу, – сказал, – раздай ее для еды. Так в наших краях в Евхаитах принято называть вареное зерно»] (Delehaye 1909: 150). Сходным образом и в настоящее время в Греции наряду с общеизвестным *коливо* (напр., κόλλ'βα τ' Άη Θόδουρ' (Халкидики) (Παπαθανάσιος 1967: 608) повсеместно распространены такие названия кутьи, как *пшеница* (напр., фрак. στάρ τ' Ἀϊ-Θόδωρ' (Βεΐκου Σερεμέτη 1961: 199) или *зерно* (напр., этол. τὰ σπερνὰ τῶν Ἅη Θοδώρων (Λουκόπουλος 1948: 6). На о. Скиафос различают «живые» и «мертвые» колива [κόλλ'βα

[4] В этом и последующих примерах название праздника св. Феодора нередко будет встречаться в форме множественного числа – «святые Феодоры». Такое явление (плюрализация), приобретающее характер деривационной модели, описано на примере полесского народного календаря (Толстая 2005) и признается характерной чертой народного календарного узуса. Форма pluralia tantum в хрононимах-антропонимах еще сильнее отделяет их от собственно антропонимической сферы и закрепляет их автономию (там же: 381–382).

inslav

ζουδανά и κόλλ'βα πιθαμένα] (Ρήγας 1970: 421). Первые приносят в церковь прихожане с именем Феодор или Федора, празднующие в этот день свои именины, вторые – остальные люди, которые готовят их для поминовения душ умерших. В Этолии (Месалонгион) кутью называют *панихидой* [παννυχίδα] (Λουκόπουλος 1948: 6), подчеркивая тем самым, что освящение происходит во время праздничной всенощной службы.

Принесенное после церковной службы коливо св. Феодора наделяется магической силой и может использоваться в качестве апотропея: на Лемносе остатки кутьи относили в курятник, чтобы «на него распространилось благословение» (Βάρβουνης 2003: 101); на Лесбосе нанизывали зерна вареной пшеницы на нитку наподобие четок и вешали их на плодовые деревья, чтобы защитить деревья от дурного глаза (Σιέττας 1975: 265). Однако наиболее широкое применение коливо святого Феодора получило в гадательных ритуалах, исполняемых девушками и молодыми людьми, желающими узнать своих будущих супругов.

Наиболее простой вариант такого гадания заключается в том, что небольшое количество кутьи кладут под подушку и произносят заговор, обращенный к святому Феодору с просьбой показать во сне будущих мужа или жену. Для обеспечения наилучшего результата прибегают к магическим приемам троекратного повторения действия, включают в ритуал участников с «первоименами» (Мария и Янис (Иван)) или замужних женщин, если только те не состоят во втором браке. Так, коливо берут в церкви с трех подносов (Месолонги, Этолия) (Λουκόπουλος 1948: 6), у трех женщин по имени Мария (Эвритания, центр. Греция) (Σαμαράς 1964: 100), у трех женщин, мужей которых зовут Янисами (Коринфия) (Σαρλής 2003б: 83); под подушку кладут девять зерен (Икария, вост. Спорады) (Πουλιανός 1976: 441), заворачиваемых в красную ткань три ночи кряду (Тинос, Киклады) (Φλωράκης 1971: 274–275), и т. п. В некоторых случаях вместе с коливом кладут под подушку гребень, полотенце, принесенную вместе с кутьей просфору (Серрес, центр. Македония) (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 1024: 44–45).

Девушка совершает такой ритуал одна или вместе с подругами, в связи с чем встречаются рассказы, как двум гадающим является один и тот же мужчина, а сон, тем не менее, оказывается вещим:

> Один раз две подружки положили коливо под подушку и увидели одного и того же мужчину. И в самом деле одна из них за него вышла, но спустя недолгое время умерла. Ее подруга пришла на могилу оплакать ее. Вдовец ее увидел, и она ему приглянулась, так что он взял ее в жены. Таким образом гадание сбылось у обеих подруг. (Записано от Федоры Контомиту, вдовы, 70 лет) (Месолонгион, Этолия) (Λουκόπουλος 1948: 6)

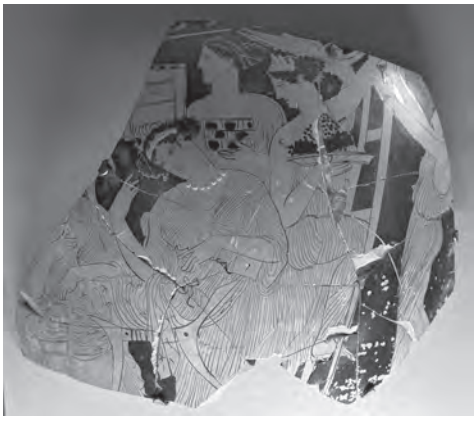
Согласно более ранним свидетельствам, зерно из колива святого Феодора использовали иначе – его «сеяли» в большом горшке или саду (Коринфия) (Σαρλής 2003б: 83), на перекрестке (Эвбея) (Παπαστόλου 1966: 47), около источника (Κλειστό, Эвритания, центральная Греция) (Σαμαράς 1964: 100) с приговорами типа: «Одна

inslav

/ Один засеваю, с кем жать буду?» [Μοναχή (μοναχός) τὸ σπέρνω, μὲ ποιὸν (ποιὰ) θὰ τὸ θερίζω] (там же: 100), чтобы увидеть во сне будущего супруга или супругу. Подробное описание обряда такого рода происходит из Калавриты (Пелопоннес):

> Накануне святых Феодоров [των αγίων Θεοδώρων] девушки, которые хотят узнать, кто будет их мужем, посылают в церковь женщину, не вдову, чтобы та украла несколько зерен с подносов, которые принесли именинники Феодоры, и идут к «камню с корнем» [ριζιμιό λιθάρι], несут из родника «молчальную воду», в которую опускают серьгу, перстень или другое серебряное украшение. Потом каждая кладет наземь пояс, ставит на него стакан с украшением, сверху сыплет зерна со словами: «Пшеницу сею, ячмень жну. Пусть тот, кто моя судьба и моя доля, придет, чтобы жали мы вместе» [Σιτάρι σπέρνω, κριθάρι θερίζω ὅποιος εἶν' τῆς τύχης μου καὶ τοῦ ῥιζικοῦ μου νἀρθῇ νὰ τὸ θερίσουμε][5]. Повторяют трижды и идут спать. (Σοποτόν, Калаврита) (Πολίτης 1911–12: 511)

В греческой научной традиции была сделана попытка связать практику «засевания» зерном из колива святого Феодора с одним из ритуалов эллинистических адоний, празднований в честь Адониса и Афродиты, а именно – с обычаем за девять дней до начала празднеств сеять в горшочках зерно или быстрорастущие растения, чей рост и увядание символизировали возрождение и умирание божества (Οικονομίδης 2004). Изображение таких горшочков, получивших поэтическое название «садики Адониса» [Αδώνιδος Κήποι], можно встретить на греческих краснофигурных сосудах (см. Рис. с изображением женщин, взбирающихся по лестнице на крышу, чтобы поставить туда горшки с проросшими растениями). Впрочем, даже сам Димитриос Экономидис не пишет о непосредственной преемственности рассматриваемых обычаев, а только замечает, что обряд с коливом святого Феодора «напоминает» Сады Адониса (Οικονομίδης 2004: 62)[6]. Действительно, истинный мотив ритуального сева колива святого Феодора раскрывается только в комбинации с мотивом приглашения будущего супруга на совместную



[5] Другой вариант приговора: «Ячмень сею, пшеницу жну, и пусть того, кто в моей судьбе, во сне увижу» [Κριθάρι σπέρνω, σιτάρι θερίζω, κι ὅ ποιος εἶν' τῆς μοίρας μου νὰ ντὸν ἰδῶ 'στὸν ὕπνο μου] (совр. Αροανία, Калаврита, Пелопоннес) (Αθανασόπουλος 1911–12: 685).

[6] В этой связи стоит также вспомнить высказывание Т.В. Цивьян, по мнению которой «за свою жизнь во времени и пространстве Сады Адониса слишком обросли историей и мифологией. Они, как кажется, принадлежат к тем блуждающим содержаниям, которые в зависимости от нужд момента принимают разные формы, или, если угодно, к формам, наполняющимся соответствующими содержаниями» (Цивьян 1981: 67).

inslav

жатву, передавая через идею возделывания злаков и сбора урожая символический смысл обряда бракосочетания, который стремится воспроизвести гадающий[7].

Текст приговора, произносимый молодыми людьми во время гадания с коливом св. Феодора, отличается относительной устойчивостью и слабо варьируется от региона к региону. Как правило, он открывается обращением к святому Феодору (или Феодорам), который именуется добрым / скромным / славным чудотворцем или воином, который ходит по пустыне или (реже) по дорогам, где ему встречаются людские Судьбы. Далее гадающие переходят к просьбе отыскать их Судьбу, поприветствовать ее и заставить явиться во сне. Эта часть заговора представляется наиболее эмоциональной: Судьба должна немедленно тронуться в путь, не надевая башмаков, проламывая на своем пути горы; она не должна смущаться, если окажется бедна, и проявить смирение, если богата. В заключение девушка упоминает о ритуальном севе колива и приглашает будущего супруга помочь ей сжать пшеницу.

В качестве иллюстрации приведем текст из фольклорного архива Фракийского университета им. Демокрита, записанный в селе Тумпа (Серрес, центральная Македония)[8]:

Άγιε Θεόδωρε καλέ και πολύ θαυματουργέ απ' τις στράτες που περνάς και τις μοίρες χαιρετάς εκεί είναι οι μοίρες των μοιράδων και πολλών νοικοκυράδων. Αν κάθονται, να στηκηθούν αν στέκονται, να δράμουν να σκόβουν όρη και βουνά να'ρθουν να με μοιράνουν. Εγώ τα σπέρνω τούτα και όποιος είναι της τύχης μου να 'ρθει να θερίζουμε μαζί.	Добрый святой Феодор, большой чудотворец! На тех дорогах, по которым ты ходишь и здороваешься с судьбами, там ходят судьбы судеб многих женщин. Если они сидят, пусть встанут, если стоят, пусть поспешат, проломают горы, придут дать мне судьбу. Я это сею, а тот, кто в моей судьбе, пусть придет, чтобы мы вместе жали. (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 1024 (?): 44–45)

В качестве заключения скажем, что даже краткий обзор новогреческих представлений и обрядовых практик, связанных с коливом, освящаемым в церкви накануне дня святого Феодора Тирона, позволяет утверждать, что именно оно занимает центральное место в рассматриваемом праздничном комплексе,

---

[7] Неудивительно поэтому, что обряд засевания зерном с целью увидеть во сне будущего супруга мог исполняться и в другие дни. Так, в Коринфии записан обычай «сеять пшеницу», когда девушки и парни ходили к большому камню [ριζιμιό λιθάρι], где закапывали в землю пшеничные зерна и оставляли два серпа, считая, что, если увидят во сне, как жнут с кем-то, этот человек будет их супругом (Коринфия) (Σαρλής 2003б: 83).

[8] См. также дополнительные тексты в **Приложении** к настоящей статье.

inslav

выступая, с одной стороны, в качестве ритуального блюда в обрядах поминовения усопших, а с другой – являясь инструментом гадательных практик, приуроченных к этому дню. Подобная полифункциональность в некоторых локальных греческих традициях приводит к выделению отдельных видов колива – праздничного («живого») и поминального («мертвого»).

Приложение.
Заговоры во время гадания с коливом святого Феодора.

1. Эпиватес (совр. тур. Selimpaşa), Фракия (Βεΐκου Σερεμέτη 1961: 199–200).

Άϊ-Θόδωρε μ', καλὲ καὶ καλέ μου στρατηγέ, ποὺ τὴν ἔρημο γυρνᾶς καὶ τὶς μοῖρες ἀπαντᾶς, ἂν δγῆς καὶ τὴ δική μου, χαιρέτα την. Ἂν κάθεται νὰ σηκωθῆ κι' ἂν εἶν' ὀρθὴ νὰ δράμη, κι' ἂν εἶναι καὶ ξυπόλυτη, παπούτσια νὰ μὴ βάλη! Νὰρθῆ ἀπόψε, νὰ σπείρπυμε μαζὶ τὸ σιτάρι!	Добрый святой Феодор, славный воевода, ты ходишь по пустыне и встречаешь людские судьбы. Если увидишь мою, передавай ей привет. Если сидит она, пусть поднимается, если стоит, пусть отправляется в путь, если разутая, башмаков пусть не надевает. Пусть приходит вечером, чтобы мы посеяли вместе пшеницу.

2. д. Просотсани, Драма, вост. Македония (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 60: 89).

Άι-Θόδωρε καλέ, σύ που στο δρόμο περπατάς και τις τύχες συναντάς. Εάν συναντήσεις και τη δική μου, Εάν είναι καθιστή, πες τη να σηκωθεί και στον ύπνο μου να 'ρθει	Добрый святой Феодор, ты, что по дороге идешь и встречаешь судьбы. Если повстречаешь мою, и если сидит она, скажи ей, чтобы поднималась и пришла ко мне во сне.

3.Халастра, центр. Македония (ΛΑΤΙΕ, Χφ.357: 90).

Αγιμ' Θόδωρε καλέ και θαυματουργέ και στην έρημο που πας και τις μοίρες απαντάς αν δεις και τη δική μου να την διπλοχερετάς Όποιος είν' της τύχης μου να τον ιδώ απόψε.	Добрый чудотворец святой Феодор, там в пустыне, где ты ходишь и встречаешь судьбы, если встретишь мою, поприветствуй ее дважды! Кто бы ни был моей судьбой, пусть я его сегодня увижу.

4. о. Скиафос (Ρήγας 1970: 421).

Ἄι μ' Θόδουρα καλέ μ' κὶ καλέ μ' κὶ ταπεινέ μ', ἀπ' τὴν ἔρημου πιρνᾶς κὶ τὶς μοῖρις χιριτᾶς. Χιρέτα μ' κὶ μένα τ' μοίρα μ', κι ὅποιουνι θὰ πάρου, νὰ μ' τούνι φανιρώης τοὺ βράδ' στοὺν ὕπνου μ'.	Добрый святой Феодор, добрый и скромный, в пустыне, по которой ты ходишь, ты здороваешься с судьбами. Поприветствуй и мою судьбу, и кого бы я ни взяла, пусть он покажется ночью в моем сне.

inslav

5. о. Эвбея (Παπαστόλου 1966: 47).

Ἅιε Θόδωρε, καλὲ,
κι’ καλὲ κι’ ταπεινὲ
ἀπ’ τὴν ἔρημου ποὺ πᾶς
κι’ τὶς μοῖρες χιριτᾶς,
ἅμα δεῖς κι’ τὴ δική μου,
νάν’ τὴ διπλουχιριτᾶς.

Добрый святой Феодор,
добрый и смиренный,
в той пустыне, где ты идешь
и здороваешься с судьбами,
если повстречается тебе моя,
попривествуй ее дважды.

6. о. Икария, вост. Спорады (Πουλιανός 1976: 441).

Ἅη Θόδωρε καλέ,
καλὲ καὶ θαυματουργέ.
Αὐτοῦ στὴν ἔρημομ ποὺ πᾶς
καὶ τὶς τύχες ἀπαντᾶς.
Ἂδ δεῖς καὶ τὴδ δικιάμ μου
νὰ μοῦ τὴχ χαιρετᾶς.
Ἂν εἶμ’ πλούσια καὶ τρανὴ
νὰ μὴν ὑπερηφανεφτεῖ
μόνον νά ’ρτει νὰ μὲ βρεῖ
τὸ σιτάριμ ποὺ ’ὰ σπείρω
’ὰ τὸ θερίζομεμ μαζὶ.

Добрый святой Феодор,
добрый чудотворец!
Там в пустыне, где ты ходишь,
ты встречаешь судьбы.
Если встретишь мою,
передавай привет и ей.
Если она большая и богатая,
пусть не заносится,
пусть приходит со мной встретиться.
Я засеваю пшеницу,
чтобы мы жали ее вместе.

7. о. Кефалония (Δεμπόνος 1983: 113).

Ἅγιοι Θεόδωροι καλοὶ
καὶ πολὺ θαυματουργοί,
ποὺ τὴν ἔρημο περνᾶτε
καὶ τὶς μοῖρες συναντᾶτε,
ἂν δεῖτε καὶ τὴ δική μου
χαιρετᾶτε την
καὶ ἂν κάθεται νὰ σηκωθεῖ,
καὶ ἂν εἶναι ὀρθή νὰ δράμει,
καὶ ἂν εἶναι ξυπόλυτη,
παπούτσια νὰ μὴ βάλει,
νὰ πάει νὰ βρεῖ ἐκεῖνον
ποῦ πρόκειται νὰ μὲ πάρει,
νά ἔλθει νὰ φάμε ἀπόψε στάρι μαζί.

Добрые святые Феодоры,
большие чудотворцы,
которые ходят по пустыне
и встречают судьбы,
если увидите мою,
попривествуйте ее.
Если сидит она, пусть поднимется,
а если стоит, пусть побежит,
если босая,
обуви пусть не надевает,
пусть она найдет того,
кому суждено взять меня,
чтобы пришел он есть со мной пшеницу.

8. о. Тинос, Киклады (Φλωράκης 1971: 274–275).

Ἅγιοι Θόδωροι καλοὶ
καὶ καλοὶ θαυματουργοί,
κεῖ στὴν ἔρημο ποὺ πᾶτε
καὶ τὶς Τύχες ἀπαντᾶτε,
ἂν δεῖτε καὶ τὴ δ’κή μου
νὰ μοῦ τὴ χαιρετᾶτε.
Ἂν κάθεται νὰ σηκωθεῖ,
ἂν εἶν’ ὀρθὴ νὰ δράμει,
νὰ σχίσει ὄρη καὶ βουνά,
νά ’ρθεῖ νὰ μὲ μοιράνει.
Κι ὅποιο εἶν’ τὸ τυχερό μου
νά’ρθει ἀπόψε στ’ὄνειρό μου.

Добрые святые Феодоры,
добрые чудотворцы,
в пустыне, где вы ходите
и встречаете Судьбы,
если повстречаете мою,
попривествуйте ее.
Если сидит она, пусть поднимется,
а если стоит, пусть побежит,
горы расколет,
чтобы прийти и стать моей судьбой.
И тот, кто мне сужден,
пусть придет сегодня ко мне во сне.

inslav

9. Коринфия, Пелопоннес (Σαρλής 2003б: 85).

Εγώ σπέρνω και σκαλίζω	Я сею, рыхлю
το σιτάρι, το κριθάρι,	пшеницу, ячмень,
τι σπειρί το λινικόκκι,	косточку маслины,
μόν' ο θεριστής μου λείπει.	не хватает только жнеца.
Αν ερθεί να το θερίσει,	Если он придет жать,
το βρακί να μην μου λύσει.	пусть не распускает пояс моих шаровар.

10. о. Крит (Φραγκάκι 1979: 27).

Ἄη Θόδωρε καλὲ καὶ καλὲ καὶ προπαντὲ	Добрый святой Феодор, добрый и всех превосходящий,
ἀπ'τὴν ἔρημνο περνᾶς καὶ τσὶ μοῖρες χαιρετᾶς	ты ходишь по пустыне и здороваешься с судьбами,
νὰ πῆς καὶ μὲ τσῆ μοίρας μου καὶ νὰ τσῆ παραγγείλης	попривествуй и мою судьбу и передай ей,
νὰ τρέξη νὰ μὲ παρηγορήση	чтобы поспешила утешить меня.
Ἂν εἶναι πλοῦσος νὰ φανῆ κι' ἂν εἶν' φτωχὸς νὰ μὴ ντραπῆ.	Если он богат, пусть появится, а если и бедняк, пусть не стесняется.

Источники и литература

Плотникова 2012 – *Плотникова А.А.* Тодорова суббота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей редакцией Н.И. Толстого. Т. 5 (Сказка – Ящерица). М., 2012. С. 297–282.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Балканославянские обряды: структура и география. Тодорица / Тодоровден // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 135–142.

Филиповић 1986 – *Филиповић М.С.* Трачки коњаник. Студије из духовне културе. Београд, 1986.

Цивьян 1981 – *Цивьян Т.В.* Αδώνιδος κήποι: комментарий к ритуалу // Структура текста–81. Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 67–68.

Чёха 2014 – *Чёха О.В.* Новогреческие легенды об Александре Македонском // Живая старина. 2014. № 2. С. 38–42.

Delehaye 1909 – *Delehaye H.* Les légendes grecques des saints militaires. Paris, 1909.

Αθανασόπουλος 1911–12 – *Αθανασόπουλος Θ.Ι.* Μαγικαί τελέται προς πρόκλησιν μαντικών ονείρων // Λαογραφία. Τ. 3. Αθήνα, 1911–12. Σ. 685.

Βάρβουνης 2003 – *Βάρβουνης Μ.Γ.* Όψεις της παραδοσιακής θρησκευτικής συμπεριφοράς των κατοίκων της Λήμνου // Βάρβουνης Μ.Γ. Μελετήματα ελληνικής λαογραφίας. Τ.1. Εθιμική και θρησκευτική λαογραφία. Ξάνθη, 2003. Σ. 95–115.

Βεΐκου Σερεμέτη 1961 – *Βεΐκου Σερεμέτη Κ.* Επιβάτες. // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Τ. 26. Αθήναι, 1961. Σ. 181–329.

Δεμπόνος 1983 – *Δεμπόνος Α.Δ.* Μαγική ιατρική στην Κεφαλονία. Αργοστόλι, 1983.

ΘΗΕ 1965 – Θεόδωρος // Θρησκευτική και Ηθική εκλυκλοπαιδεία. Τ.6. (ΗΒΗ - ΙΩΑΝΝΗΣ) Αθήνα, 1965. Σ. 203–205.

Λιουδάκη 1940 – *Λιουδάκη Μ.* Ο γάμος εν Κρήτη τώρα και παλιά // Επετηρίδα Κρητικών Σπουδών. Τ. Β. Αθήνα, 1940. Σ. 425–426.

Λουκόπουλος 1948 – *Λουκόπουλος Δ.* Σύμμεικτα λαογραφικά εξ Αιτωλίας // Λαογραφία : δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Τ. 12. Αθήνα, 1948. Σ. 1–61.

inslav

Μέγας 1950 – *Μέγας Γ.Α.* Ζητήματα Ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Τ. 5. Αθήνα, 1950. Σ. 3–100.

Οικονομίδης 2004 – *Οικονομίδης Δ.Β.* Η μοίρα και οι μοίρες στην ελληνική λαϊκή παράδοση // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Τ. 40. Αθήνα, 2004–2006. Σ. 37–79.

Παπαθανάσιος 1967 – *Παπαθανάσιος Μ.Γ.* Λαογραφικά Αρναίας // Χρονικά της Χαλκιδικής. Τ. 12–13. Θεσσαλονίκη, 1967. Σ. 541–788.

Παπαστόλου 1966 – *Παπαστόλου Τ.* Λαογραφικά της Ευβοίας. Αθήνα, 1966.

Πολίτης 1911–12 – *Πολίτης Ν.Γ.* Μαγικαί τελέται προς πρόκλησιν μαντικών ονείρων // Λαογραφία. Τ. 3. Αθήνα, 1911–1912. Σ. 511–512.

Πουλιανός 1976 – *Πουλιανός Α. Ι.* Λαογραφικά Ικαρίας, της στεριάς και της θάλασσας. Τ. 1. Αθήνα, 1976.

Ρήγας 1970 – *Ρήγας Γ.Α.* Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός. Τεύχος Δ΄. Υλικός βίος – κοινωνικός βίος – λατρεία – δεισιδαιμονίαι – λαϊκή ιατρική. Θεσσαλονίκη, 1970.

Σαμαράς 1964 – *Σαμαράς Η.Κ.* Λαογραφικά Κλειστού Ευρυτανίας. Αθήνα, 1964.

Σαρλής 2003б – *Σαρλής Β.Π.* Λαογραφικά σύμμεικτα του Δήμου Φενεού Κορινθίας (Καταγραφή 1962–2000). Τ. 2. Επιμέλεια: Αικατερίνη Πολυμέρου – Καμηλάκη. Αθήνα, 2003.

Σιέττας 1975 – *Σιέττας Γ.Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.

Ταρσούλη 2011 – Λαογραφικά σύμμεικτα της Κορώνης Μεσσηνίας από τις συλλογές (1938–1939) της Γεωργίας Ταρσούλη. Αθήνα, 2011.

Φλωράκης 1971 – *Φλωράκης Α.Ε.* Τήνος, λαϊκός πολιτισμός. Αθήνα, 1971.

Φραγκάκι 1979 – *Φραγκάκι Ε.Κ.* Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήναι, 1979.

ΛΑΤΙΕ – Λαογραφικό Αρχείο Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 60. Παμόγλου Δέσποινα, Προσοτσάνη Δράμας, 8ο, 229, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 357. Μπατσιόλας Κων/νος, Χαλάστρα Θεσσαλονίκης, 8ο, 107, 1998–1999.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 1024. Αθανασόγλου Ελένη, Τούμπα Σερρών, 8ο, 34, 2001–2002.

ΑΧΚΕΛ – Αρχείο Χειρογράφων Κέντρου Ελληνικής Λαογραφίας.

ΑΧΚΕΛ, Χφ. 2340. Σπυριδάκης, Γεώργιος Κ. Κέα, 1960.

inslav

М. В. Ясинская
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Сюжет о мессе мертвых в мифологических рассказах и поверьях словенцев*

Сюжет о том, что у мертвых бывает своя служба в церкви (месса – у католиков), известен многим европейским народам. В указателе Аарне – Томпсон – Утер (ATU) он значится под номерами ATU 779F* и ATU 934C (*Mass of the Dead*). Под первым номером сюжет выступает главным образом в двух различных вариантах.

Сюжет **ATU 779F*** следующий: человек (мужчина или женщина), решив, что проспал раннюю службу (во время адвента, Рождества или на Новый год), спешит в церковь. Когда он/она приходит, видит, что церковь ярко освещена и наполнена незнакомыми молящимися – это месса мертвых. Какой-либо знакомый покойник (сосед) говорит, что он/она должен уйти. В ужасе он убегает, но по дороге теряет какую-то часть одежды. Он возвращается, но не может войти, потому что двери церкви заперты. На следующее утро одежда оказывается разорвана в клочья, которые разбросаны по кладбищу. В некоторых вариантах этот человек вскоре заболевает и затем умирает.

Второй вариант сюжета: человек становится случайным свидетелем мессы мертвых (во время адвента, на Рождество или Новый год, на День всех святых или День мертвых). Священник предлагает ему принять причастие, человек соглашается, и священник его благословляет. Затем священник сообщает ему, что он не мог упокоиться до тех пор, пока не причастит живого человека. Вскоре этот человек умирает.

Согласно указателю ATU, тексты первого типа в основном характерны для Центральной и Северной Европы, второй тип встречается во Франции и в католических немецкоязычных регионах. Данный сюжет известен финнам, эстонцам, литовцам, саамам, норвежцам, датчанам, исландцам, ирландцам, французам, испанцам, португальцам, голландцам, фризам, фламандцам, немцам, швейцарцам, евреям-сефардам и мальтийцам. Известен он также и славянам: словенцам, хорватам, сербам, мораванам, полякам и украинцам.

В данной статье будут рассмотрены словенские мифологические рассказы о мессе мертвых, записанные в основном в Венецианской Словении (у этнического словенского меньшинства на территории Италии). Материалом в первую очередь послужили записи, опубликованные в сборниках мифологических рассказов, записанных в Венецианской Словении (Balloch 2018; Tomasetig 2010).

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.17

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ №20-78-10030 «Языковые и культурные контакты в условиях социальных трансформаций у национальных меньшинств альпийско-паннонского региона».

inslav

Опубликованные материалы дополняет наш полевой материал, собранный в экспедициях 2017–2022 гг. на двух территориях, прилегающих к Словении: в Венгрии (Порабье) и Италии (Венецианской Словении) при работе со словенским этническим меньшинством (подробнее об экспедициях см.: Пилипенко, Ясинская 2018; 2018а). Речь пойдет прежде всего о первом типе сюжета ATU 779F*; вариации сюжета второго типа встретились в наших полевых записях лишь однажды. Практически во всех имеющихся в нашем распоряжении текстах события происходят на День всех святых и День мертвых (*Dušni dan, Vahti*) – поминальные дни 1–2 ноября, единые для всех католиков. У православных (украинцев, в Полесье) сходный сюжет может иметь различные календарные привязки – это могут быть Пасха, четверг на пасхальной неделе, Радуница и другие дни. Словенцы верят, что в календарные поминальные дни мертвые возвращаются с того света и посещают свои дома (Ясинская 2019: 195–199). В эти дни можно встретить их на дорогах, на кладбище или около церкви, они якобы ходят целыми процессиями.

В поверьях словенцев покойники часто представляются в виде безголовых людей (ср. *brezglavjeki* – в Прекмурье и Порабье души некрещеных младенцев) или же просто в виде людей в одинаковых белых одеждах. Как отмечает М. Кропей, без головы в основном показываются покойники, умершие насильственной смертью, обезглавленные преступники, а также те, кто при жизни совершил преступление, но избежал наказания. Исследовательница предполагает, что безголовость связана с народными представлениями, на которые, возможно, оказала влияние оккультная литература, в которой *akephalos* якобы провозглашался всеведущим богом (Kropej 2008: 282). Так или иначе, эти покойники очевидно воспринимаются как неупокоенные души, которые согрешили, поэтому вынуждены возвращаться на землю, чтобы искупить свою вину. Л.Н. Виноградова подчеркивает, что представления о блуждающих по земле душах особенно характерны для католиков, в религиозной системе которых есть понятие чистилища – места, где души грешников искупают свои не слишком тяжелые прегрешения, чтобы затем, очистившись, отправиться в рай (Виноградова 2016: 182) (у словенцев чистилище – *vici*; души, пребывающие в чистилище, – *duše v vicih, rajne duše,* диал. венец. слн. *te-ranci*). В народных верованиях такие души часто возвращаются на землю, просят живых, чтобы они помолились о них, пожертвовали за них в церковь или избавили их от мук чистилища каким-либо другим способом (например, произнеся специальные речевые формулы).

Несмотря на то что данный сюжет невозможно отнести к архаическим, так как он отражает сравнительно поздние этапы развития народной демонологии, продолжающие освоение и развитие христианской системы ценностей (таких как церковь, богослужение, молитва, грех и пр.), в его основе лежит представление о том, что тот свет является отражением этого света. Как живые нуждаются в пище и питье, свете, тепле, молитве, так же в этом нуждаются и умершие. Как живые молятся в церкви, так же в ней молятся и покойники, однако для этого им отводится особое время – например, поминальные дни (в текстах

inslav

мифологических рассказов часто фигурирует формула: *maša ne za te-žiue, tle je naša maša* «месса не для живых», «это наша месса»).

Усеченные варианты сюжета: мертвые встречаются на дороге. Представление о том, что в поминальные дни можно встретить процессии мертвых, отмечено еще в записях И.А. Бодуэна де Куртенэ, сделанных в провинции Гориции (Пьюма):

> *Čé sь yrя́ zvьči̯ér na vi̯érnix duš dn̥ úd adnə́jstя úrя du púnučí pu pɷ́ti, čь pridə n̥ ták xíp, sь sri̯éča ci̯élu trúmu dŭš. Óпя so wsя̀ u b:i̯élim ubli:i̯éčeпя; kí̯ pasáju rávn̥ čluv:i̯éka, s' mɷ́rə uɣə̀nt na strn̥ n̥ s' mɷ́rə rə́č "xwál:n̥ buódi Jéžuš Krístuš", alpəj sĭ mɷ́rə múčat. Čь nə́, rəstʹɣaju čluv:i̯éka* [Если кто-то идет вечером на День верных душ от одиннадцати часов до полуночи по дороге, в определенный момент ему встречается целая толпа душ. Они все одеты в белое; когда они поравняются с человеком, он должен уйти с дороги и произнести: «Слава Иисусу Христу!», или же нужно молчать, иначе они растерзают человека] (Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 53).

Здесь мы имеем дело с усеченным вариантом – в нем не сообщается, куда направляются мертвые, идут ли они в церковь на мессу или шествуют с кладбища (возвращаются на кладбище). Отсутствует и внешняя черта покойников, характерная для словенских поверий, – безглавость. Вариант с безглавыми покойниками типичен для Венецианской Словении, где эта особенность фигурирует практически во всех зафиксированных текстах:

> *Calro, kužin od moje matere, je šu ta z Landarja damu. An go na Gorenji Bardi, pried ku začne Uarbanenčove, tista velika an liepa host, atu, juo, de je videu tarkaj judi ta pred njin an de so bli brez glave. – Kuo si jih videu, ki je bla tama? – mu je jala moja mama. – San jih videu, – jou, – so bli vsi kompanjano obliečeni. Su mučal, nieso molil* (San-Pietro-al-Natisone) [Карло, кузин моей матери, шел домой из Антро. И наверху, на Верхней Барде, перед Варбаненчовыми, там большой красивый лес, там он, говорят, увидел перед собой людей, они были без голов. «Как ты их увидел, когда было темно?» – спрашивала моя мама. «Я их видел, – говорит, – они все были одеты одинаково, молчали, не молились»] (Tomasetig 2010: 102).

В данном рассказе герой просто встречает души на дороге, они молчат, не молятся. В следующем рассказе герой слышит, как они молятся, но не видит их самих:

> *Muoj stric Vicen je hodu v uas go h teli Mariji. Za Vaht, tisto nuoč, je šu poznu damu, po punoči. Tan, za prit če h Kočancan, ta v Močilah, je ču vse dušice od tih martvih, ki su šle za njin an su molile rožar. On je šu damu go z Darbalu du Sošnje. An se je ogledavu, nie videu obednega. An: – Tarkaj judi, – je jou, – je molilu rožar. Nimar je joku, kar je tuole pravu… Se je ustabu ne trikrat poslušat, an kar se je ustabu, so genjal, an kar je šu naprej, so začel nazaj molit za njin* (San-Pietro-al-Natisone) [Мой дядя Вицен ходил в деревню к той Марии. На День мертвых, в ту ночь, он поздно возвращался домой, после полуночи. Не доходя до Кочанцев, в Мочилах, он услышал души мертвых, которые шли за ним и читали

inslav

Розарий. Он шел домой из Дарбалу в Сошнье, он оглянулся, но никого не увидел. Столько людей молилось, он всегда плакал, когда это рассказывал… он трижды останавливался послушать, и они останавливались, когда он шел дальше, они снова начинали молиться за его спиной] (Tomasetig 2010: 102–103).

Ср. поверье, записанное в украинском Полесье (в данном случае оно приурочено ко дню св. Екатерины, 7 декабря по н. ст.): например, в г. Чернобыле говорили, что в этот день в полночь мертвые идут в церковь: «в якого ноги зв'язані, то скакає і плачи, як іде до церкви – і всі в білих одежах» (Копержинський 1929: 45). Очевидно, «связанные ноги» мертвых объясняются тем, что живые забыли развязать стяжки, которыми были связаны в гробу ноги покойников (перед погребением эти завязки обычно снимают, иначе покойник будет сниться живым родственникам и жаловаться на то, что не может ходить, ему мешают путы) (Толстая 2010: 262).

Сюжет «мертвые молятся в церкви». Во время полевой работы в 2018 г. нам удалось записать два мифологических рассказа на исследуемый сюжет на двух пограничных территориях, прилегающих к Словении (на северо-востоке и западе). Первый рассказ был записан в Порабье (Венгрия):

Na Döjšen denj, j-o-j prva so velko drželi, ker so na döjšen den večer ronu mešu m'eli, pa tie, do m'eša minawla, te so zóčnili zvoneiti pa sokšu vüru trejkrat so zvonejli, ven' ka s meše, jas prišli pa do su morku vič bilej, ka večer terbejlo ob osmu vöru zvonejti pa, deveto, pa, najusled kerle, ker, ob edenajstu, pa s tie, tie so, ka so prej ti doši prišlé k meše, pa te naše mama pukojna sigdar prala ka gnouk nasla skumpre jena žena bejlá, že don, Slovenija, pa je prej se zmejšala pa je prej, wletejla k meše pa čöjla ka zvonijo, nin' perpalo k cerkvi, pa se je prej se ta perstrašila ka jeni wuné bila wliti kawli s centora so pre, fse taši lidjé išli ka glavé nej meli, pa douma perletejla pa s toug dowgo betejžna bejla ka sa je perstrašila ko je taw, ka ti prej udi do so zvonejli ti so prej döjši k meše šli, ja, na döjšen den', čejš ne bejla wodnaj, tou so goučali. Ja [На день Мертвых, раньше очень соблюдали, на день Мертвых вечером была ранняя месса, когда она заканчивалась – начинали звонить и каждый час трижды звонили и так до темноты нужно было звонить: в восемь часов, потом в девять, чтобы те, кто был раньше, пришли к мессе. Наша покойная мама всегда рассказывала, что одна женщина была, сейчас это в Словении, она перепутала, прибежала к мессе, потому что услышала, что звонят, прибежала к церкви, и испугалась, потому что те, кто были внутри, были без головы, она помчалась домой и потом долго болела, потому что испугалась, рассказывали. Да] (AB, Apátistvánfalva).

Второй рассказ был записан в Италии (в Венецианской Словении):

So bli dnevi, ko so nimar vrnili te martve, an tada so se vrnil Dan tih Martvih, uno-duo di Novembre, so se vračali tu hiše, an so jim puščal za jest, za pit, tisto ja... An tada so videli procesije od tih martvih, an so pravce, ke so šli, so jih videli, ke so bli brez glave... takuo si vedel, da niso več živi... Dna žena je šla tu cierku, se je bla takuo zgrešila, an je šla h maši, je blou preveč prej, cierku je bla, je imela luč, so ble

inslav

kandele, an so ble tu cierkve... ona je peršla tu cierku, an tam sos vsi bli brez glave, an gaspuod je bil brez glave... an tista žena, ke je bla blizu nje, anže je bla brez glave, je jala: »Hitro biež uon z tele cierkve, ki tela je maša za te-martve, za nas, an jaz sen toja botra, an biež hitro, ne stoj se oglednit, liet damou pred ko tele martve te bojo vidli, če ne, boš mrtva an ti!« Ona je letiela, je šla, je je padu facou, je miela go na glavi... An drug dan je šla ga gledat, a tu uoz cierkve je biu britof dejmo mi, a tu go na vsekem grobu je biu an koščič od nje facola, če bi jo nesli, bi jo nardili na koščiče... [Были дни, когда обычно возвращались мертвые, они возвращались на день мертвых – первого и второго ноября, они возвращались в дома, им оставляли еду, питье, это да… И тогда видели процессии этих покойников, и есть такие истории, как они шли, как их видели, что они были без головы, и так понимали, что это не живые. Одна женщина пошла в церковь, но она ошиблась и шла к мессе слишком рано, церковь была освящена, горели свечи и в церкви кто-то был. Она вошла в церковь, а там все были без головы, даже священник был без головы. И одна женщина, которая была рядом, она сказала: «Быстро беги отсюда, потому что это месса для нас, мертвых, а я твоя крестная, беги быстрей из церкви, не оглядывайся, беги домой, иначе, если тебя мертвые увидят, тебя убьют!» Она побежала, и, пока бежала, у нее упал платок, который был на голове. А на следующий день она пошла посмотреть, около церкви было кладбище, и она увидела, что на каждой могиле был клочок от ее платка, если бы ее поймали, ее бы тоже разорвали на куски] (AT, Sarzenta).

В данном варианте присутствуют все элементы, выделяемые в указателе ATU: и покровитель с того света (крестная), который предупреждает об опасности, и запрет оглядываться, и платок, который мертвые разрывают в клочья, показывая тем самым, что бы стало с его обладательницей, если бы она нарушила запрет.

Посмертная месса как искупление грехов (*pokora*). В мифологических рассказах, записанных в Венецианской Словении, несколько раз встретилось объяснение, почему мертвые служат раз в год свою мессу. Словенцы верят, что эту мессу вынуждены посещать души тех, кто при жизни не посещал церковь и не молился:

Je šu blizu ne cierkve an je ču ku molit an skuoze kjučanco je pogledu an je vidu punu cierku judi brez glave ki so molil. An ti stari so pravli, de tisti, ki nieso hodil h maš, muorjo hodit h maš, potle k' so mrtvi. An se zveličejo (Cialla) [Один человек шел мимо церкви и услышал, что там молятся, посмотрел в замочную скважину и увидел, что в церкви полно людей без головы, которые молятся. Старые люди говорили, что те, кто не ходил к мессе, должны ходить после смерти, пока не искупят свой грех] (Tomasetig 2010: 99); *Ist povien, de za Vaht pridejo vsi te martvi uoz jame an so okuole cierkve. Hodijo s kandel paržganih, an če srečajo nega človieka živega, se skrijejo, zak tele so dušice, ki hodejo oku. So hodile, an še hodijo, okuole cierkve molit s kandel paržganih, zak majo potriebo molitvi an rešienja Svetih nebes* (Obenetto) [Я вам скажу, что на День мертвых все мертвые выходят из могил и стоят около церкви, ходят вокруг с зажженными свечами, а если встречают живого человека – прячутся, потому что это души ходят кругом. Они ходили и еще сейчас ходят вокруг церкви, молятся с зажженными свечами, потому что им нужно молиться, чтобы попасть в рай] (там же: 96).

inslav

An mežnar, kar je hodu zuonit zguoda jutrinco, se je ustavu ta par njih, tu patoke, an so mu dal pit an so guoril. An dan so mu jal, tel Miljo Gurukin an Bepič Pušiču: – Kuo, sada greš nazaj, si biu an opunoči gu cierkvi? – Ne, – jou, – man tle kjuč. –Kuo, – so jal, – če ta v cierkvi so piel, molil, je bla vsa na luč. Anta mežnar je šu če v faruž vprašat, de kuo je bluo tuole, al če so bli pijan žganjarji. Anta je far jou: – Tist, ki zubijo maše v življenju, muoroju hodit v h maš po smarti. Tuole se je zgodilo če pod Vaht (Pegliano) [Один пономарь, который ходил утром звонить к ранней службе, остановился около них, около ручья, ему дали напиться, и он сказал, что его однажды спросили эти Милио Гурукин и Бепич Пушичев: «Как, ты уже идешь назад? Ты же был в полночь в церкви!» – «Нет, – сказал он, – вот у меня здесь ключ». – «Как? – удивились они, – в церкви кто-то пел, молился, был свет». И этот пономарь шел спросить священника, что это было, или они были пьяны, потому что делали спиртное. И священник сказал, что те, кто пропускал мессы при жизни, те должны ходить на мессы после смерти, это случилось перед Днем мертвых] (Tomasetig 2010: 101–102).

То же самое касается и священников, которые не отслужили тех служб, за которые получили деньги (в другом варианте – всех служб, которые им были написаны на роду):

Mašniki, ki su vzel za maše sude, če nieso vse tele maše nardil, al ki so umarli al na vien, po smarti so jih vidli prit nazaj. Je bila renca Giudita, Rezijanka so guoril. Za me je bla ku moja mama. Je pravla, je stala du Šinčur, de ponoč, oku punoči, je šla go po pot an sreča telega gaspuoda, ki je biu umru. Je šu če v cierku an je mašavu. Potle se je zubiu, kar je naredu mašo... (Azzida) [Священники, которые взяли деньги за мессы и эти мессы не отслужили, когда они умерли, люди видели, что после смерти они возвращались. Была покойная Джудита по прозвищу Резьянка, она была мне как мама. Она рассказывала, что она шла в Шинчур ночью, около полуночи, и по пути встретила священника, который уже умер. Он шел в церковь служить мессу, и потом он исчез, когда отслужил] (Tomasetig 2010: 133).

Данное поверье встретилось также в виде **предписания дидактического характера**, мотивированного посмертным наказанием:

Je biu an mežnar... an je zaganju: – Biežta zagoda če v cierku, de na bota hodil po smarti dopunjavat maše! Je guoru, de jih je videu vse tiste, ki tu življenj so zamujal maše, vsi tisti so hodil če v cierku, kar je hodu zuonit jutrinco. Jih je videu te martve, ki so hodil dopunjavat mašo. An kar je parjeu za zuon, jih nie nič videu (Sottovernassino) [Был один пономарь, он говаривал: «Идите заранее в церковь, чтобы вам не пришлось ходить после смерти отстаивать мессы!» Он говорил, что видел всех тех, кто при жизни пропускал службы. Они все были в церкви, когда он приходил звонить к заутрене. И как только он ударил в колокол, они исчезли] (Tomasetig 2010: 131).

В данном рассказе встретилась характерная деталь – мертвые исчезают с первыми ударами колокола (звук колокола на День мертвых, согласно поверью, будит мертвых, призывая их прийти с того света, и он же сигнализирует им о времени, когда нужно возвращаться обратно).

inslav

В записанных в Венецианской Словении текстах живые обычно попадают на такую мессу по ошибке, перепутав время, проснувшись ночью и услышав звуки пения, молитвы или колокольный звон:

Ta par Štonderjih par starim je bla sama gaspodinja... na Dan tih dušic je vstala zguoda. Tist dan so ble tri maše. Jala, de puojde ti pravi du Landar. Lepuo, nie bluo ure, se je zgrešila. Je šla v h maš. Je paršla dol, je bluo punoči. Takuo ju j' prenesluo. Je bla odparta cierku, je mašavu gaspuod brez glave an pun bank judi brez glave. Se je poklenila ta h dni brez glave. Tisti ji je ratala glava, jala: – S' čula, san toja botra, bież hitro uon. Tle je naša maša. Anta je utekla. Je miela veleto an je biu te star britof okuole cierkve. Vietar ji je nesu veleto at za turman. Drug dan pošjala gledat veleto: na vsakin grobu je bla arztargana (Pegliano) [У Штондеров хозяйка осталась дома одна… в День мертвых она проснулась рано, в этот день было три мессы. Она решила, что пойдет в Антро на первую мессу. Тогда не было часов, и она перепутала. Пошла на мессу, спустилась, была полночь. Когда она пришла, церковь была открыта, мессу служил священник без головы, и церковь была полна безголовыми людьми. Она опустилась на колени рядом с одной женщиной без головы. У той возникла голова и она сказала: «Слушай, я твоя крестная, беги скорее отсюда. Это наша месса». И она убежала, у нее была шаль, а путь лежал через старое кладбище около церкви. Дул ветер и унес у нее шаль за ограду. На следующий день она пошла ее искать – и увидела, что на каждой могиле валяется клочок от нее] (Tomasetig 2010: 100).

Ответ на возглас священника «Dominus vobiscum», участие живых в мессе мертвых. В некоторых текстах речь идет не просто о том, что живой становится пассивным свидетелем мессы мертвых, но и о том, что он каким-либо образом принимает в ней участие (отвечает на возгласы священника или принимает причастие). Данное действие, как правило, расценивается как крайне опасное и даже грозящее смертью человеку. Например, таким образом он становится видим для потусторонних существ, и они могут наказать его смертью.

Je bla nuojć vesoka, kər našje zuončića so počelə samə zuoniət. Dna žena jeh je čula... ol je se je zdielo, kə jeh je čula! Je skočnila uon s pastieje za jetə celo mašo: je bla zlo pobožna! Je letiela tje pruot cierkue an od delečamə je vidala, də ləminə so blə unetə: nuotər je bla luč... Žena je jala tu nje: »Oh, muoj Buoh, je žej spieta, ćelih son hitiela hoditə... mə sə hudo zdi!« Kər je stopnila tu cierku, je vidala, kə ni blo majne dušice nuotər. Je sednəla tu dan bankalən dou za urata an je čakala... Tienəkada je pəršla nuotər na procesija judi, usə čenče laue. Za njemə je šu ospuod, obliečen za mašo spietə: tej te druzje, ni mu laue. Te žene so šle očə uon z laue od straha, je ložla no roko tə na usta za ne zborlatə. Ni viedala, kuo dielatə... Se je počnela tresta... Tə starə so nimər pravələ, də se nima utećə pred dne pərkazə, ma ta žena se je olejala nazaj an merkala urata za uon utećə. Tebot je pəršla təh nje dna žena an je je jala: »Son tua botra, kuo dielaš tla! Ne smieš tla statə. Maša ni za te žiue... Maš jətə rauno, rauno damou! Će te bo vidu ospuod, kər se dou obərne za jatə Dominus vobiscum, tlate judjə će skočnitə uoku tebe an te će rəstratə. Vidi liepo, kər puojdeš uon, će tə padne dou na tla kaka rieč, se nimaš sprenitə dou za jo or pobratə, nəč ko letə...!« Botra je šla tə od nje an ta žena je šla, kə je žgala uon po urat od cierkue an zat

inslav

uon s səməntierəha. Je letiela ubi, kə je mola. Tako je je padu dou taz laue an tə od ramanah dou, facleton, kə je miela uoku nje, ma se ni ustavəla za a or pobratə. Dru dan je bla nedeja an ćelih ta boa žena je bla zlo prestrašena, je šla uselih h svete maše. Je hodila tje an san tej ta pjana kokoš... Je bla zmotiena an ustrašena, ma je šla uselih naprej. Kər judjə so stopnilə tu səməntierəh za jətə tu cierku, so usə vidalə tə na potice dan kupčić čərnəh končići oune zatočenəh, kə so blə strešenə pousen uoku an uoku... Ta žena je zbliediela an je šla tje məz lojpo ledat ospuoda, nje ospuoda! Mo je poviedala tuo, kə je se odilo to nuojć prej... On jo je poženu... Ona se je tresla tej šiba! Tako je šla damou, ma sə ni mola pomatə za nəč, tako se je uorla tə na pastejo an ni ustala vić or... Malo dni potən je ni blo vić: od strahu je šla z Buan prej ko ura še ona [Была глубокая ночь, когда на нашей колокольне зазвонили колокола. Одна женщина их услышала, или ей показалось, что она услышала, она вскочила с постели, потому что была очень набожной! И побежала к церкви, издалека она увидела, что в ней зажжены свечи, внутри был свет… Она сказала себе: «Боже, я опоздала, я так спешила, мне кажется, это плохо». Когда она вошла в церковь, увидела, что внутри не было никого. Она села за воротами и ждала. Через некоторое время пришла процессия людей, все были без головы. За ними шел священник, одетый для того, чтобы служить мессу, он тоже был без головы. У этой женщины чуть глаза от страха не вылезли, она зажала рот рукой, чтобы не закричать, она не знала, что делать… она начала трястись… Старики всегда говорили, что от привидений убежать нельзя, но эта женщина оглядывалась на двери и думала, как бы ей убежать. Тогда к ней подошла одна женщина и сказала: «Я твоя крестная, что ты здесь делаешь? Тебе нельзя здесь находиться, эта месса не для живых. Тебе нужно бежать прямо домой, потому что если тебя увидит священник, когда он обернется, чтобы произнести: “Бог с вами”, тогда люди бросятся на тебя и разорвут. И смотри, если, когда ты будешь убегать, у тебя что-нибудь упадет, какая-нибудь вещь, ни в коем случае не нагибайся, чтобы ее забрать, только беги!» Крестная отошла от нее, и женщина вышла через церковные двери и вышла на кладбище. Она бежала так быстро, как только могла. И у нее упал платок, который был на плечах, но она не остановилась и не подобрала его. На следующий день было воскресенье, и та бедная женщина была очень напугана, но шла к святой мессе, она ходила туда-сюда, как пьяная курица… Она была растеряна и испугана, но все равно шла вперед. Когда люди проходили через кладбище по дороге в церковь, то увидели черные кусочки ее платка, которые были раскиданы по всем могилам там и здесь. Эта женщина побледнела и пошла к священнику. Когда она ему все рассказала, что с ней случилось этой ночью, он ее благословил, но она тряслась, как осиновый лист. Потом она пошла домой, потому что ничего не могла делать, упала в постель и больше с нее не встала. Через несколько дней ее не стало, от страха она умерла] (Balloch 2018: 102–104).

В записанном в экспедиции 2022 г. от священника (род. в с. Подутана, коммуна Сан-Леонардо, Венецианская Словения) мифологическом рассказе также упоминается возглас священника, однако он играет иную роль в построении сюжета: пономарь, случайно оказавшийся на мессе мертвых, отзывается на возглас священника, на что священник произносит: «Я служу здесь уже тридцать лет,

inslav

и ни один живой человек не отозвался на мой возглас. Ты меня этим спас». Таким образом, ответ живого человека оказывается для священника-мертвеца избавлением от посмертного наказания и дает ему возможность обрести покой. В то же время ничего не сообщается о том, чем данное действие грозит самому пономарю:

> *Pər tən starən ni blo žvejarin an dna žena se je zbudla ponoč za iti h maš: je pensala, da je ura. Frišno je letiela tje u cierku. Prej kə je šla nuotər je čula, kə kejšen je molu nuotər. Je jala: »Ja, son žej pozno, maša se je le kar fənila zmolit«. Pride nuot an gre tje h krapieuniku, da se žegna an je se pərbližne dna žena. Tu cierkue je kej judi, use puono jeh je an usi so brez laue. So ble te dušice, kə so pəršle h maš, kə o tisti ure je bla zanje, za te dušice, ne za te žive. Ta žena, kə je se je pərbližala je bla nje botra, jo je spoznala an je je jala: »Kaj dielate tlaka vi, tala ni ura za vas, je za te mərtve, biežte damou, če ne uas stərgajo te dušice an se ne ogledauajte nazaj. Će uan pade kej ta na tla, ne pobierite or«. Alore ta žena, kər je to čula se je obernila an je šla uan s cierkue. Je je padu facou taz laue dou ma se ni obərnila za a pobrat. Dru dan je šla dou britof an je vidala, kə usak križ je mu dan koščić nje facuola zavežen nad njin* [В старину не было часов, и одна женщина проснулась ночью, чтобы идти к мессе: она думала, что уже пора. Она быстро полетела в церковь. Перед тем как войти внутрь, она услышала, что там кто-то молится. Она сказала: «Да, я уже опоздала, месса уже началась». Войдя внутрь, она подошла к чаше со святой водой, чтобы получить благословение, в этот момент к ней подошла одна женщина. В церкви было полно людей, но все они были без головы. Это были души, которые пришли на мессу, потому что в это время была их месса, а не для живых. Эта женщина, которая к ней подошла, была ее крестная, она ее узнала и сказала: «Что ты делаешь здесь? Это не ваше время, это наше время, мертвых. Беги домой и не оглядывайся, если тебя схватят души, они тебя растерзают. Если у тебя что-то упадет на пол – не поднимай. И та женщина, когда это услышала, развернулась и пошла вон из церкви. У нее упал платок с головы вниз, но она не обернулась, чтобы его поднять. На следующий день она шла через кладбище и видела, что на каждой могиле завязано по лоскуту от ее платка] (Balloch 2018: 104–106).

В каждом из приведенных выше мифологических рассказов присутствуют одни и те же повторяющиеся детали: человек прибегает на мессу, думая, что опоздал. Иногда несвоевременный приход в церковь объясняется отсутствием часов и тем, что люди в старину ориентировались на колокольный звон (а на День мертвых было принято звонить всю ночь). Таким образом человек оказывается в церкви, где служат мертвые (он понимает, что что-то не так, когда видит молящихся без головы). В целом мертвые настроены враждебно к живому, исключение составляет один покойник – во всех рассказах это крестная, которая выступает в качестве чудесного помощника, подсказывающего, как можно выбраться из церкви и спастись. При этом во всех рассказах присутствует такая деталь, как платок или фартук, который ни в коем случае нельзя поднимать, если он упадет. Упавшее уже принадлежит миру мертвых – наутро этот платок оказывается разорванным на куски и разбросанным по могилам. Если человек поднял бы упавшее, его бы ждала та же участь – быть растерзанным. Характерен также

inslav

запрет оглядываться, который часто фигурирует в сюжетах, связанных с мертвыми. Запрет оглядываться известен у славян и в контексте похоронного обряда: например, когда покойника несут на кладбище, участники похоронной процессии не должны оглядываться, чтобы смерть не повторилась (пол. мазов.).

Поверья о том, что мертвые раз в год служат свою мессу, известны и в других регионах Словении. В Рыбницкой долине полагали, что души, освободившись от мук чистилища на целые сутки, возвращаются в свои дома и сидят целую ночь при печи, а в полночь они собираются в церковь к своей полунощнице. В окрестностях Камника (Жале) рассказывали, что во время своей мессы мертвые играют на органе, но нажимают только на черные клавиши (Kuret 1989: 102). В Брдах эти рассказы напрямую не связаны с Днем мертвых (во всяком случае, в записанных текстах нет указания на время, когда происходит это событие) (Stres et al. 2008: 71). Поверья о ночной мессе мертвых, приуроченной ко Дню мертвых, известны и другим славянам: в Южной Моравии полагают, что на эти мессы якобы сходятся те, кто умер в течение года (Валенцова 2016: 67). В православной традиции богослужение, в котором участвуют покойники, приурочено к Пасхе («Пасха мертвых»). Рассказы о том, как души служат пасхальную службу, хорошо известны в восточнославянском фольклоре: «Покойники правять Паску. Люди отправять, пайдуть по дамах, а покойники начинають». Если кто-нибудь из людей опоздает ко всенощной и придет в церковь позже, он встретится там с покойниками, которые могут разорвать человека (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.). В Далмации рассказывали, что человек, оставшийся в церкви в пасхальную ночь, после того как оттуда выйдут священник с прихожанами, непременно сошел бы с ума (Ardalić 1915: 45). По сведениям с Волыни, покойники, выходя с «того света», не боятся ни креста, ни могил, и если увидят живого человека, то задушат его. Пасхальная служба, которая правится умершими, может не совпадать по времени с настоящей. Так, в Луцком у. местным священником была записана быличка о том, как в пасхальный четверг старик пошел ночью в церковь и увидел там собравшихся мертвецов. Внешне все происходившее напоминало пасхальную службу, но при этом лица присутствующих были перепачканы землей, священник читал молитвы, в которой старик не мог разобрать ни слова; вместо пасхального звона колокол ударил лишь один раз, а в руках у собравшихся были пасхальные яйца, заполненные кострицей (Пуриевич 1866: 356) (цит. по: Агапкина 2002: 278–279).

ATU 934C. В заключение рассмотрим второй сюжет, связанный с покойниками, молящимися в церкви, – 934C *Death Forestalls Evil Fates*. Мать скорбит по своим умершим детям. Когда она приходит в церковь, попадает на мессу, которую служат ее мертвые родственники. Затем ей показывают в алтаре, какая ужасная судьба ждала бы ее детей, если бы они не умерли (один сын на виселице, другой привязан к колесу). Она благодарит Бога, что Он забрал ее детей [N121.2]. В таком виде сюжет в словенских материалах нам не встретился, однако отдельные его мотивы можно проследить в следующем мифологическом рассказе:

inslav

Po smrti nje hćere, dna mati se ni mola rasenjatə an je hodila usak dan tje na səməntierəh tə na nje rəbijšće an je jokala. Jo ni mu majdan potolažətə. Ospuot se je usmilu; jo je šu ledat je je ǵau: »Će ćeš vidat še dan bot tuo hći noncoj, opounoć maš bit tje u cierkue. Se maš skriti ta za urata an maš stat tiho. Ćeš vidat, to za to, pouno təh dušic: ta zadnja će bit tua hći. Će bit mokra od tuojeh souzan se će tresti od mraza. Ti se nimaš odlasit an oznanətə. Prej ko iti damou, maš pustiti dou na tla tuoj faclet, tako tua hći će viedat, kə ti sə bla etu an jo si vidala«, je ǵau ospuot. Hći je vidala mamən faclet an je bla kontenta. Ta žena je nardila tej, kə je pravu ospuot an kar je vidala nje hći mokro na zmraženo zauojo nje, je strdənela an ni vić jokala za njo, ma je nəme piela za njo (Porzus) [После смерти дочери мать не могла успокоиться, каждый день ходила на кладбище и плакала. Никто не мог ее успокоить. Священник сжалился над ней, пошел ее проведать и сказал ей: «Если хочешь увидеть твою дочь, пойди сегодня ночью в церковь, в полночь, тебе нужно будет спрятаться за дверьми и стоять тихо. Ты увидишь много душ, последняя будет твоя дочь. Она будет вся мокрая от твоих слез и будет трястись от холода. Тебе нельзя выходить и выдавать себя. Прежде чем уйди домой, брось на пол твой платок, так твоя дочь узнает, что ты была здесь и видела ее», – так сказал священник. Дочь увидела платок матери и была довольна. Эта женщина сделала всё так, как ей посоветовал священник, и увидела дочь мокрую и замерзшую, она успокоилась и больше не стала плакать по ней, стала за нее молиться] (Balloch 2018: 316–318).

Интересно, что, так же как и в первом варианте сюжета, здесь фигурирует такая деталь, как платок – в первом варианте героиня его теряет случайно, во втором его необходимо оставить специально – он выступает в качестве «послания» мертвой девочке о том, что ее мать была здесь и шлет ей привет. Ср. сходный сюжет, записанный в Полесье.

Як умэрла дочка, мати плаче, плаче. Ей кажут: «Як на Усюнощну будут с цэркви всих гонять, заховайся за престоў, то побачиш дочку свою!» Яек ёна за престоў сила, – мэртвые идут у престола. И дочка ейи идэ и вэдро воды несэ: «На, твоя вода, бо я у води лежу» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.).

В этом рассказе также присутствует типичное для славян поверье, согласно которому запрещается чересчур сильно оплакивать близких, особенно умерших детей – они будут вынуждены после смерти носить слезы родителей на себе, купаться, тонуть в них, будут пребывать в сырости и холоде. Общим является представление о том, что увидеть мертвых можно в определенный день в церкви. Данный сюжет призван проиллюстрировать запрет избыточного плача и тоски по покойному (подробно о восточнославянских вариантах сюжета см.: НДП 2012: 121–124).

Таким образом, для словенских мифологических рассказов, связанных с мессой мертвых, характерны следующие особенности. Во-первых, наиболее распространенным является сюжет ATU 779, представленный в его первом варианте. Данные рассказы характерны для Венецианской Словении. Как и у других католиков,

inslav

действие сюжета приурочено к 1 и 2 ноября – поминальным дням, тогда как у православных этот сюжет может быть связан с Пасхой или каким-либо специальным днем в пасхальный период («Пасха мертвых»). В исследуемом сюжете у словенцев встречается ряд устойчивых повторяющихся мотивов: безголовость мертвых, наличие персонажа-помощника (крестной), такая деталь, как платок. И наконец, важной особенностью является встречающаяся мотивировка – в мессе участвуют те мертвые, которые грешили и не посещали месс (в том числе это касается и священника, не отслужившего при жизни положенных ему служб). Таким образом, эта месса выступает как их посмертная повинность – покойники вынуждены посещать мессы, чтобы таким образом искупить свою вину, преодолеть муки чистилища и войти в рай. Благодаря данной мотивировке эти рассказы можно отнести к кругу сюжетов о душах-скитальцах (согрешивших при жизни и отбывающих посмертное наказание), которые вообще характерны для славян-католиков.

Информанты

AO – жен. 1939 г. р., Apátistvánfalva / Števanovci, Порабье (Венгрия). Зап. в мае 2018 г. Г.П. Пилипенко, М.В. Ясинская.

AT – жен., Sarzenta / Sarženta, Венецианская Словения (Италия). Зап. в июне 2018 г. Г.П. Пилипенко, М.В. Ясинская.

MQ – муж., 1940 г. р., Podutana / San Leonardo, Венецианская Словения (Италия). Зап. в ноябре 2022 г. Г.П. Пилипенко, М.В. Ясинская.

Литература и источники

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

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.

Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской народной демонологии) // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 180–190.

Копержіинський 1929 – *Копержинський К.А.* Календар народної обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1929. Т. 3. С. 14–98.

НДП 2012 – Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. II. Демонологизация умерших людей / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012.

Пилипенко, Ясинская 2018 – *Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Экспедиция к словенцам в Италии // Славяноведение. 2018. № 1. С. 106–111.

Пилипенко, Ясинская 2018 а – *Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // Славяноведение. 2018. № 6. С. 60–73.

Пуриевич 1866 – *Пуриевич В.* Нечто из обычаев и поверьев волынских крестьян Луцкого у. // Волынские губернские ведомости. 1866. № 43. С. 355–356.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 260–268.

inslav

Ясинская 2019 – *Ясинская М.В.* Календарные поминальные обряды и обычаи словенцев // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. Колл. Монография / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2019. С. 187–202.

Ardalić 1915 – *Ardalić V.* Godišnji običaji (Bukovica u Dalmaciji) // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. 20, sv. 1. Zagreb, 1915. S. 32–52.

ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Vol. 1–3. Helsinki, 2004; *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961.

Balloch 2018 – *Balloch B.* Lučice na oknah: naš sviet pouan naposebnosti (il nostro mondo pieno di meraviglia) / ur. R. Dapit, L. Trusgnach, D. Zuljan Kumar. Cividale del Friuli, 2018.

Kropej 2008 – *Kropej M.* Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja. Celovec, 2008.

Kuret 1989 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Knj. 2. Ljubljana, 1989.

Stres et al. 2008 – *Stres P., Medveščck P., Devetak V., Dolenc J., Zuljan Kumar D.* Zlata koza pod razvalinami: Vjedence in druge folklorne pripovedi iz Brd in okolice Gorice. Celje, 2008.

Tomasetig 2010 – *Tomasetig A.* Od Idrije do Nediže (Dal Judrio al Natisone). Benečija – Slavia Friulana. Udine, 2010.

inslav

Воспоминания

inslav

inslav

Т. Б. Агранат
(Институт языкознания РАН, Москва)

Полесские этнолингвистические экспедиции как школа полевого лингвиста

Как известно, впервые данные неизвестных «экзотических» «туземных» языков стали фиксироваться миссионерами. Не будучи профессиональными лингвистами и не владея родственными языками, они не всегда адекватно фиксировали языковые данные. Тем не менее деятельность их нельзя переоценить, поскольку сведения о некоторых языках до нас дошли только благодаря миссионерам (см., например, обсуждение этой проблемы в (Видеман 1872)).

В XVIII в. языковой материал собирался в ходе комплексных экспедиций, во многом еще недостаточно квалифицированно. Полевая лингвистика начала формироваться в XIX в. В России П.К. Услар изучал языки Северного Кавказа, В.Г. Богораз – языки Дальнего Востока, Ф. Видеман, А. Альквист – уральские языки, М.А. Кастрен – уральские и алтайские, А. Шёгрен – уральские, осетинский и грузинский и т. п. В США в конце XIX в. Ф. Боас заложил основы полевых исследований языков североамериканских индейцев, имевших огромное значение для формирования в дальнейшем дескриптивной лингвистики.

Во второй половине XX в. полевые исследования охватили значительное количество языков на всех континентах; в СССР объектом экспедиционного изучения в той или иной степени стали практически все языки. Сложилось несколько направлений полевой лингвистики, которые различались географией и предметом исследования и, исходя из этого, неизбежно – методикой. (Беглый обзор с библиографическими ссылками см., например, в (Agranat, Dodykhudoeva 2021).)

Одним из важнейших направлений явилась созданная Н.И. Толстым Московская этнолингвистическая школа. Полесские экспедиции начинались как диалектологические (Узенева 2009: 148). В 70-е и 80-е гг. экспедиции в Полесье носили уже сугубо этнолингвистический характер (Толстая 2013: 19). Как пишет С.М. Толстая, для многих десятков молодых филологов-славистов, учеников Н.И., полесские экспедиции стали настоящей школой полевых этнолингвистических исследований и определили их дельнейшие пути в науке (там же). Однако, как оказалось, школой эти экспедиции стали не только для славистов, но и для более широкого круга исследователей. Автор этой статьи в студенческие годы был участником самых последних полесских экспедиций (как известно, экспедиции в Полесье перестали проводиться из-за Чернобыльской катастрофы, случившейся в 1986 г.). Уже много лет в сферу моих научных интересов входит полевое изучение и описание исчезающих финно-угорских языков, область, казалось бы, далекая и с ареальной, и с предметной точек зрения, однако невозможно переоценить опыт, полученный в полесских экспедициях, который навсегда отложил отпечаток

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.1

inslav

на подход к полевым исследованиям. Во-первых, это касается определения круга задач и взгляда на предмет изучения. Этнолингвистические экспедиции предполагают сбор лексики традиционной культуры, в то время как документирование и описание языков, находящихся под угрозой исчезновения, – совершенно другая исследовательская цель, включающая сбор текстового материала, получение данных всех языковых уровней с помощью элицитации и т. д. Тем не менее, пройдя школу полесских экспедиций, невозможно рассматривать язык в отрыве от культуры говорящего на нем социума, что нередко практикуется, ср.: «Однако язык в то же время и автономен по отношению к культуре в целом, и его можно рассматривать отдельно от культуры (что и делается постоянно)» (Толстой 1995: 15). Уже невозможно не замечать, что «народный язык, говоры, народные обряды, представления и вся народная духовная культура вкупе с элементами включенной в нее материальной культуры представляют собой единое целое и с научной точки зрения, и в представлении носителей этой культуры. <…> Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995: 21). Уже невозможно рассматривать язык вне человека, «язык не вне человека, а часть человека» (Звегинцев 2007: 161). При таком подходе учитываются «речевая общность, или речевой коллектив, престиж языка, культурная ценность языка, речевой или языковой акт и т. д.» (там же: 162). Таким образом, круг задач расширяется, не ограничиваясь «описанием суффиксов», в него входит, в частности, изучение динамики функционирования языка социума, а также описание возможных экстралингвистических причин, влияющих изменение функций языка, культурные традиции сообщества и т. д.

О непродуктивности изучения языка в себе пишет и А.И. Кузнецова: «Современная полевая лингвистика как бы по спирали возвращает исследователя к старым теориям палеолингвистики, <…> ко всем достижениям этнолингвистики, методы которых следует сегодня учитывать всем лингвистам-полевикам» (Кузнецова 2003: 59).

Некоторые, хотя и не все, зарубежные полевые лингвисты «исповедуют» такой же подход. Например, А. Кондич в процессе документирования языка хуастек в Мексике, работая в тесном сотрудничестве со своими консультантами, собрала материалы о традиционном образе жизни, религиозных обрядах, праздниках и современной жизни (Kondic 2021: 230).

Вторым важным уроком полесских экспедиций для меня стал выбор языка-посредника при работе с информантом. Н.И. Толстой, инструктируя новичков перед поездкой в экспедицию, подчеркивал, что с информантами нельзя говорить на «их диалекте», а только на литературном русском языке, которым они, благодаря средствам массовой информации, пассивно владеют. Дело в том, что реально говорить на диалекте, который в каждой деревне свой, невозможно, а на некую стилизацию возможны две реакции: информанты могут подумать,

inslav

что исследователь «немного не в себе», или выдать неправильную, не существующую в данном диалекте форму, только что позаимствованную у лингвиста, считая, что приезжий человек образованный и лучше знает, «как надо». Несмотря на настоятельную рекомендацию Н.И., один из членов экспедиции все-таки решил стать более «своим» в социуме, «имитируя» для этого диалект. К счастью для полевого эксперимента, реакция информантов была первой из двух возможных. Сейчас мне приходится работать в условиях, когда язык-объект и язык-посредник не являются родственными, но все мои информанты – билингвы, хорошо владеющие русским языком, соответственно, к этой ситуации применим «полесский» принцип, в чем я не раз убеждалась на практике. Подробно о языке-посреднике в полевом эксперименте см. (Agranat 2021).

И, наконец, проблема поиска информанта. Когда я впервые после 1 курса попала в полесскую деревню, не имея никакого экспедиционного опыта, то услышала от руководителя нашей группы, что надо пойти и найти себе информанта. Из инструкции Н.И. было известно, что предпочтение надо отдавать «бабушкам», потому что «дедушки» в юности служили в армии и испортили себе диалект. Также известно было, что уровень образования информанта обратно коррелирует с его ценностью, а неграмотные – вообще на вес золота. Сейчас мне приходится руководствоваться другим принципом в выборе информантов, поскольку на исчезающих языках говорит обычно только старшее поколение, а иногда и не все его представители, но полученный опыт помогает найти и разговорить незнакомого человека. В традициях некоторых других экспедиций, изучающих значительно более жизнеспособные языки, на которых говорят все поколения, экспедиционеры не занимаются поиском информантов, а последние по расписанию приходят в здание школы, где происходит работа. Руководитель экспедиции нанимает информантов, обговаривает правила их работы, оплату (Виноградова 2017: 747). Лингвисты, привыкшие к таким хорошим условиям, тяжело адаптируются в ситуации, когда приходится самим ходить от информанта к информанту, приспосабливаться к их образу жизни, работать без четкого расписания (Толдова 2017: 770).

Я благодарна полесским экспедициям за бесценный опыт и, конечно, за то, что именно благодаря им я стала полевым лингвистом, потому что, услышав однажды живой язык в естественных условиях, проникаешься его магией навсегда.

Литература

Видеман 1872 – *Видеман Ф.И.* О происхождении и языке вымерших ныне кревинов. СПб., 1872.

Виноградова 2017 – *Виноградова О.И.* По Кибрику, а как же иначе?! // Жизнь как экспедиция (сборник статей к 50-летию школы полевой лингвистики А.Е. Кибрика и С.В. Кодзасова) / ред.-сост. В.А. Плунгян, О.В. Федорова. М., 2017. С. 746–548.

Звегинцев 2007 – *Звегинцев В.А.* Теоретическая и прикладная лингвистика. М., 2007.

Кузнецова 2003 – *Кузнецова А.И.* Изучение языка в «полевых» условиях: на границе

inslav

между этнографией и лингвистикой // I Международный симпозиум по полевой лингвистике. Тезисы докладов. М., 2003. С. 57–59.

Толдова 2017 – *Толдова С.Ю.* Экспедиции 2000–2016 гг. в финно-угорские языки // Жизнь как экспедиция (сборник статей к 50-летию школы полевой лингвистики А.Е. Кибрика и С.В. Кодзасова) / ред.-сост. В.А. Плунгян, О.В. Федорова. М., 2017. С. 761–774.

Толстая 2013 – *Толстая С.М.* Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 10–25.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Узенёва 2009 – *Узенёва Е.С.* Этнолингвистические методы в полевых исследованиях: опыт практического приложения // III Международная конференция по полевой лингвистике. Тезисы и материалы. М., 2009.

Agranat 2021 – *Agranat T.B.* Intermediary Language in Field Experiments // Agranat T.B., Dodykhudoeva L.R. (eds.) Strategies for Knowledge Elicitation. The Experience of the Russian School of Field Linguistics. Cham, Switzerland, 2021. P. 17–25.

Agranat, Dodykhudoeva 2021 – *Agranat T.B., Dodykhudoeva L.R.* Introduction // Agranat T.B., Dodykhudoeva L.R. (eds.) Strategies for Knowledge Elicitation. The Experience of the Russian School of Field Linguistics. Cham, Switzerland, 2021. P. 1–14.

Kondic 2021 – *Kondic A.* Data Collection for a Documentation Project: South Eastern Huastec (Mayan, Mexico) // Agranat T.B., Dodykhudoeva L.R. (eds.) Strategies for Knowledge Elicitation. The Experience of the Russian School of Field Linguistics. Cham, Switzerland, 2021. P. 223–237.

inslav

Э. Г. Азимов
(Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, Москва)

Н.И. Толстой как педагог

Как известно, проблемы реформы образования являются одними из самых важных в общественной жизни. Не утихают споры, как преподавать, какие технологии использовать, как оценивать результаты обучения в школе и вузе. Автору этой публикации приходится читать курсы по педагогике, методике преподавания языков для российских и иностранных студентов-филологов, будущих преподавателей русского языка. Когда начинается изучение раздела «Новые технологии обучения», то я сам часто про себя говорю: «Так это же было у нас на семинаре Н.И. Толстого, во время полесских экспедиций». Просто никто и он сам не воспринимал это как какой-то педагогический прием, новую технологию обучения или какой-то особый воспитательный процесс. Конечно, главной была наука, этнолингвистика, но вопросы результатов обучения, особенности воспитания студентов, как я сейчас понимаю, играли важную роль в работе семинара, который проводил Н.И. Толстой. Не случайно поездки в Полесье, при их внешней необустроенности, бытовых сложностях, для многих участников остаются лучшими годами жизни. Появились новые друзья, знакомые, с которыми на многие годы сохранились дружеские отношения. Какие-то проблемы, возникающие в ходе экспедиций, с лихвой решались в особой творческой и дружеской атмосфере, которая сразу создавалась благодаря обаянию, вниманию и заботе Никиты Ильича. В этом смысле он был образцом неприхотливости, увлеченности наукой, а также юмора и открытости к общению со всеми участниками экспедиций – от студентов второго курса до маститых ученых. Например, он показывал, как надо чистить деревенские дощатые туалеты с выгребной ямой. Многие студенты такое сооружение видели впервые в жизни. Можно также упомянуть такие редкости для городских жителей, как приготовление еды в печке, использование печи как спального места. Все это приближало студентов к восприятию настоящей деревенской жизни, деревенской культуры не по книгам, а как реальной жизни. Пришло понимание богатства фольклора, сложной системы мифологических представлений, которые во многом сохранились в полесской глубинке.

Сейчас я могу с уверенностью сказать, что Н.И. Толстой был создателем особой педагогической системы подготовки квалифицированных филологов-русистов, филологов-славистов. Проходят годы, появляются новые педагогические системы и технологии, но оказывается, что новые идеи на самом деле были уже реализованы (просто они не скрывались за сложными и не всегда понятными словами).

Например, сейчас много пишут о проектном обучении. Стоит отметить, что полесские экспедиции в какой-то мере были реализацией проектной технологии в обучении. Н.И. Толстой предложил и организовал такое обучение, при котором

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.2

inslav

студенты могли участвовать в реализации весьма серьезного научного проекта, который осуществлялся Институтом славяноведения и балканистики.

Другая модная сейчас педагогическая концепция – педагогика сотрудничества, которая предполагает совместную деятельность учащихся (учащихся и преподавателя) в организации учебного процесса. Полесские экспедиции, участие студентов в сборе этнографического и этнолингвистического материала, коллективный анализ собранной информации, ее обсуждение позволяли всем участникам экспедиций обмениваться информацией, использовать знания и опыт всех участников – от студента второго курса до маститых ученых, сотрудников Института славяноведения и балканистики.

Организация и проведение полесских экспедиций являются наглядной демонстрацией активных методов обучения, при которых знания добываются в ходе самостоятельной поисковой деятельности, а не воспринимаются в готовом виде от преподавателя. Характерной чертой таких методов является стимулирование познавательной деятельности учащихся. Они предполагают свободный обмен мнениями, дискуссии, поиск решения той или иной проблемы. Особая роль при этом отводится педагогу, его способностям заинтересовать учащихся, мотивировать самостоятельную поисковую деятельность.

В результате современных образовательных тенденций принятая ранее традиционная модель передачи знаний (линейная: учитель – ученик или же опосредованная: учитель – учебник – ученик) изменяется на активизирующую, в которой главной становится не только сама информация, но и способы ее подачи и восприятия обучающимся. Основными составляющими такой модели обучения становятся кооперация и координация, где педагог не просто сообщает информацию и передает свои знания ученикам, являющимся пассивными слушателями, но и вовлекает их в процесс поиска и даже создания этой новой информации. В ходе такого обучения учащиеся опытным путем под руководством наставника приходят к нужным теоретическим и практическим выводам. Такая образовательная модель предполагает новые способы и формы организации обучения, стимулирует самостоятельный поиск для решения учебной или научной задачи. Все это достаточно хорошо известно в теории, но главная сложность в том, как организовать такое обучение. С уверенностью могу сказать, что эти особенности обучения реализовывались с успехом в ходе полесских экспедиций и семинара под руководством Н.И. Толстого.

Конечно, громадную роль в организации учебного процесса играет и личность преподавателя, его энергия, целеустремленность, открытость для общения. Никогда не забуду мой первый личный разговор с Н.И. Толстым. После его лекции в одной из поточных аудиторий гуманитарного корпуса МГУ я спускался к выходу, когда ко мне вдруг подошел Никита Ильич. Он стал спрашивать о моих интересах, интересовался впечатлением от полученной во время лекции информации, о теме курсовой и т. п. Причем разговор с его стороны велся так, как будто мы уже были знакомы. Мне показалось, что он меня с кем-то путает. Я даже невольно оглядывался вокруг, чтобы понять и увидеть настоящего собеседника. Через какое-то время после

inslav

этого разговора я пришел на семинар. Неожиданно для меня Н.И. бросился ко мне как к старому знакомому и снова начал интересоваться моими научными интересами, даже предложил выступить на семинаре. Ситуация повторилась, разговор велся как со знакомым человеком или даже коллегой. Я чувствовал из-за этого определенную неловкость, поскольку зашел в аудиторию совершенно случайно. Я решил походить на семинар, который вел Никита Ильич, чтобы не показаться невежливым. Так началось мое знакомство с участниками полесских экспедиций – А.Ф. Журавлевым, А.В. Гурой, А.Б. Страховым, О.А. Седаковой и другими участниками семинара.

После моей первой поездки в Полесье я по совету Никиты Ильича выбрал тему для моей дипломной «Мифологическая лексика в русском и белорусском языках». Эта тема первоначально не получила одобрения на кафедре русского языка, где я был аспирантом. Считалось, что аспиранты должны больше внимания уделять в своих исследованиях русскому языку. Пришлось Н.И. вмешаться. Я был свидетелем, как он превозносил на кафедре русского языка мои умения и способности. Это тоже важное качество общения Н.И. с аспирантами. Он всячески превозносил способности и возможности аспирантов и студентов, что, конечно, было приятно, но не совсем объективно. Это качество постоянной поддержки, «восхваления», уважение к личности каждого студента или аспиранта, как мне кажется, были важной частью педагогической системы Н.И. Толстого. Он как будто задавал такой результат, к которому аспирант должен стремиться.

Уважение к личности студента и аспиранта было важной чертой Н.И. Толстого. Например, перед моей первой поездкой в Полесье нас, студентов и аспирантов, пригласили в Институт славяноведения. Никита Ильич раскрыл большую карту Белоруссии и подробно объяснял маршрут. Причем он часто обращался к нам, студентам, интересовался нашим мнением. Казалось, что он выступал в роли полководца, определяющего передвижение своей армии.

Известны разные способы работы аспиранта с научным руководителем. Есть руководство, которое предполагает выполнение указаний научного руководителя, следование его концепции, редактирование руководителем текста и т. п. Руководство Н.И. Толстого было основано на стимулировании творческого и открытого обсуждения научной проблемы. Автором текста диссертации является аспирант, дело руководителя советовать, обсуждать, но не контролировать. Весьма ценной частью его научного руководства было постоянное снабжение аспирантов книгами и словарями, которые были малодоступны в Москве в то время. Правда, одно исправление было регулярным. Никита Ильич исправлял в тексте написание слова Бог. Он писал это слово всегда с прописной буквы. Причем он делал это без всяких объяснений и комментариев. Тогда нам, аспирантам-атеистам, это было непонятно. Кто бы мог подумать, что это практически станет нормой в орфографии!

В разговорах с аспирантами Никита Ильич любил рассуждать, анализировать, высказывать свое мнение, не навязывал, а, скорее, высказывал мысли вслух, приглашая к разговору собеседника. Некоторым аспирантам этого, казалось, было мало, они нуждались в четких указаниях и рекомендациях. Мне же такая самостоятельность

inslav

подходила и нравилась. В своей работе с моими аспирантами я иногда использую этот прием, хотя не всем это нравится. Вообще Н.И. не очень любил отметки, легко ставил зачеты. Многие студенты пользовались такой возможностью быстро получить зачет. Одна наша однокурсница даже умудрилась принести ему домой дипломную работу поздно ночью накануне защиты. Причем она потом с удивлением рассказывала, что она не заметила и тени недовольства встретившего ее Н.И.

Запомнились мне его слова после моей защиты. Он поздравил с успешной защитой диссертации и сказал, что теперь мы стали равноправными коллегами. Я имею право спорить, не соглашаться. У меня сохранилось несколько оттисков его статей, которые он надписывал, обращаясь ко мне как к коллеге.

Н.И. Толстой регулярно приглашал на свои семинары выдающихся лингвистов, этнографов. Я помню выступления Б.А. Успенского, Ю.М. Лотмана, Вяч.Вс. Иванова, Э.В. Померанцевой и других. После лекций у студентов и аспирантов всегда была возможность пообщаться со светилами науки того времени. Всегда с огромным интересом мы слушали рассказы Н.И. о В.В. Виноградове и других известных лингвистах. Все это приобщало нас к достижениям и проблемам современной науки, об этом мы узнавали не только из книг, но и из живого общения с известными учеными.

Личное, неформальное общение с Н.И. сыграло огромную роль в моем формировании как филолога. Это личное общение проходило не только в аудитории, но и квартирах участников семинара. Иногда Никита Ильич приглашал аспирантов на дачу в Вербилках, где он раскрывался как гостеприимный хозяин, а мы старались хоть как-то помочь ему в хозяйстве, иногда не очень умело.

Несколько раз Н.И. предлагал мне поехать с ним на дачу в Вербилки, поговорить о диссертации, посмотреть какие-то книги, которые хранились на его даче. Здесь проходили бесконечные разговоры о науке, я слушал с удовольствием его воспоминания о встречах с интересными людьми. Иногда дело доходило до смешного. Так, одну статью мы обсуждали на крыше дома, забыв о том, что хорошо бы немного очистить крышу от зимнего снега (это планировалось первоначально). Была и одна веселая коллективная поездка в Вербилки полесской группы для обсуждения собранных материалов экспедиции. Мужская половина группы пыталась без особого успеха, неумело подправить покосившуюся калитку, что вызывало гомерический хохот у женской половины.

Мы тогда даже не задумывались, как Никита Ильич мог успевать выполнять такое множество дел: работа в университете и в Академии наук, различные общественные обязанности и др., не говоря уже о бытовых проблемах. Мне кажется, что он очень любил общение с молодежью, это придавало ему какие-то новые силы.

Из этих, как кажется, разрозненных воспоминаний рождается образ учителя, педагога, наставника. В чем же причины такого успешного научного и педагогического опыта? Я бы выделил следующее:

1. традиции семьи и окружения,
2. опыт общения с выдающимися учеными, научные традиции,
3. самое главное – любовь и уважение к молодежи.

inslav

Конечно, вершиной этой системы этнолингвистических исследований были полесские экспедиции. Именно они позволяли понять реальное бытование, как стало модно говорить, диалектного дискурса, взаимосвязь языка, культуры во всех проявлениях (быт, мифология, фольклор, среда обитания). В ходе экспедиций использовались различные методы исследования – опросы, беседы, наблюдения, в редких случаях даже погружение в проведение традиционных обрядов (например, на местных свадьбах).

Таким образом, мы можем вывести (сформулировать) основные характеристики педагогической системы, предложенной Н.И. Толстым: изучение источников, сбор полевой информации в экспедициях, обмен опытом и знаниями, погружение в предметную среду (повседневная жизнь жителей Полесья). Причем в этом процессе важно было взаимодействие, поддержка всех участников и семинара, и экспедиций, очень полезное для студентов личное общение с известными учеными, лингвистами, фольклористами. Участники семинара, полесских экспедиций сохранили на многие года незабываемую творческую атмосферу, радость общения друг с другом, уважение и любовь к жителям полесских деревень. Участники семинара, экспедиций стали какой-то особой группой людей, которых тесно связывает образ дорогого и любимого Учителя.

Можно сказать, что Н.И. была создана особая система подготовки филологов, специалистов в области этнолингвистики. Она включала семинарские занятия в стенах университета, поездки в экспедиции для сбора материла для словаря «Славянские древности», приобщение студентов к научной деятельности академического института (Институт славяноведения и балканистики), общение с известными учеными – лингвистами, фольклористами, этнографами. Таким образом, формировалась особая научная среда с самых ранних лет студенчества. Может быть, Н.И. не ставил перед собой широких педагогических задач, его прежде всего интересовала научная деятельность, хотя общение со студентами, аспирантами, поездки в экспедиции играли, как мне сейчас кажется, важную роль в его жизни.

Закончить хочется словами великого писателя и педагога. Имея в виду свою школу, Л.Н. Толстой писал: «Есть в школе что-то неопределенное, почти не подчиняющееся руководству учителя, что-то совершенно неизвестное в науке педагогике и вместе с тем составляющее сущность, успешность учения, – это дух школы <…>. Этот дух школы есть что-то быстро сообщающееся от одного ученика другому, сообщающееся даже учителю, выражающееся, очевидно, в звуках голоса, в глазах, движениях, в напряженности соревнования, что-то весьма осязательное, необходимое и драгоценнейшее и потому долженствующее быть целью всякого учителя»[1]. Благодаря Никите Ильичу дух творчества, радости познания и общения навсегда сохранится у всех участников семинара и полесских экспедиций.

[1] *Толстой Л.Н.*, статья «Яснополянская школа за ноябрь и декабрь месяцы», журнал «Ясная Поляна», 1861 год.

inslav

О. В. Белова
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Полесье как начало… всего!

На моей научной стезе три любимые темы: это книжность и фольклор, культурные стереотипы в языке и фольклоре и устная история. Удивительным образом все эти темы тесно связаны и во многом определены одним уникальным регионом – Полесьем. Это название я впервые услышала в 1977 году от старших друзей – Александра Страхова и Елены Соловьевой, когда они, узнав о моих намерениях поступать на филологический факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, рассказали мне об экспедициях в Полесье, которыми руководит Никита Ильич Толстой.

Я довольно рано усвоила максиму, что на все предложения судьбы надо отвечать «да». И когда я только поступила в университет, судьба явилась в виде моего учителя – Никиты Ильича Толстого. Он вел в то время этнолингвистический семинар на филологическом факультете, и на этом семинаре собирались люди самых разных специализаций. Никита Ильич дал мне научную тему, связанную отнюдь не с фольклором и не с традиционной культурой, а со средневековой книжностью. Он вручил мне книгу исследователя книжных древностей А.Д. Карнеева «Материалы и заметки по литературной истории Физиолога» (1890). Я эту книгу открыла и на последующие много лет просто пропала: меня захватили баснословные звери и птицы. С изучения средневековых славянских памятников, в которых рассказывались истории об этих баснословных животных, о том, где они обитают и чем они знамениты, и началось мое первое погружение в историю языка и славянской книжности. А где искать эти источники? Конечно, в архивах – и я (опять же по настоянию Никиты Ильича, отправившего меня в начале 1980 года в Ленинград в рукописный отдел Публичной библиотеки и в Древлехранилище Пушкинского Дома) присоединяюсь к группе фанатов архивных изысканий. За фантастическими тварями пришлось охотиться в архивах не только российских, но и, например, болгарских, и в итоге я до сих пор обращаюсь к этой теме, она меня не оставляет равнодушной, потому что понятно: всегда хочется найти что-нибудь новое и есть надежда, что существует еще какой-нибудь непрочтенный текст про птицу феникс или единорога и вот сейчас я его найду.

Но архивные изыскания и книжные штудии приходились на зимний период, а потом наступало лето: семинар Никиты Ильича практически в полном составе ежегодно отправлялся «в поля», в полесские экспедиции. Получилось, что все летние сезоны студенческой жизни и еще много сезонов потом мы ездили в разные регионы украинского и белорусского Полесья в поисках славянских древностей, которые нас учил познавать Никита Ильич. В Полесье было замечательно: хочешь – тебе расскажут легенды, предания и былички, хочешь – историю жизни,

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.3

inslav

а самое интересное, что расскажут не только о себе, но и о тех соседях, которые здесь жили с полешуками раньше. С точки зрения исследователя этнолингвистики, ситуация там была просто прекрасная: соседствовали не только украинцы и белорусы, но и поляки, и татары, и немцы, и, конечно, – куда же без главного соседа – евреи. Так сложилась вторая большая тема, которой я занимаюсь с тех пор практически беспрестанно. Это образ соседа, образ «чужого» – как он отражен в народных представлениях, верованиях и вообще в мировоззрении носителей фольклорно-мифологического сознания. Это наглядный пример того, как этнографию можно сочетать с мифологией. И здесь тоже архивы: результаты экспедиций собирались в прекрасном Полесском архиве – сейчас там есть материалы более чем по 150 селам Полесья, и мы продолжаем в этом архиве находить что-то новое и интересное.

За время пребывания в семинаре Никиты Ильича я получила два главных урока: умение читать тексты (в том числе между строк) и умение слушать – опыт общения с нашими рассказчиками (слово «информанты» мне не очень нравится, потому что это действительно рассказчики, собеседники) дорогого стоит. И самый главный вывод, который я для себя сделала: если любишь материал, с которым работаешь, то все получится и все сложится. Мои приоритетные темы иногда меняются местами: что-то выходит на первый план, что-то уходит на второй, но они все время друг друга поддерживают и подпитывают. Не знаю, почему Никита Ильич решил в моем лице совместить книжника и этнолингвиста-фольклориста, но за это «назначение» я благодарна ему по сей день.

Погружение в фольклорную и устно-историческую стихию для меня произошло летом 1979 года, когда я впервые попала в Полесскую экспедицию под руководством Никиты Ильича и Светланы Михайловны Толстых. До этого представления о фольклоре ограничивались прослушанным университетским курсом «Русское устное народное творчество», но это было абстрактное знание из учебника (а учили тогда исключительно тому, что «фольклор – это искусство слова»); представления же о том, что на самом деле представляет собой настоящая живая традиция, единый сплав обрядов и верований, слова и ритуала, у меня, как и у большинства моих сокурсников, не было («фольклор», звучавший со сцены и показываемый по телевизору, не в счет). Экспедиция 1979 года на белорусско-украинское пограничье (граница Брестской и Волынской областей) открыла новый мир – удивительно было все: и природа (сосны, песок, озёра), и лесные деревни, и сочный говор (первые пару дней мы ощущали себя неуверенно – речь местных жителей понимали не всегда, но потом слух как будто включился, и с тех пор навсегда полесские говоры стали самыми любимыми, мелодичными и звучными!). Впервые в живом исполнении мы услышали тогда народные баллады – о том, как брат женился на сестре, как мать погубила невестку в отсутствие сына, как замужняя дочь, обернувшись птицей, прилетает домой – и легенды о мужеуже, о человеке, превращенном в аиста, о том, как коты и собаки спасли человечество от голода, отдав людям свою долю хлеба. Сюжеты, о которых рассказывали

inslav

нам на подготовительных семинарах Никита Ильич Толстой и Юрий Иванович Смирнов, ожили, соединившись с целой палитрой народных верований.

От экспедиции к экспедиции чувство погружения в стихию народного слова и народных верований только усиливалось. Самые яркие впечатления оставили о себе сельские кладбища Западного Полесья. Накануне каждой экспедиции Никита Ильич, которого в то время интересовали архаические типы славянских надгробий, настоятельно советовал нам начинать знакомство с деревней с кладбища. Действительно, это был впечатляющий опыт – воочию увидеть материальные «славянские древности»: высоченные обетные кресты среди густого леса, деревянные надгробия-«колоды» и могильные кресты, украшенные рушниками, лентами и фартуками.

Состоялось и погружение в традиционную обрядность. В январе 1980 года участники нашей экспедиционной группы всё на том же белорусско-украинском пограничье, в селе Речица Ратновского района Волынской области, с воодушевлением ходили колядовать вместе с нашими сверстниками. Всё было по-настоящему: чучело «козы» (деревянная голова с рожками, обтянутая кроличьей шкуркой), традиционные юбки-понёвы и вышитые рубашки; колядки и щедровки мы разучили под руководством местной молодежи. В январе 2020 года совершенно неожиданно та святочная традиция напомнила о себе – в белорусских селах Подляшья, в Гайновском и Бельском поветах, мы услышали те же самые колядки в исполнении местных детских «колядных дружин»!

Первые впечатления и школа полесских экспедиций помогали в дальнейшем осваивать традиции иных регионов Белоруссии (Гродненщина, Витебщина, Гомельщина, Могилевщина), а также других ареалов, в которых довелось проводить полевые исследования: это Украина – Подолия, Галиция и Буковина, восточная Польша – Подляшье, Россия – Брянщина и Смоленщина…

Кто бы мог подумать, что жителей Полесья мне придется встретить в самых разных уголках мира! В 2013 году в Израиле моим собеседником оказался уроженец местечка Поворск, он по традиции называл его «Повурськ» (наша группа работала в селе Поворск Ковельского района Волынской области летом 1979 года!), а в 2014-м в Австралии состоялась встреча с уроженцем местечка Словечно (ныне – Овручский район Житомирской области; в паре километров от Словечно находится село Тхорин, где наша группа работала летом 1981 года). Каждая такая встреча снова погружала меня в мир Полесья и открывала его новые стороны.

А как же Полесье и книжность? Удивительно, что среди книжных «звериных» сюжетов древнерусских, древнеболгарских и древнесербских рукописных сборников, которые на тот момент составляли основной круг моего научного чтения, мелькали «фольклорные» фрагменты, знакомые в том числе и по рассказам полесских жителей (о птице, которая может пить только дождевую воду, потому что наказана за совершенный грех; о ласточках, «умирающих» на зиму или зимующих под водой; о животных, знающих волшебную «разрыв-траву», с помощью которой можно отмыкать замки).

inslav

Многие этиологические сюжеты из памятников средневековой славянской книжности, связанные с объектами природы, пригодились впоследствии при изучении и описании легендарных сюжетов «народной Библии».

В полесских экспедициях моей любимой темой стала фольклорная несказочная проза, особенно легенды и предания, значительная часть которых была связана с народной трактовкой библейских событий. Когда был выявлен еще сравнительно небольшой корпус сюжетов, наиболее часто встречающихся в устной традиции Полесья, я показала эти записи Никите Ильичу и услышала от него образное определение – «народная Библия». Думаю, Никита Ильич следовал терминологии В.В. Мочульского (исследователя древнерусских памятников, апокрифов, духовных стихов и народно-религиозных текстов), подчеркивая, что если и дальше заниматься этой темой, то следует охватить не только устную, но и книжно-апокрифическую традицию. Так было положено начало собранию текстов, впоследствии ставших основой книги «“Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды» (2004) – ее бóльшую часть составили как раз записи участников полесских экспедиций. В начале работы в первую очередь речь шла о записи сюжетов, которые должны были сложиться в большой «народно-библейский текст», сравнимый с книжным «прототипом». Изучение народно-религиозных практик, а также механизмов встраивания легендарных сюжетов в текст обряда и их влияния на народные поверья стало следующим этапом, который продолжается до сих пор.

В начале 1980-х годов, когда я стала «прицельно» записывать народные легенды на сюжеты Священного Писания, среди наиболее интересных мне показались народные рассказы о Всемирном потопе, дополняющие канву библейского сюжета красочными подробностями. Неожиданным было то, что этот сюжет был непосредственно связан с эсхатологическими представлениями наших современников – в начале 80-х тема конца света, ожидаемого в 2000 г., была уже актуальной. События тех лет, особенно авария на Чернобыльской АЭС, также «подогревали» этот сюжет – именно тогда довелось услышать в Полесье рассказы об «атомном потопе»… Совет Никиты Ильича обращать внимание на осколки книжности в устных текстах пошел впрок: я научилась распознавать в порой сбивчивых (но неизменно колоритных) рассказах фрагменты «Евангелия Детства», «Первоевангелия Иакова», «Хождения Богородицы по мукам»…

Отдельная тема – это полевые научные семинары, которые проводил Никита Ильич во время экспедиций. Мне посчастливилось дважды работать в группах, которыми руководили Никита Ильич и Светлана Михайловна, – в селе Речица на Волыни и в селе Тхорин Овручского района Житомирской области и быть слушателем таких семинаров. Доклады делали наши учителя и старшие коллеги, делились результатами исследований по самым разным темам (младшему поколению эти наработки доступны в виде статей, ставших классикой отечественной этнолингвистики). В Речице мы впервые услышали от Н.И. Толстого о грамматике славянских обрядов, под руководством С.М. Толстой разобрали структуру купальского обряда, узнали от Н.Г. Владимирской о народной

inslav

терминологии традиционного ткачества, об обрядах и поверьях, связанных с ткачеством. В Тхорине семинар неожиданно обрел новую аудиторию. Не секрет, что прибытие в село довольно многочисленной и в основном девичьей группы неизменно вызывает интерес местной молодежи, причем «шевальеры» (по образному выражению Ю.И. Смирнова) зачастую бывают и грубоваты и навязчивы. Однажды, возвращаясь с записи, мы застали на крыльце школы, где квартировала экспедиция, красочную сцену. На приступочках сидели смирные и серьезные молодые люди (еще вчера они шумно штурмовали это крыльцо, требуя общения с «городскими»), а над ними возвышался Никита Ильич и рассказывал им… о славянской прародине! И в рассказе этом Полесью отводилась очень важная роль. На следующий день к нам явилась делегация уже не «шевальеров», а почти коллег по собирательской работе с предложением посетить их бабушек и дедушек: надо ли уточнять, что мы были с избытком обеспечены рассказчиками на весь срок пребывания в этом селе?

Как говорят наши «бабушки», когда нужно объяснить необъяснимое: «есть кака́-то сила»! Есть какая-то сила, которая заставляет нас любить наш профессиональный выбор и оставаться верными избранной стезе. А еще есть отправная точка на исследовательском пути, откуда начинаются все дальнейшие дороги и тропы. Для меня этой точкой стало Полесье, открытое для нас Никитой Ильичом, где началась любимая на все последующие годы экспедиционная работа, где определились темы, которыми хочется заниматься.

Спасибо Вам сердечное за этот подарок, дорогой Никита Ильич!

inslav

С. Ю. Дубровина
(Тамбовский гос. университет им. Г. Р. Державина, Тамбов)

Полесье

Если бы я писала эти воспоминания тогда, в далекие 80-е или 90-е годы XX века, то они были бы более живыми и интересными, насыщенными подробностями, сюжетами и портретами, но совсем другими. Их можно было бы назвать «путевыми заметками» или «личным отчетом по экспедиции» и пр., но сейчас, когда прошло так много лет, забыты детали, события стерлись, впечатления потускнели, осталось в памяти впечатление об экспедициях как событиях, определивших весь дальнейший жизненный путь. Созрело «историческое осмысление», насколько оно уместно по отношению к истории человеческой жизни.

Прежде чем выстроить воспоминания в стройный рассказ, важно передать настроение ожидания таинственного древнего, векового Полесья, которое оправдалось: странные дома, покрытые травяными крышами, стены, побелённые с синью; таинственные леса, болота, реки, озера, ягоды. Смешение старины и позднейших укладов, смешение украинской и белорусской речи. И соратники «по цеху» – светлые люди, с которыми хочется быть рядом.

Выбор спецсеминара в МГУ им. М.В. Ломоносова

В самом начале 2 курса, в сентябре, как только начались занятия в университете, в большую поточную аудиторию, где собрались студенты на лекцию, вошли преподаватели кафедры русского языка. Клавдия Васильевна Горшкова, заведующая кафедрой, обратилась к нам с речью и представила студентам профессоров и преподавателей кафедры. Слушали внимательно: всем было интересно узнать о научных направлениях, пристрастиях наших учителей. В этом и ближайшем учебном году необходимо было сделать свой научный выбор.

Среди коллектива преподавателей выделялся Никита Ильич своим обликом и высоким ростом. Найдя его взглядом, я уже понимала, что других направлений и тем я не желаю, и не буду что-либо искать. Никита Ильич выглядел аристократично и просто, он поглаживал длинную бороду и спокойно посматривал на молодежь сквозь стекла очков, готовясь к рассказу об исследовании славянского мира. В его манерах и поведении, а далее в речи была та притягательная сила, которую ощущаешь при чтении наших классиков – Ф.М. Достоевского, Н.С. Лескова, Л.Н. Толстого. В своем изложении программы будущего специализированного семинара он был очень точен. Н.И. неоднократно говорил, что его ученики обязательно проходят три этапа роста – обучение славянской филологии, исследовательскую работу в спецсеминаре и полесскую практику. «Вот, я нашла свое!» – думала я, слушая с восторгом и интересом. Этот интерес сохранился и в дальнейшем распространился на Полесье – в экспедициях

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.4

inslav

мы чувствовали себя вдохновенно и возвышенно: мы здесь неслучайно, мы *полешуки*! Нас объединяло сознание единства восточных славян, их связи со всем славянским миром, а еще – желание расширить рамки, существовавшие в советский период, заглянуть в истоки. Ведь все нуждаются в истоках и ищут их, чувствуя притягательную силу первоисточника. Так было всегда. Поэтому и востребован пятитомный словарь «Славянские древности».

Полесье в 70-х – 80-х. Простые нравы

В экспедициях нам нередко приходилось преодолевать пешие пути по полесским просторам, испытывать вызовы погоды. В настоящее время, вероятно, многие дороги уже заасфальтированы и выглядят прилично, а в то время, о котором идет речь, хорошей дорогой считалась просто утрамбованная колея. Но более всего запомнился один воздушный перелет.

Насколько я помню, мы добирались тогда, в далеком 1978 г., до села Лесового Дубровицкого района Ровенской области. Если не ошибаюсь в последовательности наших перемещений, перелет воздушным транспортом состоялся после нашей работы в деревне Каменное той же области. Нам нужно было переехать из старого, «обжитого» за две недели пребывания места в село, которое находилось, судя по названию *Лісове*, в таинственных лесных дебрях. Добраться было непросто: если между другими населенными пунктами были автобусные маршруты, то здесь нужно было лететь.

Отступая от темы, добавлю, что в советское время в некоторых райцентрах и поселках существовали для большего удобства населения небольшие аэропорты для сообщения между селами и деревнями. Они были вполне действенными и значительно облегчали жизнь сельчанам, так как билеты были недорогими, вполне доступными любому жителю и учащемуся. Такие мини-аэропорты были и у нас, в Тамбовской области, и мне еще школьницей приходилось летать в деревню, в гости.

Прибыв на какой-то удаленный от цивилизации *áeропорт*, а точнее, на место, похожее на большой луг, мы довольно долго стояли, ожидая своего рейса, который явно запаздывал, не подчиняясь регламенту и не вписываясь в часы. Летчики не спешили «попасть в расписание», дожидаясь какого-то распоряжения свыше. Наконец объявили посадку. Мы оживились, достали билеты и поспешили к самолету. Помню, он был маленький, мест семь. Устроившись, положив вещи, мы опять долго ждали. Наконец вошли пилоты, все оживилось, все пристегнулись, прозвучала какая-то команда в кабине, мы напряглись в ожидании взлета, и некоторые постарались закрыть уши.

Но тут, в последнюю минуту, вдруг произошло какое-то шевеление извне, шум, и в узкую дверку кукурузника влетела сельская бабулька с наполненным мешком. Она вошла спешно и привычно, как своя. Оглядевшись и не увидев посадочных мест, бабулька опустила вещи, стояла и думала, видимо, куда бы пристроиться. Но тут из кабинки пилот грозно сказал: «Всем сесть! Иначе не полетим!» Тогда старушка, недолго думая, села ко мне на колени, видимо «доверяя себя»

inslav

мне, сверху пристроила свой груз и весело крикнула в кабину: «Сыдю! Сыдю!» И мы полетели над холмами, над лесами.

То, что мне было тяжеловато, это ничего не сказать. Наши весело переглядывались, а я только и думала: «Сколько минут осталось лететь? Выдержу или не выдержу?» Но моя пассажирка была доброй, и, чтобы морально поддержать меня, прошептала: «Це не важке, я ж кволенька! Шчэ нэ грузна!» Так мы и достигли пункта назначения.

Когда приземлились, вставая, она поблагодарила: «Дзякую!» И все было просто и правильно, как ясный день. Нет правил выше человеческой взаимопомощи!

Первое впечатление

Моя первая экспедиция состоялась в тот год, когда началось активное изучение украинского Полесья (1978 г.). До этого у меня уже был опыт фольклорной и диалектологических практик под руководством сотрудников кафедр фольклора и русского языка филологического факультета МГУ им. Ломоносова, не считая опыта «картошки». Но в Полесье все было по-другому.

Помню, когда мы попали в село Каменное Рокитновского района Ровенской области и уже устроились на месте, то решили прогуляться по селу. Впечатление было сильное. «Прогуляться» – это не то слово, это было преодоление рельефа с препятствиями.

Был конец жаркого рабочего дня. С утра прошел сильный дождь. Все село располагалось по обеим сторонам дороги, представляющей собой широкое грязное пространство черной земли, по которому время от времени туда-сюда разъезжали огромные тракторы «Беларусь». От тракторов образовывались глубокие колеи, которые потихоньку заполнялись водой.

Как только трактор удалялся, в колеи поменьше с восторгом залезали дети, маленькие и большие – разного возраста, и, совершенно счастливые, с большой радостью резвились в грязи и воде, хлопая по ней руками, что-то копая и строя лопатками, палочками, брызгаясь друг на друга. Все это представляло веселое зрелище и вызывало улыбку.

Что удивительно, дети были почти не одеты. То есть на них была одежда, но явно «недостаточная» по городским меркам. Каких-либо костюмчиков и красивых платьев не было вообще. Кто-то был в старых майках, многие были просто в панталонах, причем в женских, советского производства, явно не по размеру, которые малыши подтягивали за резинку, когда штанишки сползали. Самые маленькие вообще были раздеты, что не мешало им веселиться.

К одной такой группке детей мы подошли и угостили их сладостями. Спросили ребятишек, как их зовут, откуда они. Они указали на дом рядом, назвали имена мамы, бабушки. С родителями этих детей удалось познакомиться в этот же день. Насчет одежды и грязи взрослые объяснили просто: после жары дети любой грязи рады, а одежды не напасешься, быстро приходит в негодность. Мама, несмотря на молодость, оказалась интересным собеседником в отношении традиций,

inslav

была очень открытой, доброй, и любила носить яркие «нейлоновые кофточки», расспрашивала, где их можно купить в Москве. Она рассказала много интересного про полесскую старину. После расставания мы с ней даже переписывались несколько лет, и более того, я высылала ей посылку с блузками.

О программе

Все получали некую программку по своей теме для ориентации, что записывать. У меня тоже был напечатанный машинописный вариант программки по травам. Это был не тот вариант, который опубликован в «Полесском этнолингвистическом сборнике» 1983 года (растения-обереги, троицкая зелень, огород…), а более ранний. В нем основное внимание уделялось запретам при поиске и сборе растений. Но для меня эта программа не годилась, мне хотелось найти нечто другое – не таинственность магического обряда собирания трав, а многообразие мира растений, интересные названия, объяснения «имен трав», магические свойства, практика лечения, народная оценка лекарственности растений или ядовитости (листьев, плодов, цветов) употребление; составить «мифологический гербарий» и т. п.

Местный житель о папоротнике

Я была удивлена и испытывала восторг от моих информантов, которые с такой прямотой и живостью (за этим стояло, я думаю, уважение к своей старине) охотно делились своими знаниями. Вспоминая подробности тех встреч, прихожу сейчас к выводу, что наши собеседники, автохтонные жители Полесья (особенно люди старшего поколения, прошедшие страшную войну 1941–1945), любили и уважали свою землю, преданья старины глубокой, верили в мудрые наставления предков, чтили традиции и верили в неслучайность всего происходящего.

Это, думаю, было в первой экспедиции в селе Лесовом Дубровицкого района Ровенской области в 1978 году. В жаркий день я брела по деревне. За штакетником крашеного забора занимался делами мужчина средних лет, видимо, хозяин усадьбы. Увидев меня, он завязал разговор, пригласил во двор. Рассказал, как хату белили в Чистый четверг, прыгали на камне, как мыли и убирали дежу, хлебную лопату ставили во двор, о том, как обвязывали деревья соломой под Новый год, а потом о *папоротнике*, шепотом.

Мы поговорили о нашей экспедиции, о том, что о прибытии в район «ученых из Москвы» сообщали по местному радио. Я сказала, что записываю про травы и цветы, и этот замечательный местный житель сразу «перешел к папоротнику».

Меня поразил сам рассказ, но еще более то, что человек верил в реальность своего повествования, нисколько не сомневаясь в том, что папоротник волшебный, что он цветет раз в сто лет, что с его помощью находят клады, и что смельчак тот, кто рискнет искать это растение на Ивана Купалу, подвергаясь страшным опасностям. Вначале мужчина довольно громко говорил вслух, но в точке кульминации рассказа о герое, дерзнувшем сорвать папоротник в лесу, голос рассказчика становился все тише и тише, и в конце концов сменился на шепот. Во время изложения

inslav

он оглядывался, а на меня смотрел, как бы оценивая мою способность к сопереживанию волшебного события: «Так… А ты разве не веришь, что это правда?» Он хотел убедиться в том, что его рассказ не оставит сомнений в реальности легенды. Мы тепло попрощались, и я была уверена в правоте и важности его мироощущения.

Растение «стоян»

Жители Полесья, соглашавшиеся на беседу, конечно, в основном были женщинами. Обычно, если дом открывал хозяин, он быстренько переадресовывал нас своей женской половине. Если же хозяин включался впоследствии в разговор, это свидетельствовало о том, что его что-то заинтересовало или что у него есть желание уточнить информацию

До полесской экспедиции у меня был уже опыт фольклорной практики студентов МГУ в Калужской области. Подтверждалось наблюдение фольклористов о том, что основными хранительницами фольклора и старины являются представительницы слабого пола. Рассчитывать, что с тобой серьезно поговорят молодые ребята, когда тебе 18–20 лет, вообще не приходилось.

Помню, по приезде в село Лесовое, пока мы еще не устроились на побывку, наша группа долго ждала какое-то официальное сельское лицо, которое должно было нам открыть дверь в дом. Вокруг дома стояли парни и мужчины, местные жители, с интересом наблюдавшие наше прибытие с тяжелыми рюкзаками. Мы поздоровались с ними и, помня инструкции старших товарищей о дружелюбии, объяснили, кто мы такие, зачем приехали. Они с интересом внимали. Потом, не оставаясь равнодушными, начали расспрашивать нас и рассказывать о селе.

Стараясь не терять зря времени, по наивности, я спросила, не знает ли кто-нибудь названий лекарственных растений. (Говорить о народной медицине было выгодно, так как любая практическая тема жителям деревни понятнее.) Все немного задумались, и вдруг один сорвал растущую неподалеку траву, с толстым стеблем и крупными желтыми цветами, довольно высокую, приблизительно 70–80 см, протянул мне. – *Что это? – А ты разве не знаешь? – Нет, первый раз вижу! – Так это «стоян»! – Стоян? Каково же употребление, что о растении рассказывают? Расскажите, оно волшебное?*

Но мои последние слова тонут в хоре смеха всего мужского сборища. Я смотрела на них с полным недоумением, стараясь понять логику поворота событий, что молодых людей еще более развлекало.

Вот и поговори с ними серьезно… Любят ребята конфузить девчат. Надо учесть, что время «наше» было гораздо более целомудренным, чем сейчас.

А.В. Гура – начальник нашего экспедиционного отряда в Ровенской области

С тех полесских дней к Александру Викторовичу у меня сохранилось большое уважение. В переездах и пеших переходах между населенными пунктами, по утомительным песчаным дорогам Полесья, в июльскую жаркую пору, он сам нес

inslav

большой магнитофон советского производства – самую тяжелую «ценность» нашей экспедиции, ни с кем не делясь своей ношей. А во время грозы он был готов пожертвовать своей курткой, чтобы закрыть от дождя участниц экспедиции.

В селе Каменное мы поселились в каком-то сельском домике, выходившем в огороженный забором двор. Вскоре обнаружилось, что во дворе частенько бегают две лошадки. Эти скаконогие имели обыкновение подбегать к людям, пофыркивая, вероятно, выпрашивая угощение. Но неопределенность их намерений, их напористость, конечно, очень пугала наших девчонок: нам часто приходилось проходить домой в одиночку, ведь каждый записывал свою особую программу. Если такое случалось вечером, мы звали А.В., и он всегда выходил нас «спасать», провожая по двору в дом. При этом он однажды сам подвергся «нападению» лошадки, которая сопровождала его и не позволяла войти в жилище, очевидно, желая гостинца.

С А.В. всегда можно было поделиться найденной информацией о животных, получив взамен интересные комментарии.

Еще об информантах

Все мои информанты были замечательными, открытыми добрыми людьми, которым интересен был новый *придорожный* человек. Заинтересовавшись вопросами, они старались вспомнить все, что могли, из старины. Спасибо им всем и низкий поклон за то, что они находили возможность при всей своей занятости в хлопотливое летнее время, когда «один час день кормит», выделить мне несколько минут, а иногда и целые часы.

Школа научного поиска Никиты Ильича Толстого была и школой человеческих взаимоотношений.

Помню, когда мы были в Поворске Волынской области, одна пожилая женщина дала мне на время до отъезда «Травник» украинского издательства, которым очень дорожила сама. В те времена подобную литературу было невозможно достать в книжных магазинах. Мы условились, что я верну его перед отъездом. Взяв эту солидную книгу, я выписывала описания растений, их латинские названия и соответствия на украинском так быстро, как только могла. Но все же не успела до условленного времени и, мысленно попросив у нее прощения, оставила Травник у себя еще на последний вечер. Утром в 9 утра мы должны были уезжать. Проснувшись пораньше, я схватила книгу и поспешила в дом к своей знакомой. Как хорошо, что я успела вернуть книгу! Она стояла в дверях дома и напряженно ждала меня. Заулыбалась, увидев, и сказала: «Хорошо, что ты это сделала!» И мне стало очень стыдно, что накануне ей пришлось переживать, ждать меня, я начала извиняться. Мы обнялись, попрощались.

Речица (Ратновского района Волынской области)

Речица раскинулась широко и плавно. Луг в центре села, раздольные просторы окраин, на которых весело расположились простые, но ухоженные дома

inslav

и усадьбы. Чуть вдали от села лес, красивое полноводное озеро со стоящими на берегу лодками. Гостеприимные жители. Ощущение добротности, традиции гостеприимства. Легенда о впадавшей когда-то в озеро реке, которая пересохла и ушла в землю: ее прокляла несчастная мать за то, что река унесла у нее сына.

В Речице я записывала родильный обряд и познакомилась с мамой одиннадцати детей. Эта добрая женщина всеми силами старалась помогать мне, отвечая на вопросы, держа на руках крохотную пятимесячную дочурку, а все остальные дети резвились рядом, с интересом слушая нашу беседу. Многие вопросы восхищали ее (например, помогает ли муж своими стонами женщине во время родов), и тогда она с интересом ждала моих пояснений. Впоследствии для меня было дорого, что Светлана Михайловна отметила информативность ответов по «родильной» программе.

Невозможно забыть село Речицу июля 1979 г., куда приехала семья Толстых: Никита Ильич, Светлана Михайловна и юная Марфа Толстая, перешедшая тогда, насколько помню, в 8 класс средней школы (пусть поправят меня сведущие товарищи, если это не так). Все ждали этого события, а когда оно осуществилось, поздравляли друг друга с улыбкой: «Графья приехали!»

Приезд Никиты Ильича и семьи Толстых изменил все. В чем это выражалось? Участники как-то подтянулись, похорошели во всех смыслах, выказывая свои лучшие качества по отношению к любимому учителю и друг к другу, обозначилась важность истинной цели экспедиции – научный поиск, научное сотоварищество. По вечерам мы стали собираться на семинары, слушая доклады друг друга по самым разным темам. Помню очень интересное сообщение Г. Кабаковой о скандинавской мифологии.

Наша группа из Поворска прибыла в Речицу несколько ранее других. Помню, как мы долго сидели на лужайке в центре села и ждали воссоединения с остальными отрядами, а затем разрешения вопроса о месте проживания. Расположились в деревянном одноэтажном здании школы. Накануне приезда семьи Н.И. Толстого А.В. Гура лазил на верхний этаж здания школы, в которой мы остановились, за хранившимся на сеновале сеном; а потом мы все вместе носили свежее сено в комнату для гостей. Сами мы тоже спали на сене. Местные жители Речицы оказались чрезвычайно гостеприимными и принесли нам постельные принадлежности для ночлега (простыни, одеяла, подушки).

С приездом высоких гостей и с воссоединением частей экспедиции из Поворска и Уховецка жизнь в нашем стане оживилась, забродила, приобрела новые формы, за которыми с интересом наблюдали местные жители. Каждое утро все старались поприветствовать Никиту Ильича, услышать его речь, узнать планы и новости друг друга. К обеду мы дружной компанией шли в сельскую столовую. Кормили очень неплохо, и, помню, на лотках для выбора стояли тарелки, полные черники, очень дешевой. При этом, обслуживая нас, буфетчица радушно угощала нас дополнительно ягодой «на здоровье». После обеда мы шли искать и записывать информацию, которую потом переписывали начисто. До конца дня

inslav

оставалось время и для прогулок: благо, замечательное, полноводное озеро с лодками и рыбой раскинулось в центре села.

Вечером в помещении школы Никита Ильич собирал научный семинар, на котором мы узнавали много нового из докладов участников экспедиции. Семинар проходил очень живо, а за окном стояла шикарная украинская ночь и плескалось полноводное озеро.

Видя нашу дружную команду, жители села часто подходили с одной настойчивой целью: зазвать в гости Никиту Ильича. Одна супружеская чета пригласила к себе в дом «на постой» кого-нибудь из участников экспедиции, и этим участником оказалась я, в связи с чем я переселилась к ним из школы. Мои хозяева были счастливы тем, что их посетили Никита Ильич и Светлана Михайловна (*жи́нка – така́ молодэ́нька!*), гордились, что, на виду у всех соседей, высокие московские гости запросто были у них в доме, *йилы гурки з мэдом*, беседовали о жизни, а потом даже согласились прокатиться на собственной лодочке хозяев по озеру. Все восхищались умом и профессорской внешностью Никиты Ильича. Хозяйка была очень довольна, что гости с интересом рассматривали ее высокую, под потолок, горку подушек с собственноручными разноцветными вышивками.

Эталон коллективного братства

Конечно, ежегодные экспедиции были бы невозможны без одухотворяющего влияния личности Никиты Ильича Толстого, таланта Светланы Михайловны Толстой, без Московского университета и такого научного организующего центра, каким явился сектор этнолингвистики Института славяноведения и балканистики АН СССР (ныне – Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН). Все сотрудники сектора, объединенные общей идеей, – талантливые ученые и интересные люди; общение с ними всегда было желаемым и интересным. Помню «в работе» всегда готовую помочь советом, замечательную Л.Н. Виноградову, группа которой работала в селе Глинное. Людмила Николаевна старалась не пропустить ни одну мелочь из истории поселений. В памяти сохранилось, как Л.Н. приехала из села Глинное, где находилась ее группа, в Каменное, специально для осмотра местности, так как узнала, что здесь находятся архаические надгробия (домики). Вспоминаю Н.Г. Владимирскую, собиравшую материал по ткачеству, интеллигентного, проницательного, умного А.Ф. Журавлева, в отряд которого мне всегда хотелось попасть, но не сошлись обстоятельства. Однажды по приезде в одну из деревень (сейчас точно не помню названия) мы узнали, что накануне нашего приезда жительницы деревни ночью сообща ткали *обыденный рушник* по причине исчезновения воды в колодце, что было, конечно, «подарком» для Н.Г. Владимирской. Конечно, особенно запомнился А.В. Гура, наш руководитель в первой экспедиции.

В Поворске Андрей Топорков на вечернем семинаре интересно рассказывал об искусстве, о петербуржских трущобах. Увлекшись, он убеждал меня, что не может понять романы Достоевского человек, не родившийся в северной

inslav

столице, не ходивший по питерским трущобам и закоулкам, не испытывающий ассоциаций в связи с названиями улиц и домов. Здесь мы спорили, так как это мнение я безусловно отвергала, доказывая, что «нашего Достоевского» понимают и читатели провинции.

Полесская семья

Наверное, я не слишком удивлю «полешуков», если скажу, что ощущала далее всю свою жизнь принадлежность к большой научной семье. Действительно, как важно для ученого осознание неслучайности своего поиска, как много значит понимание и совет единомышленников! И мысль о том, что пусть на расстоянии, но есть люди, которые поймут твои устремления и значимость того, чем ты живешь.

Конечно, бывало в жизни и чувство непонятости, одиночества. Но, несмотря на отдаленность от столицы, всегда существовала незримая нить, соединяющая меня с моими учителями, со всеми «ветеранами Полесья». Наше дружеское экспедиционное единение вспоминается как юношеский эталон коллективного братства и открытости навстречу друг другу. Видимо, таким оно и было. Было тепло отношений, уважение к старшим и к ровесникам, ум, интеллект, добросердечие, предупредительность, снисходительность, желание помочь. Полесская экспедиция сформировала нас, подарила нам на всю жизнь чувство красоты исследовательского поиска, научной этики, живого слова, народной мудрости, вдохновение и желание постигать народные традиции и народное мироощущение.

inslav

Н. А. Микоян
(Вальдорфская школа св. Георгия Победоносца, Москва)

Мои воспоминания о Н.И. Толстом

Когда я училась в университете на 3-м курсе, я однажды зашла в аудиторию, где проходило занятие семинара, который вел Никита Ильич Толстой. Меня сразу привлекла удивительно дружелюбная атмосфера, отличавшая семинар, и, конечно, образ Никиты Ильича, его манера говорить и общаться со студентами. Образ Никиты Ильича для меня, как и для многих студентов университета, всегда имел особый ореол. Гораздо позже, благодаря изданию его писем с фронта, его личность раскрылась для меня еще более глубоко с совершенно других сторон. Эти письма знакомят с Никитой Ильичом, когда ему было 22 года. Они открывают необыкновенно богатый для молодого человека внутренний мир, показывают его героизм во время войны, его размышления о самовоспитании, а также серьезное увлечение литературой, поэзией, о путях развития которых он рассуждает между боями, цитируя наизусть многие стихотворения.

Когда Никита Ильич предложил всем желающим поехать летом в экспедицию в Полесье, я сразу записалась, не понимая ещё ни цели экспедиции, ни что я там смогу делать. В первый же день, когда наша группа приехала в деревню Олтуш, нас встретил завхоз школы, человек лет сорока – сорока пяти, который, разместив нас в пришкольном домике, стал спрашивать, зачем мы приехали и чем собираемся заниматься. Услышав, что мы хотим записывать рассказы о том, как раньше жили люди в этой деревне, как справляли праздники, во что верили, он стал нас отговаривать, объясняя, что мало кто в деревне что-то знает, а если и расскажет, то какие-то небылицы, но что его бабка на Ивана Купалу котом «скидывается», это правда, и это мы можем записать. С этого рассказа для нас начал открываться совершенно иной мир, и с каждым днем во время экспедиции мы всё больше и больше погружались в него. Утром на следующий день мы все разошлись по разным домам с вопросниками. Когда я вошла в первую избу, меня встретила пожилая женщина, ей было 82 года. Я попросила ее рассказать о себе и о ее прошлом. Она сказала, что живет вдвоем с сыном, а остальные ее пятеро детей давно разъехались по разным городам, и она их никого с тех пор, как они уехали, не видела. Она сама управлялась со своим хозяйством, сама носила воду из колодца, поднимая шестом полное ведро воды, сын ее был пьющий и почти совсем не помогал ей. Постепенно день за днем она все больше рассказывала о себе, о том, что ее бабушка лечила людей, а перед смертью, выбрав ее из всех внуков, сказала ей: «Оля, ты у меня самая памятливая» и стала учить ее заговорам. После смерти бабушки она начала лечить заговорами всех в деревне.

Удивительно было то, что эта женщина, нигде не бывавшая, кроме своей деревни, ни с кем не общавшаяся, не видевшая ничего, кроме нищеты (в ее избе

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.5

inslav

был земляной пол и печка, ела она только картошку), не чувствовала себя одинокой и несчастной, она говорила: «У меня всё есть. Есть Бог и я, что мне еще надо?» Она сидела около угла с иконами и рассказывала, как всю свою жизнь она узнавала будущее из снов, в которых ей говорили ее умершие родственники о том, что ее ждет. Передавая разговор с давно умершим мужем, который рассказывал ей о том, как он теперь живет, она не говорила, что это было во сне. Она воспринимала разговор с ним так же реально, как будто это было в жизни. Живые (живущие далеко от нее дети) и умершие, всё видимое и невидимое существовало для нее в едином мире, о котором она рассказывала с любовью и с которым она всегда чувствовала внутреннюю связь. Для нее это было так естественно, что, слушая ее, я начинала видеть окружающее ее глазами. То, что она говорила, меняло мои представления, рождало уважение к ее вере.

Оглядываясь назад, я могу сказать, что у многих из нас, студентов, выросших в советское время в городе, благодаря экспедициям пробуждался глубокий интерес к жизни в деревне, к людям, с которыми мы знакомились в Полесье, к их живой вере, их традициям и мудрости. На наше отношение ко всему, что мы узнавали в Полесье, огромное влияние, конечно, оказывало прежде всего отношение Никиты Ильича к нашим записям как к имеющим большую ценность материалам. Удивительно, что он сам находил время для поездок в экспедиции, несмотря на свою занятость, и то, как он брал на себя самую тяжелую и неприятную работу, привычную для сельских жителей, но к которой мы были совершенно не готовы. Его пример объединял всех, кто ездил в экспедиции, заражал энтузиазмом, поездки становились для нас важным и необходимым событием года. Дипломные работы, основанные на собранном в экспедициях материале, были не формальными описаниями, а результатом живого интереса и желания понять открывшуюся нам благодаря Никите Ильичу неизвестную сторону жизни. Это было время, когда в университете невозможно было открыто говорить о религии, некоторые преподаватели еще недавно пережили ссылки, людей, ходивших в церковь, увольняли с работы. Я уверена, что Никита Ильич, организовывая экспедиции, кроме научной цели, имел в виду и то, что они могут дать возможность многим далеким от веры молодым людям прикоснуться к духовности народной культуры, задуматься о том, на чем она основана. Личность Никиты Ильича, экспедиции в Полесье, я думаю, стали тем, что во многом определило и мировоззрение, и дальнейший путь каждого из участников семинара. С памятью о Никите Ильиче связано чувство огромной благодарности как к учителю и как к человеку, старавшемуся приобщить молодое поколение к важным для него самого духовным ценностям.

inslav

В. М. Мокиенко
(Санкт-Петербургский гос. университет, Санкт-Петербург)

Часть лета 1975

Перечитав несколько раз воспоминания своей бывшей аспирантки, сейчас доцента филологического факультета СПбГУ, не прекращающей свои полонистические исследования (Е.К. Николаевой, см. ниже), я тоже погрузился в воспоминания, в то счастливое лето 1975 года, когда с избранной нами студенческой «четверкой» я готовился к столь желанной экспедиции в Полесье. Предвкушая очередное общение с Никитой Ильичом, моим Учителем, Светланой Михайловной и гвардией уже хорошо знакомых мне полешуков-толстовцев, я провел несколько собеседований с будущими собирателями слов. Василий Супрун и Василий Георгиев мне уже были хорошо знакомы, ибо учились в моей группе чешскому языку, и в их филологической компетенции я не сомневался, а две Елены как полонистки мне были мало знакомы. И чтобы не подвести ленинградский «десант», мы провели диалектологическую подготовку по образцу наших экспедиций в Псковскую область. Девушки быстро освоили премудрости транскрипции и задачи, поставленные Н.И. Толстым и С.М. Толстой в вопросниках. Была уже готовность номер один.

И вдруг… Как, увы, часто бывает в нашей жизни, – вдруг над моей, столь желанной и ожидаемой поездкой в Полесье нависла угроза. Deus ex machina оказался приказ из военкомата, направлявший меня на двухмесячные военные сборы в горы Армении… Так уж получилось, что в 1968 году меня как преподавателя чешского языка срочно призвали в любимую мною Чехословакию, одели в мундир младшего лейтенанта и обязали служить переводчиком в штабе советской армии при генерале А.А. Епишеве…. Слава Богу, нашествие стран Варшавского договора и мудрость чешского народа привели к относительной стабилизации, и через полгода я снова надел свою любимую гражданскую одежду. Но с тех пор едва ли не каждый год меня вызывали на сборы: то в десантную часть, где я напрыгался с парашютом, то на морские учения, то вот вдруг – в горные дали Армении…

Легко представить, какой удар flashed across my mind этой маленькой повесткой из военкомата… Я пробовал уговорить военкомов отложить мои сборы на будущий год или на зиму, писал заявления и объяснения… Увы, ничего не помогло. И с тяжелым сердцем я объявил об этом студентам. Одно утешало: я бросаю их не на произвол судьбы, а в объятия Никиты Ильича и Светланы Михайловны, крепче которых могут быть лишь родственные узы.

И – понеслось… Никогда в жизни я не соблюдал дисциплину столь скрупулезно, как на скальных склонах Армении. Никогда не выполнял точно и без своих привычных швейковских шуточек с военными приказы, как на этих горных сборах. И рассказывал начальству о своей службе переводчиком в Чехословакии,

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.6

inslav

напирая при этом на то, что я постоянно был «при теле» самого генерала А.А. Епишева. И постоянно подавал заявления, чтобы меня отпустили хотя бы на 2 недели раньше окончания сборов в Полесье. Наконец – сработало, ибо везде есть добрые и понятливые люди.

И вот на попутках, стареньких армянских автобусах и пешком я наконец добрался до Еревана, а оттуда – прямо в солдатской форме и в кирзовых сапогах рванул рейсом Ереван – Минск в Белоруссию. Поездом в Гомель, а оттуда – в неведомые тогда Жаховичи, куда прямого автобуса не было. Помню, как ночью высадился на каком-то перекрестке, где спросить дорогу было не у кого, и побрел по направлению (к тому месту или в направлении), где, как будто, и была заветная цель. Помню то болото (мой любимый географический термин, удостоивший меня кандидатской диссертации), куда почему-то попал и еле-еле выкарабкался. Утром тем не менее уже стоял на шоссе. Водитель притормозил, и оказалось – хвала Господу! – что он едет именно в Жаховичи. Но (уж когда везет, то везет) не прошло и полчаса, как… не верю своим глазам: в автобус входит вся моя «великолепная четверка»! Во главе с предводителем – Васей Супруном, моим аспирантом, будущим ректором и профессором Волгоградского педагогического университета. Радости моей не было бы предела, если бы предел не был скоро достигнут: Жаховичи!..

Меня, голодного, оболоченного, облеченного в солдатскую униформу студенты тут же повели к полесскому камельку – точнее, к разожженному костру, вокруг которого кружком сидели ученики Никиты Ильича. Присев на бревнышко, я вслушался в их разгоряченную (как я потом понял, не без воздействия знаменитых белорусских самодельных напитков) этнолингвистическую дискуссию. Речь шла… о похоронах кукушки. Одна из участниц дискуссии, красивая девушка с русой косой, на которой посвечивали отблески пламени, увлеченно рассказывала о том, как на другой день или через несколько дней в Духов день надо посещать место погребения «кукушки» и стараться, чтобы никто не обнаружил и не похитил ее мертвое тельце, а другая девушка (не менее красивая, хотя и без косы) добавила, что в других случаях участницы таких похорон сами выкапывали куклу из земли и перекладывали ее на дерево или бросали в ржаное поле, а потом закапывали на прежнем месте…

После полудневных бегов по армянским скалам в полной амуниции и солдатской муштровки эти рассказы (а особенно повествующие их девушки) показались мне сказками «Тысячи и одной ночи», столь невероятным и резким был разрыв между вчерашним прошлым и нынешним настоящим. Я представил себе вдруг глаза нашего сурового и горластого старшего сержанта Петра Бовкуна, который гонял нас как сидоровых коз по бесплодным склонам и заставлял приседать по сотне раз… Многое бы я дал, чтобы чудесным образом перенести его в деревню Жаховичи и увидеть его реакцию на похороны кукушки… Единственное, что бы ему понравилось в нашем полесском фольклоре, так это, я думаю, рассказ о том, как Саша (Александр Викторович) Гура собирал материалы по свадебному обряду и что с ним было после этой свадьбы. Так уж устроен современный фольклор.

inslav

Но уже на следующий день и мои горные бега, и холодные утренние побудки, и даже образ Петра Бовкуна напрочь изгладились из памяти. Так уж устроено наше восприятие мира, что светлые события мигом оттесняют теневые. И я зажил (увы, лишь на недельку) жизнью моих добрых друзей-полешуков. Никита Ильич поселил меня на большом мате в школьном спортзале ошую от себя (одесную, конечно же, на таком же мате законно покоилась Светлана Михайловна). «Матные» послеполуночные беседы до сих пор время от времени всплывают перед сном в моей памяти. Как и меткое «сражение» Никиты Ильича с мухами, которых он ловко, одним ударом убивал газетой «Правда», оставляя их след прямо на передовице…

Вспоминаются и беседы с полесскими дедушками и бабушками, тематически направляемые Никитой Ильичом, разговоры о русалках, ведьмах, вурдалаках и разномастной дьявольщине. «Бабушка, а вы видели русалку? – Нет, сынок: врать не буду… Сама не видела. А вот мой брат… Поехал однажды ночью на озеро в лодке…» И дальше – вожделенная нами очередная быличка. Настрой на народную культуру и мифологию, естественно, и нас вдохновлял на размышления об истоках таких представлений. Не случайно однажды мы с Толей Журавлевым до глубокой ночи проговорили о судьбе царя Гороха, о котором он спустя 50 лет написал этимологический очерк в «Русскую речь»…

Наука наукой, а жизнь – жизнью. И кадры этой жизни тоже временно промелькивают перед глазами. Вот наша ленинградская «четверка» со мною и старшекурсник МГУ Эльхан Азимов каждый день играет в баскетбол, а жаховичские мальчишки и девчонки стоят рядом с поглаживающим бороду! Никитой Ильичом и подзадоривают то одну, то другую команду. Вот берег реки с пологим склоном изумрудной травы. И все участники экспедиции от мала до велика плещутся в ней, наслаждаясь летней теплынью…

Да… долго я жалел, что мне удалось от полесского счастья 1975 года урвать лишь 5 деньков, да и то неполных… Но сейчас, вспоминая этот короткий глоток нашего жаховичского единодушия, думаю: «Господи, как же мне повезло!.. Ведь начальник сбора полковник Георгий Александрович Бедров мог бы и не отпустить со сборов…» И даже суровый старший сержант Петр Ковтун вспоминается с благодарностью: это ведь он меня так отрекомендовал, что меня отпустили…

…Так случилось, что в начале «лихих девяностых» я работал в американском университете (Дарэм, Северная Каролина). Вдруг пришла информация, что в Вашингтоне состоится международная конференция по проблемам русского языка и что на нее приглашены Никита Ильич Толстой и Виталий Григорьевич Костомаров. Разумеется, я тут же помчался на эту конференцию и был счастлив, как всегда, повидаться с моим Учителем в экзотической в то время для нас, еще советских людей, Америке. Никита Ильич, увидев меня в зале заседаний, подошел, раскрыл объятия и спросил: «А где вы остановились?» Я ответил, что тут, в гостинице неподалеку. «Зачем же тратиться, – сказал Никита Ильич, – давайте ночуйте у меня: у меня такая американская кровать, что могут войти наши три полесских мата – помните Полесье?...» Как было не помнить…

inslav

Помню прогулку во время «кофебрейка». Беседуя, мы неторопливо шли и вдруг оба одновременно остановились. Взгляд Никиты Ильича привлекла зелененькая резиночка на тротуаре, которой обычно скрепляются небольшие пакетики с товаром. Глаза Никиты Ильича вдруг блеснули лукавым огоньком, и я понял, что меня ожидает столь любимая нами всеми его неповторимая хулиганинка. И действительно: Никита Ильич благообразно предложил: «Ну как: давайте – кто первый?!» И мы оба быстро ринулись к резиночке, удивляя проходящих вашингтонцев… Конечно, выиграл Никита Ильич. А ведь таких резиночек, столь удобных для перевязки словарных карточек, в Советском Союзе тогда было не сыскать… Мелочь, а приятно… Сейчас-то их – пруд пруди…

А вечером в номере у Никиты Ильича мы долго «соображали на троих», поскольку и у Виталия Григорьевича столичные припасы (по которым в Дарэме я уже, бывало, тосковал) были заготовлены. И вот, на сон грядущий, лежа на трехматовой американской кровати, я начал вспоминать о нашей экспедиции 1975 года. А Никита Ильич с особой душевностью и любовью вспоминал о каждом нашем «полешуке», вставляя в строку воспоминаний рассказы об эпизодах (иногда забавных, иногда печальных) жизни своей научной когорты… И вдруг, уже к полуночи, раздался звонок. Никита Ильич долго, но чем дальше, тем решительнее от чего-то отказывался, а собеседник всё настаивал и настаивал… Наконец разговор был окончен. Никита Ильич вздохнул и сказал: «Вот, в Колумбийский университет приглашают, за одну лекцию большие доллары обещают. Но я ведь на конференции...»

Да, наш Учитель умел предельно вежливо, даже ласково, но твердо отказываться от того, что было по его убеждениям неприемлемым. И его мягкая сила убеждала самых неубеждаемых.

В ту ночь мне приснились наши Жаховичи, костер, окруженный полесской молодежью, и даже похороны кукушки. И с тех пор, засыпая, я стараюсь вызвать в памяти то счастливое время, которое на всю жизнь сделало нас убежденными и верными толстовцами. И оставило глубокий след в «Славянских древностях» – скрижалях нашей незабываемой юности.

inslav

Е. К. Николаева
(Санкт-Петербургский гос. университет, Санкт-Петербург)

Лето 1975 года

Нам, двум студенткам польского отделения, двум Ленам (Елене Испатовой и Елене Янус), очень повезло: Петр Андреевич Дмитриев, зав. кафедрой славянской филологии, предложил нам поехать после 1 курса в диалектологическую экспедицию в Полесье под руководством Никиты Ильича Толстого. Тогда мы, студентки-первокурсницы, впервые услышали это имя, но по тону Петра Андреевича поняли, что нам необычайно повезло попасть в экспедицию к «самому» Толстому! Ехать мы должны были с двумя Василиями (аспирантом Василием Ивановичем Супруном и студентом 4 курса Василием Георгиевым), а руководителем нашей ленинградской группы был назначен Валерий Михайлович Мокиенко, в то время доцент нашей кафедры. Но в последний момент он был призван на военные сборы, поэтому все тяготы организаторской работы пали на плечи В.И. Супруна. А Валерий Михайлович присоединился к нам уже в середине экспедиции, неожиданно оказавшись в том же рейсовом автобусе (из Мозыря?), в котором мы все ехали во второй пункт нашей экспедиции – деревню Жаховичи. Прямиком с военных сборов – в военной форме, пилотке и с вещмешком за плечами.

Прошло уже 45 лет, многое забылось, остались лишь отдельные эпизоды, моменты, впечатления.

Очень сильное впечатление – сам Никита Ильич, его окладистая ухоженная борода, пронзительный взгляд, графский перстень на пальце. Потомок Льва Николаевича Толстого! «Какая глыба, какой матерый человечище!» – это и про него, а не только про его великого прадеда.

В первой деревне мы с Леной Янус собирали «Обряд строительства дома». Ходили по домам, выбирая те, где живут люди постарше (конечно, в основном это были бабушки), и задавали вопросы, которые нам выдали. Принимали нас сначала настороженно, потом, поняв, чего мы хотим, начинали расспрашивать про Никиту Ильича, пораженные его благообразным и представительным видом, а уж потом только отвечали на наши вопросы. Помню, одна бабушка вспомнила поверье про бобра, на месте убийства которого нельзя строить дом. Точно не помню контекст, но пословицу: *убить бобра – не видать добра* она употребила. И мы с гордостью донесли ее до Валерия Михайловича, который в то время, видимо, собирал материал для монографии «Славянская фразеология» и своей докторской диссертации, и это употребление пословицы его очень заинтересовало.

В той же избе нас ожидала первая моя встреча с блохами. Мы ходили в подвернутых до колен джинсах и в избы заходили босиком. Вот стоим мы, записываем рассказы бабушки и незаметно для себя все чаще переступаем ногами и чешем одну ногу другой. А бабушка на печи хохочет и говорит: «Знаете, чего

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.7

inslav

я рыгочу? Скоро блохи вас в пляс заставят пуститься!» Мы испуганно выскочили из избы и стали лихорадочно отряхиваться и чесаться. Было нам очень не по себе...

С насекомыми вспоминается еще один эпизод: Никита Ильич ходит со свернутой газетой и сосредоточенно борется с мухами, лупя этой газетой по стенам класса, где нас разместили.

Во второй деревне нам с Василием Ивановичем Супруном поручили собирать родильный обряд. Но я недолго этим занималась, так как после первых же наших вопросов следовал вопрос от жителей Жахович: «А вы женаты? А сама-то ты, девонька, рожала?» Отрицательные ответы на эти вопросы, так же как и моя еще 17-летняя в то время физиономия, не способствовали продуктивности нашего труда. Пришлось попросить Никиту Ильича «перебросить меня на другой участок работы».

Ближе к вечеру были заседания на свежем воздухе, где мы слушали Никиту Ильича, доклады и рассказы других участников экспедиции, обсуждали ежедневную этнографическую и лингвистическую «добычу». Пили чай, а некоторые и кое-что покрепче, и даже пели песни. Помню, как Никита Ильич пел «Имате ли вино».

Однажды Никита Ильич и Светлана Михайловна предложили пригласить жителей деревни в гости, угостить их, побеседовать и записать народные песни, которые они знают. Помню, на столе была твердокопченая колбаса (роскошь, дефицит в то время), печенье «Мария», мед и еще какие-то бутерброды, ну и алкоголь (по-моему, самогонка, по малолетству нас с Леной не очень-то угощали спиртным, поэтому точно не скажу). Жительницы пришли в гости с удовольствием, познакомились, закусили, поговорили и запели... «Ой, мороз, мороз», а потом какие-то модные эстрадные песни. Так что, насколько я помню, записать народные песни нам не удалось. Проект, как сейчас говорят, провалился.

Иногда собирателям народных традиций приходилось жертвовать здоровьем ради науки: Саша Гура (Александр Викторович Гура) собирал материалы по свадебному обряду и был приглашен на деревенскую свадьбу. После свадьбы ему с трудом удалось добраться до школы, где мы жили (на самом деле – уснул около забора, где его и обнаружили коллеги), но записи об обряде сохранил!

Еще помню ночное купание. Наверно, это была ночь на Ивана Купала. После вечерних посиделок все отправились на озеро (?). Было очень темно, но очень весело, все шутили и дурачились по дороге. А дойдя до места назначения, честно купались и плавали. Сейчас-то я с высоты своих прожитых лет понимаю, как молоды были тогда все участники экспедиции... А в то время нам, первокурсницам, было немного странно наблюдать взрослых серьезных ученых, преподавателей в такой ситуации. Но нам очень нравилось все!

В том числе – игра в баскетбол. Недалеко от нашего жилья была баскетбольная площадка, которую разыскал Валерий Михайлович и сразу же предложил сыграть в баскетбол. Мы (Лена Янус, оба Василия, студент-старшекурсник из МГУ Эльхан Азимов, Валерий Михайлович и я) с удовольствием согласились и каждый день сражались, разбившись на две команды. В то время я серьезно

inslav

занималась баскетболом, была членом университетской команды, поэтому могла играть на равных с мужской частью команды. Никита Ильич приходил иногда поболеть за нас или заглядывал на площадку по дороге в сельский магазин. На этой дороге мы с ним однажды и встретились. Я шла с кульком шоколадных конфет (удивительно вкусные конфеты были в том сельском магазине, по-моему, назывались они «Огонек» и напоминали трюфели), на мне была красная юбочка и оранжевая футболка. Шедший мне навстречу Никита Ильич остановился и сказал: «Леночка, Вы сегодня как пасхальное яичко!»

Еще помню, что Светлана Михайловна и Никита Ильич, когда была возможность, ходили на почту звонить в Москву: их девочки, Марфа и особенно Фекла, были еще маленькими, поэтому они, наверное, очень переживали за них и скучали. А после звонков возвращались очень довольными и успокоенными.

К сожалению, это была моя единственная этнолингвистическая экспедиция, потом были другие необходимые университетские практики, поездки в страну изучаемого языка, замужество, рождение сына... Но когда встал вопрос об аспирантуре, сразу вспомнилась экспедиция в Полесье, и я пришла к Валерию Михайловичу Мокиенко в его фразеологический семинар, чтобы заняться фразеологией. И до сих больше всего во фразеологизмах меня интересует их происхождение, этнолингвистический, культурологический комментарий. Часто, листая замечательный словарь «Славянские древности» и натыкаясь на знакомые фамилии в подписях под словарными статьями, я с благодарностью и нежностью вспоминаю Никиту Ильича со Светланой Михайловной, Людмилу Николаевну Виноградову и Александра Викторовича Гуру.

Сейчас я понимаю, что эта экспедиция стала для меня, студентки-первокурсницы, первым прикосновением к настоящей науке, оставившим свой отпечаток на всей моей дальнейшей жизни, хотя тогда, в далеком 1975 году, я этого не осознавала...

inslav

В. Я. Петрухин
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Миф и историография: из истории подготовки энциклопедии «Мифы народов мира» и этнолингвистического словаря «Славянские древности»

Последний период советской историографии, названный в новой России периодом застоя, не был лишен поисков выхода из идейного тупика. Выход обнаруживался в истории культуры, не требовавшей сведéния всех ее проявлений к схемам исторического материализма. Автор стремился включиться в эти поиски во время учебы на кафедре археологии истфака МГУ и при подготовке диссертации «Погребальный культ языческой Скандинавии»; в ее защите в 1975 г. приняли участие ученые, известные новизной своего подхода к культурологии: историк А.Я. Гуревич, филолог Е.М. Мелетинский, археолог В.П. Даркевич, этнограф С.А. Токарев. Мне удалось защититься и получить место научного редактора в группе археологии и этнографии издательства «Большая Советская Энциклопедия». Везение продолжилось, потому что в планах издательства появилась энциклопедия «Мифы народов мира» (МНМ): естественно, издательская политика была официозной, но мифология воспринималась как идеологически нейтральная область. Инициатором издания был Е.М. Мелетинский, но должность главного редактора занял давний член научно-редакционного совета БСЭ С.А. Токарев.

При распределении разделов энциклопедии между редакторами мне поручены были циклы статей по мифологиям славян, балтов, финно-угров; авторами славянского и балтского циклов (как и многих других «индоевропейских») были сотрудники сектора структурной лингвистики Института славяноведения и балканистики РАН В.В. Иванов и В.Н. Топоров. Ими разработана была и структура («схемы») статей, необходимая для единообразия подачи материала в энциклопедических изданиях: эта структура была дана в готовом виде благодаря первой книге авторов с нарочито сложным (чтобы не упоминать в заглавии «религию») названием (Иванов, Топоров 1965). В книге выделялись два уровня религиозной системы, в том числе высшая и низшая мифология, в последнюю включались демоны, персонажи, воплощающие календарные праздники (Купала, Масленица), и т. п. Специфика славянской мифологии заключалась в отсутствии собственно мифологических текстов – они становились предметом реконструкции, и план их содержания сводился к выявлению системы универсальных двоичных противопоставлений (доля – недоля, жизнь – смерть и т. д.). Любая мифология укладывалась в эти схемы, но не сводилась к ним. Между тем мифологическое содержание славянской традиционной культуры вызывало все больший интерес – циклы лекций

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.8

inslav

по этой проблематике, читавшиеся на филфаке МГУ Б.А. Успенским и Н.И. Толстым, собирали большую аудиторию. «Живой» истории славянских верований посвятил свои исследования и С.А. Токарев (Токарев 1957); классик отечественной этнографии был далек от застарелых советских штампов, но не признавал и бинарных схем, к которым он сводил структуралистский подход К. Леви-Стросса и его последователей[1]; его больше привлекал исторический подход классической кембриджской школы, недаром он сумел добиться в 1980-е гг. переиздания «Золотой ветви» и других работ Дж. Фрейзера[2].

Исторический подход не игнорировался сторонниками структурных методов исследования мифологии: показательно, что В.Н. Топоров был автором статьи «История и мифы» для энциклопедии «Мифов» (МНМ 1: 572–574). Но установка на реконструкцию так называемого основного мифа (противостояние небесного громовника и его хтонического противника) в славянской мифологии, определяющую структуру всех ее сюжетов, вызывала нарастающее сомнение у С.А. Токарева, Н.И. Толстого и других исследователей. Обсуждение возникших проблем на «официальном» уровне редакционного совета БСЭ демонстрировало отнюдь не «нейтральный» статус мифологии в официозной идеологии, относившей структурализм в целом к враждебным марксизму буржуазным направлениям современной историографии[3]; это могло всерьез затруднить подготовку издания «Мифов». Тогда обсуждение удалось организовать – при прямом содействии Н.И. Толстого – в более толерантной аудитории, на ученом совете Института славяноведения и балканистики. Параллельно ситуация обсуждалась в неофициальной обстановке – в гостеприимном доме С.А. Токарева; автору довелось участвовать в этом доверительном обсуждении, где главную примирительную роль сыграли

---

1 Ср. характеристику, данную позднее (в 2000 г.) В.М. Живовым: «Структурализм, особенно в его российском варианте, редуцировал большие философские проблемы до уровня простой схемки» (Живов 2002: 9).

2 Огромный материал, собранный классиком сравнительной антропологии, активно использовали столпы отечественной гуманитарной науки, в том числе В.Я. Пропп: он, однако, выступал против фетишизации многочисленных обрядовых предметов и форм, которые Фрейзер возводил к неким реалиям (см. о возведении «золотой ветви» к символике омелы – Пропп 1986: 310). С.А. Токарев позволял себе увлечения экзотическими предметами, вроде поисков снежного человека, но был далек от крайности так называемой исторической школы, готовой датировать фольклорные сюжеты палеолитом, воспринимая сказочное «чудище хоботисто» как свидетельство столкновения героя волшебной сказки с мамонтом в «исторических» конструкциях Б.А. Рыбакова. Недоумение по поводу отождествления персонажей фольклора с древнерусскими изобразительными мотивами не скрывал и Н.И. Толстой (см. Петрухин 2020).

3 Вяч.Вс. Иванов сумел издать «Структурную антропологию» К. Леви-Стросса в издательстве «Наука» в 1983 г.; книга выходила под уже негласным грифом «для научных библиотек» и не была доступна широкому читателю. Замечу, что членом редколлегии серии «Этнографическая библиотека», в которой вышла книга классика структурной антропологии, был критик Леви-Стросса С.А. Токарев.

inslav

Е.М. Мелетинский и Н.И. Толстой. С.А. Токарев признавался в своих дневниках, что с трудом переносит «семиотические глупости», которые содержат статьи первого изданного тома «Мифов», но в начале 1981 г. он писал в связи с продолжающейся полемикой: «Были В.Я. Петрухин и Д.С. Раевский[4] – позванные нарочно по этому делу; они меня немного успокоили насчет допустимости статей и их взглядов, – за ними стоит как-никак целое направление в науке» (Благодарим судьбу… 1995: 300).

Согласие было достигнуто, и второй том энциклопедии вышел в 1981 г. С.А. Токарев (1899–1985) не дожил до признания этого издания изменившейся за годы перестройки властью – «Мифы народов мира» получили Государственную премию в 1990 г. Сенсационный успех энциклопедического двухтомника у читателей позволил издательству «Советская энциклопедия» продолжить мифологическую проблематику в своих изданиях – редакция всеобщей истории стала готовить «Мифологический словарь» (гл. редактором стал Е.М. Мелетинский); словарь должен был включать статьи по мифологическим персонажам; статьи по основным понятиям, мотивам и терминам были помещены в завершающий раздел словаря. Раздел по славянской мифологии, в энциклопедии ориентированный на реконструкцию функций древних персонажей, выглядел в словаре обедненным в сравнении с персоналиями многих других традиций, описание которых основывалось на «живом» фольклорно-этнографическом материале. Ситуацию несколько выровняло привлечение к работе над словарем Н.И. и С.М. Толстых, а также некоторых их сотрудников: статьи «Нечистая сила» (С.М. Толстая), «Шуликуны» (Н.И. Толстой) придавали живой – исторический характер персонажам славянской традиции. Обратиться к историческим аспектам этой традиции стремился и автор, подготовив статью «Сатанаил» и включив в мифологию персонажей дуалистических легенд, введенных в проблематику славянской мифологии еще А.Н. Веселовским. Сотрудничество автора этой заметки с Н.И. и С.М. продолжилось уже в связи с начавшейся подготовкой издания этнолингвистического словаря «Славянские древности»[5]: впечатленный успехом «Мифов народов мира», Н.И. Толстой хотел даже назвать словарь мифологическим, но традиционный (со времен Л. Нидерле) термин «древности» сочли более емким. Собственно мифологическую проблематику продолжило популярное издание «Славянская мифология», включившее статьи В.В. Иванова и В.Н. Топорова из «Мифов народов мира» в круг статей, ориентированный на проблематику «Славянских древностей» – с фольклорно-мифологическими характеристиками явлений природы, локусов, обрядов и т. п.[6]

---

[4] Друг семьи С.А. Токарева и мой коллега-археолог Д.С. Раевский (1941–2004) реконструировал скифскую мифологию, опираясь на методику реконструкции Ж. Дюмезиля, В.В. Иванова и В.Н. Топорова (см. Раевский 2006).

[5] Проект словника и предварительные материалы были опубликованы в 1984 г.

[6] Вышло три издания энциклопедического словаря «Славянская мифология» и расширенное сербское издание.

inslav

Отечественная этнографическая наука двигалась в сходном направлении: руководивший отделом народов зарубежной Европы в Институте этнографии С.А. Токарев подготовил со своим коллективом многотомную серию «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы», с характерным для исторических установок этого исследователя завершающим выпуском «Исторические корни и развитие обычаев» (КОО 4).

Опыт издания «Календарных обычаев и обрядов» учитывался при подготовке этнолингвистического словаря «Славянские древности». В Институте славяноведения Н.И. и С.М. Толстые приняли участие в разработке проблематики, связанной с этнической историей славянских народов в древности и средневековье (см. Развитие… 1989). Осознание исторической специфики развития культуры славянских народов, значимости ее локальных (диалектных) вариантов на фоне общеславянской традиции позволило обратиться к доисторическим (дохристианским) истокам этой традиции, к исследованию разных уровней самосознания и самопознания славян[7]. Подобно тому, как история во второй половине XX в. обратилась к лингвистике, осознавая значимость своих источников как текста, лингвистика обратилась к «содержательной стороне языка», и созданная Н.И. Толстым этнолингвистика синтезировала исторический и структурный подходы к славянским древностям (Толстая 2015: 24, 29)[8].

Литература

Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве – ученом и человеке / отв. ред. С.Я. Козлов и П.И. Пучков. М., 1995.

Живов 2002 – *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

Иванов, Топоров 1965 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

КОО – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / отв. ред. С.А. Токарев. М., 1983.

Лотман 2004 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2004.

МНМ – Мифы народов мира / отв. ред. С.А. Токарев. М., 1980. Т. 1.

Петрухин 2020 – *Петрухин В.Я.* Археология, фольклор и славянское язычество // Живая старина. 2020. № 3. С. 52–54.

Пропп 1986 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986.

Раевский 2006 – *Раевский Д.С.* Мир скифской культуры М., 2006.

Развитие… 1989 – Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма / отв. ред. В.В. Иванов и Г.Г. Литаврин. М., 1989.

[7] Толстой 1993. Ср. развитие этого подхода у В.М. Живова (Живов 2002: 170–186).

[8] Толстая 2015: 24, 29. «Обращение к этой проблеме, – писал В.М. Живов о повороте лингвистики к истории, – отсылает к чистой историчности, что предполагает историческое деконструирование смыслов, а отнюдь не их структуралистское конструирование» (Живов 2002: 10). Замечу, что тогда же Ю.М. Лотман формировал новые подходы к исторической типологии культуры, см. (Лотман 2004).

inslav

Токарев 1957 – *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.; Л., 1957.

Толстая 2015 – *Толстая С.М.* Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике // Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 15–29.

Толстой 1993 – *Толстой Н.И.* Этническое самосознание и самопознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г.А. Хабургаева / отв. ред. Б.А. Успенский, М.Н. Шевелёва. М., 1993. С. 4–12.

inslav

А. А. Плотникова
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Белград – Ордынка – Полесье (воспоминания об учителе)

Уютный читальный зал Библиотеки САНУ (Сербская Академия наук и искусств) – одно из самых завораживающих воспоминаний из моей юности в Белграде. Можно было уединиться и от скучноватых порой занятий в университете, и от назойливых посетителей общежития *Студентски дом*, которые потоком шли знакомиться с «настоящими» русскими девушками, студентками по обмену между СССР и Югославией (конец 70-х – начало 80-х прошлого века). Заказываешь нужные тебе, а точнее – рекомендованные научным руководителем для чтения, редкие книги и научные журналы, и в ожидании заказа листаешь всё интересное, что любезно выставлено на полках вокруг, в открытом доступе. Тишина, особый едва уловимый запах старых фолиантов, предчувствие новых интересных текстов и долгое погружение в мир сербской этнографии…

Никита Ильич как руководитель справедливо полагал, что старые номера югославских этнографических журналов, особенно межвоенные (между Первой и Второй мировыми войнами), очень трудно было, а порой и невозможно, достать в московских библиотеках. Но и в Сербии они тогда тоже оказались редкостью, а те, что быстро находились, нескончаемой вереницей областей, краев и регионов привлекали внимание и отнимали всё свободное время, поскольку, будучи усердной и прилежной ученицей, я старалась их расписывать полностью по согласованной с научным руководителем теме будущей дипломной работы «Сербскохорватская календарно-обрядовая терминология в сопоставлении с русской на материале святочного обряда».

Как мне однажды сказал Никита Ильич, если я буду знать рождественскую обрядность сербов, то буду знать все праздники в течение года, потому что в рождественско-новогодней обрядности аккумулируются все значимые архаические темы сербского народного календаря. В результате к процессу я подошла кардинально: раскрепила несколько чистых школьных тетрадей, сделав из них длинные поперечные белые «простыни», назначила для каждой тему (а тематических кругов в рождественской обрядности, действительно, очень немало), определила для каждой темы условную букву (например, для темы «бадняк» – буква Б, и впоследствии листы в полный разворот тетради множились и множились: $Б_1$, $Б_2$, $Б_3$…) и методично стала переписывать куски важных текстов о ритуалах, запретах, предписаниях и пр., членя таким образом каждый географический сегмент на тематические фрагменты. Кстати, когда я принесла потом на Ордынку эти многочисленные листы, чтобы показать свои достижения Никите Ильичу, учитель воскликнул: «О, это немыслимо! Неудобно же, лучше было на карточки

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.9

inslav

выписывать». А добрый гений учителя, наша Светлана Михайловна, тут же за меня вступилась: «Ну что ты, Никита, если Анюте так удобно, то пусть так и расписывает!» До сих пор у меня хранится вся подборка этих листов, делавшаяся не один год и очень для меня удобная: по любой из тем Рождества («Бадняк», «Хлеб», «Жертвенное животное», «Свеча», «Скот», «Пища», «Гадания» и т. д.) у меня есть все сведения из самых разных регионов. Любопытно, что при всей пестроте данных на разные темы в одном фрагменте я умудрялась выуживать наиболее важную «тему», а на остальные давала ссылки, ведь каждая тема была отмечена буквой, а номер листа – цифрой. Свойство молодости – умудряться держать в голове не только схему, но и достаточно большой объем информации, чтобы не запутаться. Впрочем, и до сих пор, если мне что-то нужно по проблематике Рождества у сербов, черногорцев, боснийцев или хорватов (а также заодно и македонцев: всё написанное на сербскохорватском языке в бесконечных, как тогда казалось, «Сербском этнографическом сборнике» (СЕЗб) и «Вестнике этнографического музея в Белграде» (ГЕМБ) последовательно заносилось в эти листы – остановиться в этом процессе было нереально), то я тут же это нахожу в своих тетрадных «простынях», сделанных в любимом читальном зале Библиотеки САНУ.

Сам этот забавный термин «простыня» запомнился тоже из бесед на тему диплома с Никитой Ильичом, который показывал мне работы других студентов, высказывая пожелания о том, что́ должно было получиться по окончании работы над текстом дипломного сочинения. Например, длинные склеенные листы в виде таблиц по распределению ритуалов в сербский день св. Георгия с указанием на области, где фиксируется тот или иной ритуал (обычай, поверье и т. д.). Потом, говорил Никита Ильич, это всё легко наносить на карту. Любопытно, что я всё делала не совсем так, как говорил учитель, по-своему (в силу того, что по молодости понимала его слова не совсем точно и правильно), впрочем, впоследствии всё собранное мне действительно было легко наносить на карту…

Множество книг передавал Никите Ильичу его закадычный белградский друг – Андрей Витальевич Тарасьев, который без размышлений взял и нас, студенток из Москвы, под свою опеку. Как же было приятно потом в Москве звонить Никите Ильичу и говорить, что очередная порция научной литературы прибыла, а потом приезжать с журналами и фотокопиями на Большую Ордынку! Гостеприимные хозяева и шикарная рыжая собака встречали нас с неизменным радушием, меня как аспирантку приглашали на беседу к маленькому столику в уютное кресличе, где в ожидании вопросов по теме диплома я мысленно перебирала все их варианты, а также и свои ответы… Никита Ильич был замечательным научным руководителем – давал свободу для творчества, но в то же время следил, чтобы начинающий ученый владел всеми необходимыми знаниями при восприятии материала, оформлении текста и др. Например, про В. Чайкановича, Ш. Кулишича и их последователей говорил: «Вы не очень-то увлекайтесь их идеями, опирайтесь на фактический материал». Был и небольшой спор про ссылки в работе – на мою

inslav

реплику, что ссылки под текстом «никто не читает», научный руководитель возмутился: «Что вы такое говорите, Анюта?!» И, конечно, нас кормили и угощали, это почти обязательно… Отказаться было невозможно: ведь так продлевается общение, можно еще немного побыть в компании столь редких замечательных людей! Впоследствии это теплое отношение к аспирантам позволило нам – целой группе юных участников экспедиции в Полесье во главе с Андреем Топорковым – запросто позвонить в квартиру Толстых и просто сказать: «Мы пришли вас проведать!» И нас опять угощали, кормили и показывали длинную засушенную змейку в бутылке с сербской ракией. Конечно, в бутылках с ракией были и травки, но мне как впечатлительной молодой особе запомнилась именно змейка…

Так получилось, что я познакомилась с семьей Толстых как бы заочно. После второго курса, выбирая практику в 1978 году (можно было или в стройотряд, или в помощники на вступительных экзаменах, или в научную экспедицию в Полесье), очень радовалась, что представилась возможность побывать в Полесье и научиться собирать полевой материал. С нашего курса мы попали в одну группу с Игорем Морозовым и Олей Ивановой, работали в с. Глинное и с. Сварицевичи под руководством Юрия Ивановича Смирнова и Людмилы Николаевны Виноградовой. Помню, как с упоением собирала купальский обряд, записывая купальские песни, в том числе и песенки, отгоняющие ведьму и исполняемые у купальского костра. Приехав потом на дачу в Подмосковье, обожала их петь соседям, а те восхищались – как это я всё так хорошо запомнила, и как ловко у меня получается! А я просто в точности воспроизводила услышанное. Гениальны были исполнители купальских песен в Ровенской области.

После экспедиции начался третий курс, я углубилась в чтение художественной литературы по курсу «Зарубежная литература», как вдруг мне и еще одной моей однокурснице сказали, что через десять дней мы едем в Белград на полный курс обучения (сербскохорватский язык и югославская литература) по обмену студентов. Вот это да! Я уже и думать забыла о том, что в течение второго курса посещала какие-то комиссии и собирала справки, заполняла анкеты, стремясь поехать в Югославию (стимулом почему-то было желание изучить «второе южнославянское влияние» в древнерусской литературе и письменности). И, надо сказать, до сих пор в некоторых тяжелых снах мне видится, что я не дочитала полностью тот огромный корпус зарубежной литературы, который уже взяла тогда в библиотеке первого гума (гуманитарного корпуса, где находится филфак). Но впереди – Белград, мечта о новом путешествии и новых знаниях. Помню, как ехали втроем в купе с девочками, будущими однокурсницами в Белградском университете, и на границе с Венгрией поезд остановился, а в купе зашел проводник в официальной форме. Все втроем, как по команде, вскочили и протянули паспорта, даже не поняв, что это был наш «московский» проводник. Он же покачал головой и удрученно сказал: «Дети, дети, и куда вы едете?!»

Решив продолжить обучение на филфаке заочно, стала думать, к кому пойти писать диплом. Никита Ильич Толстой как руководитель у всех тамошних

inslav

московских студентов прочно ассоциировался с лучшим научным руководителем для тех, кто обучается (параллельно) и в Москве, и в Белграде. Кроме того, мне очень понравилось собирать в экспедиции этнолингвистический материал (я даже спрашивала нашего однокурсника Вадика Цымбурского, смогу ли я стать «хорошим этнолингвистом», и он важно одобрял мое намерение), правда, я тогда даже не догадывалась, что летом собрала очень качественные сведения и даже смогла их достойно отразить в отчетах, которые тогда еще тоже заполнялись на листах из школьных тетрадей – только позже появились знаменитые карточки, которые писались с подкладкой из четвертушек копировальной бумаги, чтобы можно было их распределить по разным программам. Первая встреча с Толстыми на Большой Ордынке была просто фантастической: «Анюта, а мы вас все время искали! Спрашивали у всех, кто вы, кто собрал такой замечательный материал по Купале!» Всё как бы сошлось правильно и закономерно.

Было очень непросто учиться в Белграде и параллельно сдавать экзамены на заочном отделении филфака по специальности «русский язык и литература». Приезжая из Югославии, вновь лихорадочно садилась за учебники, осваивая новые предметы и летом, и в зимние каникулы. Никита Ильич же был неумолим: «Жду, когда вы снова поедете в Полесье». В 1981 г. мне удалось выкроить время, сбежать от учебников в экспедицию. Но я, конечно, опоздала к началу экспедиции, потому что весь июнь сдавала экзамены в Белграде, потом длинная дорога в уже до мелочей знакомом поезде «Москва – Белград – Москва». К счастью, Никита Ильич тоже поехал в эту экспедицию не к началу, и мы по времени совпали в одной поездке; помнится, на местной автостанции в г. Овруч (вроде бы) мы встретились втроем – Никита Ильич, Галя Кабакова и я. Оперативная Галя каким-то чудом с важной бумагой из Академии наук оказалась у кассы, обойдя толпу местных бабушек, жаждущих попасть в автобус, и вот мы уже с Никитой Ильичом на заднем сиденье какой-то трясущейся автобусной развалюхи в пыли и шуме едем в село Выступовичи. По пути я рассказывала Никите Ильичу, как бы мне хотелось, чтобы «существовал такой компьютер», в котором можно было бы распределить все связанные между собой тексты по одному какому-нибудь слову или сюжету, ведь всё так сильно переплетено! Никита Ильич тогда сказал: «Это хорошо, Анюта, что вам такие мысли приходят в голову». А я еще и не знала, что меня ждет новшество в заполнении карточек под копирку, как раз в Выступовичах дотошный Дрюня (А.Л. Топорков), театрально сетуя на то, что «одна – из Болгарии (это о Флоре Бадалановой), другая – из Югославии…» (и всякие им южнославизмы слышатся в местной речи), показывал, как теперь нужно заполнять карточки через копировальную бумагу, чтобы читающий любую программу знал о собранном материале, который тоже относится к этой программе. В Полесье я теперь уже больше внимания обращала на зимнюю обрядность, поскольку писала диплом по сербскохорватской святочно-новогодней обрядности в сопоставлении с русской (по сути – восточнославянской).

inslav

В 1982 г. состоялась и защита диплома. Как всегда, в цейтноте я ничего не успевала, летнюю сессию в Белграде перенесла на осень, приехала в конце апреля в Москву, чтобы успеть все накопленные за несколько лет идеи и материалы перенести на бумагу и оформить в виде диплома. Но тогда это нужно было делать на печатной машинке… К счастью, моя мама не только умела хорошо печатать, но и была исключительно грамотным человеком, и мы договорились, что каждый день я пишу по 10 страниц от руки, а она их печатает, тогда за 20 дней до защиты диплома я всё успеваю. Никита Ильич, узнав, что текста диплома как такового еще нет, был строг и настроен решительно негодующе. Выхода не было, я должна была всё успеть. Каким-то чудом мне удавалось писать по десять страниц в день, благо материал в голове был «разложен по полочкам» (сейчас бы сказала – «по файликам»), но это было очень и очень нелегко: если вдруг понимала, что забыла, пропустила что-то или ошиблась, маме приходилось перепечатывать страницу заново. Ей это совсем не нравилось, и мне пришлось постараться сразу всё предельно четко обдумывать и писать «чистовик».

Удивительно, но к назначенному сроку я явилась на факультет с написанным дипломом в почти «твердой обложке», правда, только сейчас понимаю, что поставила Никиту Ильича в неловкое положение – не уверена, что в потоке куда более важных дел он успел просмотреть текст. Однако в конце концов это моя дипломная работа, и защищать ее надо было мне. Выражение лица Никиты Ильича на защите говорило что-то в духе «не знаю, как вы будете отвечать на вопросы, но послушаю с удовольствием». Оппонентом был Борис Андреевич Успенский. Ему всё понравилось (а к тексту были приложены даже карты распространения наименований тех или иных ритуалов, обрядовых лиц, предметов), но был глобальный вопрос по методике сопоставления данных, звучавший приблизительно так: «В названии работы указано сравнение с русским материалом, но помимо русского при сравнении вы даете большое число полесских данных, почему такое несоответствие?» Б.А. Успенский был вместе с нами в Полесье (с. Вышевичи, 1981 г.), и я даже в первый момент опешила – как мог возникнуть такой вопрос при очевидности ответа на него. Тогда я даже не вспомнила, что сам Никита Ильич рекомендовал мне воспользоваться также и полесскими данными при сопоставлении. Другое дело, что у меня в работе они были представлены не как дополнительный материал, а сопоставлялись с сербской языковой и этнокультурной традицией напрямую – без каких-либо пояснений. Впрочем, это я понимаю только теперь. Тогда же, не моргнув глазом, как и все умудренные опытом к пятому курсу студенты, я бойко отвечала, что Полесье – это архи-архаическая зона, возможно, даже прародина всех славян, и всё, что сейчас в диалектах и традиционной народной культуре мы можем найти, происходит из глубин древности, т. е. из Полесья. По довольному лицу Никиты Ильича я видела, что ему почему-то нравится мой ответ, а Борис Андреевич с некоторым удивлением протянул: «А-аа, вы так это понимаете…» В общем, я тогда получила отличную оценку

inslav

и рекомендацию в аспирантуру, а своей дипломной работой[1] иногда пользуюсь и сейчас, считая, что, наверное, не всё еще опубликовано, что, возможно, могло бы привлечь внимание этнолингвиста сегодня.

* * *

Прошли годы. В середине 90-х началось создание базы данных «Полесский архив»[2]. К 2012 г. было набрано две трети всего имеющегося материала. Студенты, аспиранты, сотрудники и просто увлеченные собиратели («волонтеры») записали в Полесье такое большое количество «карточек», что, набирая их тексты в компьютерной программе, думалось: почему так много записано и когда же мы закончим набор? И еще утомляли эти плохо читаемые карточки под копирку. Их приходилось заново набирать, если не вспомнишь вовремя, что такая карточка уже прошла по данному селу. Было придумано даже техническое дублирование карточки в другую программу. Со временем это тоже стало мешать: ведь теперь легко можно набрать нужное слово в поисковике, и все контексты по всем программам возникали на экране. При этом, однако, на экране монитора появлялись также и те самые дубликаты карточек, сделанных когда-то под «копирку». Никита Ильич не успел увидеть воплощение нашей мечты: нажимаешь на кнопку в компьютере и видишь все нужные тебе контексты из Полесья. База данных «Полесский архив» очень помогала всем авторам при работе над этнолингвистическим словарем «Славянские древности», облегчая поиск и сопоставление разных славянских материалов.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. **Подготовка к дипломной работе**

Передо мной первая страница развернутого тетрадного листа с выписками про рождественское полено *бадњак*. Когда метод расписывания источников постепенно определился, то странички с источниками стало смотреть очень удобно. Один из многочисленных источников – статья о Сочельнике и Рождестве в черногорском регионе Зета, напечатанная в редком «Караджиче» (Вулетић 1900). Региональный журнал «Караджич» – одно из тех периодических изданий, к которым настоятельно советовал обратиться Никита Ильич. Выходил журнал всего несколько лет, с 1899-го по 1904 г., и в Москве его, конечно, не было.

Слева на тетрадном листе располагается графа с терминологической лексикой, справа – текст источника, где одной чертой подчеркнуты термины (*бадњак*,

[1] При написании этнолингвистического словаря «Славянские древности» мое дипломное сочинение, как и целый ряд многих других дипломных и кандидатских работ, вошел в раздел источников словаря (см.: СД 1: 17–58). Это было, конечно, гордостью для каждого из учеников Никиты Ильича.

[2] Подробнее см.: (Плотникова 2009; Плотникова 2012).

inslav

бадњачица, *уста* «рот», *бадњоносац* «вносящий рождественское полено в дом»), а двумя – обозначения ключевых для всего обряда реалий (*слама* «солома»; *свијеће* «свечи»; *погача* «лепешка»), по которым в моем архиве имеются свои пронумерованные листы («Солома»; «Свеча»; «Хлеб»), содержащие выписки из того же источника.

Думалось, что таким образом я смогу охватить всё разнообразие действий с ритуальными предметами, чтобы вместе с тем видеть и отсылки к смежным темам. Сейчас, после многолетней работы над этнолингвистическим словарем «Славянские древности», стало понятно, что перечень ключевых для ритуала предметов может как угодно варьироваться, но в рамках именно значимых для традиции объектов (подробнее о синонимии объектов см.: Толстая 2010: 14–17).

Зором се тог јутра (на Бадњи Дан[3]) беру бадњаци, који морају бити од питомог дрвета и то обично од шљиве или дуда (мурве). Један је бадњак најважнији, а међу споредњима један се зове б а д њ а ч и ц а[4]. Поред бадњака набере се пуно гранчица од истог дрвета од којег су и бадњаци те се гранчице у два нарамка поставе с обје стране врата споља, док се бадњаи ставе сви на гомилу с десне стране како се у кућу улази. Поменуте гранчице одмах улазе у употребу: свако се чељаде Бадњег Јутра умива на пољу и послије умивања уноси у кућу гранчицу те говори: «Добро јутро, честито ви Бадње Јутро и свако благо јутро!» Оно чељаде, које у једној кући тога јутра прво овај поздрав чини, наведеном додаје још много што-шта, као: «Ће ви кокошке носе, како ви се пчеле роје» итд[5].	Ранним утром того же дня берут бадняки, которые должны быть вырублены из плодового дерева, обычно из сливы или шелковицы (тутовника). Один из бадняков самый главный, а из всех остальных один называется б а д н я ч и ц а. Помимо бадняка, приносят с собой много веточек от того же самого дерева, что и бадняк, и ставят по охапке этих веточек с каждой стороны двери снаружи у стены дома, тогда как бадняки ставят в одну кучу с правой стороны от входной двери при входе в дом. Упомянутые веточки сразу идут в дело: каждый из домочадцев в это утро умывается на дворе, а после умывания вносит в дом веточку и говорит: «Доброе утро, поздравляю вас с утром Сочельника и с каждым добрым утром!» Тот из домочадцев, кто в доме в это утро первым проговаривает это поздравление, помимо приведенных слов, еще добавляет много чего, например: «Где у вас куры несутся, как у вас пчелы роятся» и т. д.

[3] Здесь и далее сохраняется орфография источника (кроме формы и регистра кавычек).

[4] В данном случае С. Вулетич сам выделяет разрядкой нетривиальное и достаточно редкое на территории бывшего сербскохорватского языка наименование для «жены» бадняка.

[5] В данном случае здесь отсутствует ссылка на тему «Полазник», хотя семантически приход первого человека в дом на праздник и относится к этому ритуалу. В теме «Полазник» представлен иной фрагмент из данного источника, касающийся со-

inslav

Ове се гранчице уносе послије и сва три дана Божића са поздравом: «Христос се роди.»[6] Гранчице се положе на ватру (Вулетић 1900: 150). <…>[7] (На Бадње вече) се уносе бадњаци. Сви, који ће уносити бадњаке, излазе из куће, скину капе и држе их у рукама[8]. Један – обично – понајстарији – вади сламу из котара, које је раније до бадњака постављен и сваком меће по прегрш сламе у капу, па му врх те сламе полаже бадњак[9]. Најстарији међу бадњоносцима носи најглавнији бадњак и он улази први у кућу, а за њим остали[10]. За бадњоносцима иде онај који је бадњаке дијелио и уноси котар са сламом. И бадњаци улазе у кућу између две запаљене свијеће[11].	Эти веточки вносят потом все три дня Рождества с приветствием: «Христос рождается». Веточки кладут в огонь. <…> (Вечером в Сочельник) вносят бадняки. Все, кто собираются вносить бадняки, выходят из дома, снимают шапки и держат их в руках. Один, обычно самый старший, вытаскивает солому из мешка, который заранее подставлен к бадняку, и кладет каждому горсть соломы в шапку, а сверху на солому кладет бадняк. Самый старший из «бадненосцев» несет самый главный бадняк, и он первым входит в дом, а за ним – остальные. Вслед за «бадненосцами» идет тот, кто распределял солому, и вносит мешок с соломой. И бадняки попадают в дом между двумя свечами.

вместных трапез, после которых совершается обход домов каждого из сообщества нескольких семей; сам Вулетич называет этот обычай «ходить в полазнички» («на Божић по ручку се иде и полазничке» [на Рождество после обеда ходят в полазнички]), а ритуальное действие – *полажење*.

6 Налицо характерный для сербов синкретизм языческих и христианских верований: каждый входит с сакральной частью бадняка, но при этом высказывает традиционное для православных верующих приветствие.

7 В источнике далее продолжается рассказ о Сочельнике в соответствии с порядком следования ритуальных действий домочадцев, но поскольку речь уже идет о специфике блюд в Сочельник и о пощении в этот день чабана (чтобы овцы хорошо размножались и давали больше овечек, нежели барашков), а не о бадняке (тема «Бадњак»), то эти фрагменты попадают в иные тематические разделы – «Еда» и «Скот», где и приводятся.

8 Очевидные вещи в плане почитания «бадняка» последовательно фиксировались на случай «могут пригодиться», хотя впоследствии в словарь не вошли. Среди них описанный здесь и далее ритуал почтительной встречи «бадняка» домочадцами.

9 В данном случае важен ритуал внесения бадняка не голыми руками, а завернутым в ткань, кожу (шапку); при этом полено лежит еще и на соломе, которая по архаическим верованиям имеет плодоносную силу, по христианским – символизирует рождение Христа.

10 Такой порядок следования лиц, входящих в дом с сакральным предметом, показателен для патриархальной общины или семьи; прослеживается он и в других обрядах, направленных на единение семьи в течение года (в частности, на сербском празднике *Слава* или *Крсни дан*).

11 В данном случае важен параллелизм между разными рождественскими ритуалами в разных регионах культурно-языкового сербскохорватского пространства: между двумя свечами не только вносят бадняки, но и пропускают скот, чтобы он не болел в течение

inslav

На прагу чека домаћица са повећом погачом у рукама а за њом друга женска држи крчаг са вином[12]. Сви, који бадњаке уносе загризу погачу онако у домаћиним рукама и сркну три пут вина из крчага, па онда носе бадњаке ка огњишту говорећи: «Добро вече, честито ви Бадње Вече и свако благо вече!» – искрај ватре им се одговара: «Добра ви срећа… и с вама заједно!»[13] Бадњаци се полажу на ватру, а око ње се простире слама, те чељад по њој сиједају[14]. Све су столице раније уклоњене[15]. Видно мјесто на огњишту заузима главни бадњак. Дебљи му крај близу пријесека мало издубљен, и то су му «уста»,[16] а тај му је крај доста истурен ван огњишта (Вулетић 1900: 150). <…>[17]	На пороге их ожидает хозяйка с большой лепешкой в руках, а за ней другая женщина держит кувшин вина. Все, кто вносят бадняки, откусывают от лепешки прямо из рук хозяйки и три раза глотнут вина из кувшина, после чего несут бадняки к очагу со словами: «Добрый вечер, да здравствует вечер в Сочельник и каждый добрый вечер!» Те, кто находятся около огня, отвечают им: «Счастья вам доброго… и с вами вместе!» Бадняки кладут в огонь, вокруг расстилают солому, и домочадцы на ней рассаживаются. Все стулья заранее убраны. Основное место в очаге занимает главный бадняк. В утолщенном конце бадняка у места сруба вытесано небольшое отверстие, это у него «рот», и эта его часть сильно выдвинута из очага. <…>

года, а также в дом входит первый гость «полазник» и т. д. Если обратиться к выпискам по теме «Свеча» из того же источника С. Вулетича, то увидим важное замечание автора: «Све живо на Бадњу Вече мора ући у кућу између двије запаљене свијеће» [Все живое вечером в Сочельник должно войти в дом между двух зажженных свеч] (Вулетић 1900: 150–151). Об очистительной силе огня в этой связи следует говорить особо.

12 Слово *вино* в выписках двумя чертами не отмечено, однако тоже является важным концептом для всего обряда, как показывает последующий анализ сербской рождественский обрядности.

13 В данном случае наблюдаем традиционный диалог-ритуал, столь характерный для встречи сакрального предмета в доме и подробно описанный и проанализированный Никитой Ильичом (Толстой 1984; Толстой 1983).

14 Этот фрагмент текста из источника хорошо иллюстрирует разделы дипломной работы, называемые «Минимальная структура обряда» и «Максимальные возможности системы» (см. об этом далее в Приложении 2А). В других областях исследуемого ареала распространено подражание наседкам и цыплятам в то время, когда домочадцы сидят на соломе.

15 В других областях на территории бывшего сербскохорватского языка известна и мотивировка предписания: чтобы цыплята/утята и приплод домашнего скота не ломали ножки.

16 Ср. обобщающие выводы на основе целого массива южнославянского материала в статье Н.И. Толстого «Бадняк» из словаря «Славянские древности»: «Во многих ритуальных действиях четко выступают антропоморфные черты Б.: обращение к нему, его пеленание, кормление, поливание вином и т. п., его названия – *брада*, *бадњачица*, *бабка и дедник*» (Толстой 1995: 131).

17 Далее следует фрагмент о перечислении блюд на ужине в Сочельник, что попадает в иной тематический раздел («Еда, пища»), однако при описании ритуала символического кормления полена выписка из данного источника по теме «Бадняк» продолжается.

inslav

Од свега што се ове вечери једе полаже се бадњаку у његова «уста», па се послије прелијева вином (Вулетић 1900: 151). <…>[18] Пажња је сва сад на бадњак, који се чека да прегори. Дјеца га пиљкају и намјештају, да га ватра боље обухвати, а кад прегори истурају се пушке. Бадњаков се угарак остави с краја до Нове Године, а тог се дана јутром рано примакне ватри, те се препали[19], па га неко из куће однесе у њиву виноград или башту, ту га прије сунца утули вином и остави[20] (Вулетић 1900: 152).	От всего, что едят в этот вечер, понемногу кладут в «рот» бадняку, а затем поливают вином. <…> Всё внимание сейчас обращено на бадняк, поскольку ждут, когда он сгорит. Дети его толкают и получше размещают в очаге, чтобы его охватил огонь, а когда бадняк сгорит, стреляют из ружей. Головешку бадняка оставляют в стороне до Нового года, а ранним утром в Новый год подпихивают к огню, чтобы она загорелась, после чего кто-нибудь из дома относит ее в поле, виноградник или огород, там перед восходом солнца польет головешку вином и оставит.

Приложение 2. А) **Из вступительной части дипломной работы**

В дипломной работе во вступительной части к словарю мне хотелось показать именно пересечение самых разных тематических сфер на примере одного обряда. При этом была предложена реконструкция некой идеальной структуры обряда, в результате чего в первой главе «Общее описание святочного обряда на территории сербскохорватского языка» появился раздел «Максимальные возможности системы», а также примыкающий к нему раздел о терминологической лексике: «Связи в системе», который включен уже в следующую главу «Взаимосвязь практического, сакрального и вербального планов». Вместе с тем необходимо было показать основной набор ритуальных действий и способов использования сакральных предметов, без чего обряд нельзя было бы признать состоявшимся для той или иной местности: «Минимальная структура обряда». Этот последний раздел получился, по сути, описанием основных форм святочного обряда в его календарно-временной последовательности.

[18] Далее следуют ритуальные действия во время самого ужина: сидя на соломе, все наваливаются друг на друга и клонятся в одну сторону со словами «Чтобы так же и пшеница наклонялась под тяжестью колосьев»; складывают из ложек пирамидки наподобие стогов, причем сделавший наиболее плотную пирамидку в виде стога сена требует от хозяйки вознаграждения, потому что именно такие красивые стога пшеницы будут у нее летом в поле. Соответственно, этот фрагмент также опускается в данной теме и размещается в разделе «Солома».

[19] Продолжительное использование основного ритуального предмета в течение святок указывает на единство этого праздничного периода.

[20] В данном случае ритуальные действия с остатками бадняка вписываются в контекст продуцирующих и апотропеических свойств «остатков» самых разных ритуальных предметов и объектов.

inslav

Ниже представлен раздел, предваряющий замечания о принципах построения словаря терминологической лексики святочного обряда на территории сербскохорватского языка:

3. СВЯЗИ В СИСТЕМЕ

Календарно-обрядовая терминология представляет собой сложную систему взаимосвязанных значимых единиц языка. Каждая единица – термин или название – имеет собственную мотивировку и объяснение в системе. Специфика обряда обусловила в основном функциональное объяснение термина, т. е. детальное описание всех функций реалии в обряде помогает прояснить то общее, что отражено в семантике термина.

Термин в обряде может называть множество реалий, при этом представление о каждой из них складывается как на основе взаимосвязей всех звеньев в обряде, так и в результате выяснения семантических процессов в рамках системы, представляющей и называющей единицы обряда. С этой точки зрения можно говорить о полисемии термина, причем следует учитывать две возможности:

1. Разные реалии, встречающиеся в обряде в разных географических сферах распространения, могут иметь одно название (например, *бадњак* – полено, огонь, прутья; *коледа* – огонь, колядование, песни-колядки; *божићница* – украшенное на Рождество яблоко, запекаемое животное). Объяснение каждой реалии возможно только на основе представления о том, что объединяет все реалии и как эта общая характеристика отражена в семантике слова. Возможна также постановка вопроса о том, наблюдаются ли какие-либо его синонимические формы.
2. Разные реалии, встречающиеся в обряде в одном географическом ареале[21], могут иметь семантически тождественные названия или общий термин:

– *весељица* – запекаемое животное, огонь на Рождество, вода на Рождество; *превеселити се* – о бадняке (при окончании сжигания, т. е. «перестать гореть»), о животном (когда его режут для рождественского жаркого), Попово Поле (Герцеговина);

– *гобин* – украшение хлеба, солома, свеча с зерном на хлебе, Полица (около Сплита).

В этих случаях представляется интересным исследовать причины особой семантической значимости термина в границах определенной территории распространения, а также выяснить общесистемные явления (табу[22], происхождение термина[23], полная и частичная омонимия)[24].

---

[21] Имеются в виду этнографические, диалектные или фольклорные описания одной и той же местности, например, Зеты в Черногории, Ресавы в восточной Сербии и т. д.

[22] Имеется в виду первый пример с обозначениями всех обрядовых реалий на Рождество от корня *весел-*.

[23] Относится ко второму примеру, где общее обозначение разных реалий с использованием лексемы *гобин* связано с обозначением изобилия, подробнее о заимствовании из готского *gabei* ‘богатство’ в славянские языки см. (Skok 1: 583).

[24] Все эти вопросы в применении к разным случаям обозначения святочных реалий рассматриваются далее в словаре.

inslav

Другой тип явлений при системном анализе термина – регулярные синонимические ряды, отражающие разнообразие названий для одной и той же реалии как на всей территории сербскохорватского языка, так и в пределах узкой территориальной закрепленности. Примером для первого случая могут послужить различные названия сжигаемого в рождественскую ночь дерева: *бадњак – чок – керљ – хреб*. Первый термин встречается почти повсеместно, второй – на Истре, два последних – на разных островах хорватского Приморья[25]. Как пример другого случая можно привести различные названия главного обрядового хлеба в бассейне Тимока и в окрестностях Болеваца:

– *проја – кравај – чесница* (Тимок);

– *сребка – чесница* (Болевац).

Следует заметить, что ни один синонимический ряд никогда не выступает как простое территориальное или диалектное распределение обрядовых терминов, поскольку их природа зависит от сложного переплетения практического, сакрального и формального планов. Так, в семантике терминов *бадњак – чок – керљ – хреб* прослеживается различная степень отражения анимистических и культовых представлений прошлого. В синонимическом ряду, где термины обозначают запекаемое животное: *печеница – божићарац – заоблица – веселица*, «нейтральным» можно назвать только *печеница*, поскольку семантика термина определяется реально-практическим планом, в то время как названия *божићарац* и *заоблица* связаны с выбором ритуального животного в прошлом[26], а название *веселица* включает элементы табуирования.

В заключение следует сказать, что в словаре мы попытались охватить как можно большее число терминов и соответствующих реалий с их функциональными характеристиками в обряде (Плотникова 1982: 17–19).

Б) **Из словаря в дипломной работе**. Поскольку для того, чтобы продемонстрировать сложность подготовки к написанию дипломной работы, в настоящей статье взят отрывок из источника, характеризующий тему «Бадняк» (см. Приложение 1), то кажется уместным показать фрагмент и самого словаря, связанный с антропоморфными представлениями о бадняке, которые отражены не только в ритуальных действиях с ним, но и в терминологической лексике обряда. В качестве примера приведем одну словарную статью «Уста», куда включены логически обоснованные отсылки к смежным статьям «Бадњак», «Вечера (бадњаку)», «Глава» 1б.

УСТА – углубление в толстом крае бадняка, куда кладут еду, употребляемую на вечерней трапезе в Сочельник.

Слово отмечено в ие, балтосл, общесл, прасл. реконструкциях в значении «рот, уста». В том же значении употребляется в современном сх языке.

---

[25] Подробное географическое распределение этой и иной терминологической лексики впоследствии вошло в книгу (Плотникова 2004), там же карты.

[26] Подробнее о связи наименований с выбором того или иного животного для запекания на Рождество можно узнать и из более поздней работы автора (Плотникова 2007), там же карты.

inslav

В обряде как термин встречается один раз в описании из Зеты. Сам же обычай выделять у бадняка части «тела», «лица» (см. *ГЛАВА* 1б), запечатлевший древние антропоморфные представления человека, широко распространен в рождественском обряде.

В Зете (Черногория) «уста» есть у главного бадняка на утолщенной части около среза. Этот край бадняка немного выдвигается из очага и имеет углубление. Из всего, что едят на ужин в Сочельник, кладут бадняку в его «уста» и поливают вином (Вулетић 1900)[27].

Обычно во всех местах, где кормят бадняк (см. *БАДЊАК*, *ВЕЧЕРА БАДЊАКУ*), специально выделяют его утолщенную часть, т. е. место около корня, там, где срублено дерево. В окрестностях Валева и Алексинацком Поморавье бадняк вносят в дом так, что его утолщенная часть находится впереди (Ђукановић 1934; Антонијевић 1971). Кроме того, в окрестностях Валева утолщенную часть мажут медом, а все домочадцы целуют это место (Ђукановић 1934). В некоторых селах Косова Поля хозяин после укладки бадняка в очаг просверливает в нем дырку и льет в нее вино, сыплет пшеницу, после чего дырку залепляет воском (Дебељковић 1907)[28].

Источники и литература

Антонијевић 1971 – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗб. 1971. Књ. 83.

Вулетић 1900 – *Вулетић С.* Бадњи дан и Божић у Зети // Караџић. Алексинац, 1900.

Дебељковић 1907 – *Дебељковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб. 1907. Књ. 7. С. 171–332.

Ђукановић 1934 – *Ђукановић И.* Обичаји о слави и о Божићу // СЕЗб. 1934. Књ. 50. С. 216–241.

ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.

Плотникова 1982 – *Плотникова А.А.* Сербскохорватская календарно-обрядовая терминология в сопоставлении с русской (на материале святочного цикла). Дипл. раб. М., 1982.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2007 – *Плотникова А.А.* Балканская география народной культуры: восток – запад – восток (зимняя и весенняя жертва) // Восток и запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007. С. 235–245.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А. Идти по следу* в базе данных «Полесский архив» // Славянский альманах 2008. М., 2009. С. 295–304.

---

[27] Разумеется, в тексте дипломной работы здесь и далее сокращения источников были иными: Никита Ильич любил давать сокращения по фамилии автора и первым буквам названия статьи или книги, чтобы в памяти сразу всплывала конкретная работа (тот же принцип принят в словаре «Славянские древности»), поэтому, например, данный источник обозначался «Вул.БДЗБ».

[28] Весь последний фрагмент словарной статьи попадает именно в «Уста», поскольку предполагается, что все перечисленные здесь ритуальные действия символически характеризуют почтительное отношение к «голове» бадняка (вносят в дом утолщенной частью), символическое кормление и целование полена в «уста» (мажут медом и целуют утолщенную часть), определение места его «рта» (просверливают дыру и льют вино, сыплют туда пшеницу).

inslav

Плотникова 2012 – *Плотникова А.А.* Полесский архив: база данных и исследования // Живая старина. 2012. № 4. С. 35–38.

СД – Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.

СЕЗб – Српски етнографски зборник. Београд, 1894–. Књ. 1–.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

Толстой 1984 – *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянское и балканское языкознание. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–82.

Толстой 1993 – *Толстой Н.И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 92–110.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Бадняк // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 127–131.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.

inslav

О. В. Санникова (с. М. Каспра)
(центр католического движения «Духовная Семья Пресвятой Крови», Ауфхаузен)

Дар и школа жизни. Свидетельство одного участника полесских экспедиций

Главное – внимать.
Н.И. Толстой

Когда я написала в 2018 г. моему отцу, лингвисту Владимиру Зиновьевичу Санникову, о возникшей идее полесских воспоминаний, он ответил: «Обязательно нужно написать про Полесье. Такой край, такие интересные участники экспедиции! Ты сама, конечно, напишешь? И побольше о людях, о Никите Ильиче (даже о его состязаниях с аборигеном: Кто больше выпьет?), о Светлане Михайловне, о Дрюне (“Ах, как я неловок!”). И пошли сначала мне – для обсуждения». К сожалению, обсудить записей с папой не получилось: он ушёл 18 декабря 2019 г.[1] Но ведь именно во внутреннем диалоге с ним и с мамой, Светланой Максимовной Кузьминой (она умерла в 2022 г.), возникли мои письма, посылаемые домой из Полесья. Как хорошо, что многие из этих писем сохранились в нашем семейном архиве! Они стали огромной помощью при подготовке этого текста и восполнили то, что не удержалось бы в памяти.

Мой путь в Полесье: через семинар Н.И. Толстого

Поступив в 1981 г. на славянское отделение филфака Университета (в польскую группу), я чувствовала себя не слишком комфортно. С удивлением я открыла, что таких ярких преподавателей, как готовившие меня к вступительным экзаменам по литературе Леонтина Сергеевна Мелихова и Глеб Александрович Анищенко, в Университете найти было нелегко. Лингвистика меня не особенно интересовала, хотя мои родители были учёными-лингвистами «по убеждению». Преподававшееся в нашей польской группе литературоведение носило сильную идеологическую печать. Поэтому я старалась ходить на некоторые курсы, читавшиеся на других отделениях, – и по искусствоведению, которое интересовало меня больше всего, и по литературе. Удавалось «ухватить» также очень ценные лекции из области языкознания. Их читали Борис Андреевич Успенский, Андрей Анатольевич Зализняк, Михаил Викторович Панов (учитель моей Мамы) – их можно было слушать независимо от темы (будь то берестяные грамоты или фонетика). Но в общем, чем ближе от языкознания к литературоведению

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.10

[1] Кроме книг по лингвистике он опубликовал два интереснейших, на мой взгляд, автобиографических тома (*Записки простодушного* (2003) и *Записки простодушного. Моя жизнь в Москве* (2018)), которые могу горячо порекомендовать.

inslav

(например, поэтика), тем мне было интереснее. Эти «скитания» не давали мне, однако, прочной пристани. Оставалось непонятно, куда податься при выборе семинара, у кого писать курсовую и дипломную работу...

Светом в окошке явился для меня семинар Н.И. Толстого, «сопряжённый» одно время с семинаром Б.А. Успенского и В.М. Живова. Помню первую лекцию Никиты Ильича на тему славянского фольклора, вижу, как он пишет мелом на доске слова «Pax slavia latina» и «Pax slavia orthodoxa» и слышу, как читает нам своим особенным голосом сербскую юнацкую песню «Два су бора напоредо расла, / Међу њима танковрха јела…». Сам облик Никиты Ильича, его манера говорить излучали мир, приглашали остаться. На семинарах можно было услышать умных, вовлечённых в этнолингвистику молодых учёных: Галю Кабакову, Ольгу Седакову (помню её доклад на тему погребального обряда, её подлинность и неповторимый, несколько ахматовский облик). С уважением смотрела я на Ольгу Белову, занимавшуюся мифическими животными (например, зверями индриками). Закончив Университет, она уехала из Москвы. Как хорошо, что потом она вернулась и работает сейчас в Институте славяноведения!

Чему можно было учиться в семинаре и потом в экспедициях, так это научная точность. Она резко бросалась в глаза в докладах и статьях этнолингвистической школы. Особенно головоломной казалась мне научная кропотливость А.В. Гуры. Темы дипломных работ в семинаре Никиты Ильича не брались с потолка: нам предлагали такие темы, разработка которых была бы полезна при составлении этнолингвистического словаря славянских древностей. На нас возлагались надежды, и это серьёзное отношение мобилизовало. По совету Никиты Ильича, ставшего моим научным руководителем, я взяла тему курсовой и дипломной работы, связанную с польской мифологической лексикой: этот «участок» был ещё недостаточно разработан.

Через семинар я узнала о существовании этнолингвистических экспедиций в Полесье. Оказалось, что эта архаическая зона в бассейне реки Припять, по мнению некоторых ученых, является колыбелью всех славян!

Полесские экспедиции

В полесские этнолингвистические экспедиции я ездила с лета 1982 г. (после первого курса) по зиму 1986 г. (мой пятый курс), по два раза в год. Нашими коллегами по экспедициям были учёные и студенты, не только филологи (слависты, русисты, отдельные романисты и классики), но и этнографы, музыканты, педагоги... Верным участником экспедиций стал даже физик – минчанин Н.А. Саскевич.

«Сейчас идём на промысел»: Как мы работали в экспедициях?

После завтрака мы расходились по деревне – по одному или по двое. Сначала я ходила с кем-нибудь, чаще с Леной Назаровой, моей однокурсницей из болгарской группы, а потом всё больше одна, так как у каждого была своя программа-вопросник, и на выслушивание ответов на чужую программу уходило бы много времени.

inslav

Мы весь день вкалываем. <…> В домах – точнее, чаще у домов, на лавочке или в огороде – пытаем старушек. Терминология: брать старушку, бабка раскололась. (Из Грабовки).

Я сегодня побывала у одной бабки, мы с ней беседовали в поле, где она копала бульбу. (Из Радчицка).

Уже в первом моём селе (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.) я начала входить во вкус этой работы. Вот как я написала домой:

Так приятно, когда задашь вопрос, а бабушка: «Кали́сь було́...» – и начнёт рассказывать.

Вчера весь день ходили по старушкам – чувствую, что при виде очередной во мне просыпаются инстинкты хищника. Они себя называют так: Лизка (83 года), Панька Хролиха и пр. У одной удалось выманить кучу интересных заговоров – сегодня пойдём с магнитофоном записывать.

Программы

Каждый из нас получал одну-две-три программы-вопросника для Полесского этнолингвистического атласа. Моей главной программой была «Демонология», так как и курсовик мой, и диплом должны были быть посвящены этой тематике. Почти всегда я брала также программу «Скот», потому что это тоже была очень «демонологичная» программа: там говорилось о том, как ведьма отнимает молоко у коровы, что делали, чтобы охранить скот от порчи, и проч. Приходилось работать и по программам «Весна», «Звери», «Хлеб», «Народная медицина», «Купала», «Календарь»... Не на все эти темы легко было беседовать с людьми. Непростой, например, оказалась программа «Похороны», по которой я спрашивала людей в первой моей деревне:

Обычно к нам тут относятся настороженно: про свадьбу спрашиваем – ничего, про обряды календарные – хуже, а про похороны, колдунов, русалок – туго. Вообще тут мне с моей темой (Похороны) нет особого простора для сбора, бо тут почему-то почти у всех старушек умерли дети (детей много – человек по 12, из них как правило 3–4 умерло) и неудобно их пытать некоторые подробности – они скисают, а одна 99-летняя заплакала. С темой «Звери» было глухо, но сегодня вышли на одну Марию Титовну, дак она богато знае про звярей да пра оборотней. Но она быстренько от нас отвязалась. (Из Грабовки).

Наибольшей популярностью пользовалась обычно, по моим наблюдениям, очень интересная программа «Народная медицина».

Кроме глубинной информации о старинных поверьях, приходилось получать и несколько забавные ответы. Например, одна женщина из Радчицка ответила на вопрос, в каком виде может появляться нечистый:

А вот недавно за Москвой был вихрь. Так это ж он и был. Лихи́. Я сама видела в телевизоре: летит по воздуху человек в красной шапочцы. Это и был тот чёрт, вихрь.

inslav

Запись и переписывание

Ответы информантов записывали в тетради, но уже во время пребывания в деревнях нужно было переписать их на карточки: разрезанные поперёк тетрадные странички. Под конец пребывания в первой моей деревне Грабовке (мне тогда едва исполнилось 18 лет) я написала домой: «Сейчас мы в основном не собираем материал, а переписываем с черновиков на бумажки: очень трудоёмкая работа». И всё равно в последний день я с ужасом открыла, что не успела перенести на карточки весь собранный материал! Завтра Людмила Николаевна Виноградова вернётся в Москву и повезёт наши записи в Полесский архив, а у меня не готово! Тогда я первый раз в жизни не спала всю ночь и до рассвета навёрстывала упущенное.

Магнитофонов было в экспедициях немного, их использовали в особых случаях. Впрочем, не всегда было удобно пользоваться магнитофоном. Некоторые информанты смотрели на тебя подозрительно, когда ты его доставал. Другие теневые стороны этого рода записи я заметила в Онисковичах: «Я совсем избаловалась с этим магнитофоном: от руки не пишу почти ничего, зато потом приходится долго расшифровывать». Переписывание аудиозаписей удлиняло работу, и удавалось опросить гораздо меньше информантов.

В Грабовке возникло стихотворение (коллективное творчество под руководством Т.В. Рождественской):

Собираем обряды по ткачеству,
Ищем ведьм, пастухов, староверов,
Превращаем количество в качество
Обработанных нами примеров.

Нас ночами нервируют мистики,
Но работают девы упорно.
А пока богатеет славистика,
Вереницей идём мы в уборную[2].

Как цыплята за предводителем,
От старухи к старухе мотаемся,
Пусть расстанемся, но останемся
Дружным сборищем за чаепитием.

Соседние деревни

Мы ходили не только по деревням, в которых жили, но иногда и в окрестные деревни, где не раз было лучше с информантами. В этом случае мы старались ходить вместе. По дороге можно было наслаждаться общением и красотой полесских далей:

[2] Позволю себе сделать экскурс к четвёртой строке предпоследней строфы. Одно из писем из с. Ласицк заканчивается словами: «Ладно, пойду к Шарику. Это у нас так называется “пойти в края не столь отдалённые”, т. к. около удобств сидит Шарик и лает. Это Сцилла. А Харибда – у выхода к деревне – Барс. Но ему стоит сказать “Барс”, и он затыкается».

inslav

Вчера с Людмилой Николаевной [Виноградовой] вдвоём ходили в деревню Аполлоновка. Очень красивая дорога – по полям (такие просторы!), потом по лесу, причём по дороге нашли несколько белых и ещё разное – полный пакетик подарили аполлоновской старушке, а на обратном пути ещё такой же пакет – себе на грыбовницу. Тут такие дубы, разноцветные просторы (травы зелёные, розовые и синие цветы).

«Вылазка» в близлежащую к Грабовке Аполлоновку не была единичным случаем.

Вчера ходили в Марковичи – туда автобус идёт рано (7 с чем-то), а мы пошли после обеда – 9 км пешком по жаре. По дороге набрали грибов, остановились на кладбище в одной деревне – посидели в тени и прохладе. Потом думали, что будут говорить жители деревни: прохажу́ я ў по́ўдзень за мо́гилками, а там трое – сидзя́ць и маўча́ць. (Нас было трое – Людмила Николаевна, Нина Георгиевна [Владимирская] и я.) Марковичи – довольно цивилизованная деревня. <…> Мы были в Марковичах всего два часа: договорились встретиться на остановке в 8 часов [вечера]. Разошлись на три стороны. Мне сразу повезло, я подсела на лавочку к такой славной старушке, но она особенно ничего не знала; говорит, показывая на другую сторону улицы: «Вон та́ маладзи́ца бага́то зна́е. Домна!»

Домна подошла, села к нам. Сколько интересного она сообщила! Слова от волков, которые надо произносить, входя в лес. На Здви́женне гады, вужи́, ящерки сабира́юцца ў ку́чи – и не сами, а лесу́н их зганя́е: он выше леса. Я обеим дала по кульку конфет (мои последние). Всего два часа, но как плодотворно! Все хвалят Марковичи, и правда, тут люди приветливее, и знают больше.

Когда найдёшь что-нибудь интересное, так хорошо! А иногда сидишь, клещами каждое слово вытаскиваешь, и, хотя бабка улыбается, кажется, что сейчас как даст тебе по морде. Интересно, что у Веры [Казбирук] такое же ощущение.

<…> Здешний говор мне нравится: «Ой, мая́ дзе́вачка!»

Поверья в близлежащих деревнях были обычно одинаковые, но не всегда:

Позавчера мы с Аней [Плотниковой] решили прогуляться, был прекрасный день, вышли мы из села и дошли до деревни Кострово (5 км отсюда). Там мы походили по деревне (она меньше нашего Радчицка раза в 4). Но обычаи там оказались те же, что и здесь. Единственное, что меня удивило, это тамошняя русалка. Здесь [в Радчицке] она скорее украинская девушка в веночке, а там [в Костров] – безобразная баба с железной цыцкой. Кострово очень бедное, и когда мы попросили, чтоб нам дали молока, они все сказали: «Вот, нам самим нема чого е́сты, за хлебом ходим в Радчицк». Так и пошли мы голодные по болотистой дороге домой. Пришли домой в седьмом часу.

Кстати, о русалках. Из Радчицка я сообщала:

Сижу на травке, прислонившись к кладбищенскому кресту. Солнышко, тепло, волнуется в поле жито, того гляди русалки появятся. Здесь есть интересный персонаж: смулля́нки – умершие некрещеные дети (а русалки – умершие девушки). <…> Завтра Иван Купала, здесь этот праздник довольно живой, дети и сейчас жгут костры и бросают в воду венки.

inslav

«Вы здесь родились?»

Опрашивая жителя деревни, важно было удостовериться, что он – местный. Эту информацию необходимо было указать при списке информантов, в самом начале тетрадки с карточками. Спросить об этом полагалось сразу, потому что если бы он оказался приезжим, то не стоило бы и спрашивать. Правда, вопрос о месте рождения был как правило формальностью, ведь для Полесья была характерна автохтонность населения: в нём с древних времён практически не было миграций, и этим-то оно и было ценно.

Забавная история: Одну бабушку я забыла спросить, отсюда ли она. Во время разговора она «выдавала» очень ценную информацию. Когда я под конец разговора задала ей вопрос, здесь ли она родилась, бабушка ответила «Нет», и я с разочарованием смотрела, как обесценивается весь записанный мной материал – словно жемчужины, превращающиеся вдруг в песок. Но она продолжала: «Я воон там родилась» – и показала рукой на другую сторону улицы, несколько домов дальше.

Наши информанты

Много ли было информантов? По-разному. Подарком был в этом отношении Ласицк Пинского р-на Брестской обл.:

> Тут хорошо, много старых людей – у меня впечатление, что в каждом доме сидят дид и баба и нас ждут.

Ровно наоборот было в Нобеле Заречнянского р-на Ровенской обл.:

> Здесь странно то, что мало старушек, обычно идёшь по деревне и они на лавочках сидят, по крайней мере по вечерам. А тут бабок просто по пальцам можно счесть.

Типичными информантами были бабушки, но не всегда.

> Сейчас утро, все спят, солнышко. Вчера был такой хороший день! Утром сходили на почту, потом я пошла искать дом Хадоски (старушка, которая якобы много знает), и мне сказали номер дома – 15. Случайно я зашла в дом 15 по другой улице. Вхожу – внутри разговаривают, в прихожей чисто, половички, в шкафу за стеклом фотографии разных актрис. Я думаю, что-то не то. Но тут выходит женщина лет 45–50, полная, такая добродушная, а за ней её мать. Они меня усадили, хотели угостить, но я сказала, что не хочу, мне дали только компот из клубники. Я стала спрашивать старушку, а дочка тут же села, помогает старушке и сама многое помнит: я, говорит, с детства интересовалась стариной, расспрашивала у бабушки. Я не успевала строчить. Знают множество быличек, сказок, толкований снов – даже о вулколаке быличку. (Из Грабовки).

В некоторых деревнях у нас выкристаллизовался контакт с особенно «харизматическими» информантами, как Саломея Сазоновна Шур из Стодоличей – к ним каждый стремился прийти со своими программами.

inslav

Разное бывало...

Иногда контакт с информантами развивался остросюжетно:

> Тут хоронили одного человека, так мы пошли посмотреть, нет ли причитаний. Никто не причитывал, но собралось много народу. Мы потом подошли к одной, Лизавете Ивановне, подсели на скамеечку, заговорили. Такая добродушная, на все вопросы охотно отвечает. Потом мы стали вставать, а она тоже, и вдруг бац говорит: а вот вы спрашивали про бабушек, которые лечат по-особому (так мы осторожно называли знахарок), так я тоже умею – и от испуга, и от бородавок, кто ногу подвернёт, и т. д. и т. п., и як карóўка захарýе... Села – и вдруг стала себе под нос бубнить заговоры – один, другой подряд... Мы отпали. Решили больше не расспрашивать – подождать, пока будет магнитофон. Распрощались.
>
> А назавтра пришли мы вдвоём с [Л.Н.] Виноградовой, взяли магнитофон. Я вхожу, говорю: Здравствуйте, помните, вчера мы... А она: Я ничего не знаю, идите, – так нас и вытурила. Мы думаем, это её сестра восстановила против нас. Так уплыл этот лакомый кусок. (Из Грабовки).

Лютый петушок

Ходя по одному из сёл в поиске информантов, я обратила внимание на хату, которая удивила меня нетипичным отсутствием ограждавшего её забора. Я подошла ближе и заметила петуха, который как-то странно, боком посматривал на меня. Проигнорировав его, я постучала, взялась за дверную ручку и тут... петух молниеносно подпорхнул и не только клюнул меня в ладонь, а прямо повис на моей руке, державшей дверную ручку, вонзив в неё клюв! Дверь открылась, изнутри послышался собачий лай. Хозяйка объяснила мне: да, это наш петушок, держим его вместо собачки во дворе!

Крест «экспедиционщика»

Крест участника экспедиций не всегда был сладок – это было мне дано почувствовать уже во втором моём селе, Чёлхове:

> Бабки надоели, точнее, утомили – к каждой надо подъезжать, объяснять, льстить и пр., и некоторые ещё брыкаются – иди своей дорогой, вы бы лучше пошли поработали, а Маше [Щепанской] один пастух сказал в гневе: «И какой дурак вас сюда прислал?» Удивляются некоторые, что нам за это ещё деньги платят. А вчера единственная бабка, которую я мимоходом посетила, видимо, приняла меня за какого-то ревизора по идеологической части, всё твердила: рáньшай жизнь была паганая, а вот сейчас жизнь пошла, спасибо нашему правительству! Царство Божие Владимиру Ильичу, пусть ему земля будет как пушиночка!
>
> Вообще Ленина тут очень уважают, Татьяне Всеволодовне [Рождественской] сказали: Христос ён як Ленин – за всех людей болел. А Богородицу не слишком уважают, сравнивают её с кошельком (а содержимое, деньги – Христос). Она обычная женщина, повезло ей, что через неё Бог прошёл. Это есть такая программа у нас – «Народное православие», очень интересная. (Из Чёлхова).

inslav

В Радчицке была сделана такая запись:

> *Нрав местных жителей.* Они такие сдержанные, никто из молодых людей не пристаёт к нам, прямо удивительно. Какие-то они странные: спрашиваешь [информантку]: «Вот, можно к вам ещё прийти поговорить?» – она жмётся, молчит, хотя вроде всё охотно рассказывала перед этим. Или, например, сидишь с бабкой на скамейке, и тут начинается дождь. Она идёт в хату, а ты чапаешь под дождём к себе домой.

Непуганая Убортская Рудня

Однажды (в июле 1983) мы пришли в маленькую деревню Убортская Рудня. Её географическое положение было необыкновенным: насколько я помню, она располагалась на изгибе речки – как бы на острове. Деревня утопала в зелени, и нас поразило то, что почти в каждом доме были не только бабушки, но и дедушки! Нам сказали, что из-за своего местоположения деревня во время войны осталась забытой, «забыли» даже призвать тамошних мужчин в армию!

Девственно непуганой оказалась эта деревня также в идеологическом плане. Вот пример: на лавочке у одной хаты я разговаривала с бабушкой. На колени положила магнитофон, прикрыла его тетрадкой, чтобы не виден был, и записывала на него что-то ценное, чуть ли не заговоры. И вдруг к нам подошла другая женщина, заметила магнитофон и, смеясь и показывая на него рукой, попросила дать послушать записанное. Я испугалась, но делать было нечего. Подошли и другие люди. Слушая свой записанный на кассету голос, информантка вместо того, чтобы впасть в панику и подозрения, как это скорее всего произошло бы в других деревнях, повторяла с восхищением: «Ну ты погляди, всё понял!»

Копачи

На счастье, летом 1985 г., незадолго до Чернобыльской катастрофы 25/26 апреля 1986 г., мы успели съездить и в с. Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл. Бросалась в глаза одарённость и красота некоторых чернобровых и синеглазых бабушек из этой деревни. Прекрасна была и привольная природа в этой местности.

> У нас перед домом стоит дерево тутовника, на нём куча ягод. Мы всё время их ели: влезали на крышу и там ели, нежась на солнышке, ягоды. Это нежное дерево, у нас оно не растёт.

В то же время чувствовалась и определённая отягощённость этой территории: пожилые люди часто страдали там от высокого давления (проблема типичная скорее для городов, а не для Полесья). Может быть, это было связано с расположенной рядом Чернобыльской АЭС? Из-за неё же местные жители – и мы за ними – не решались купаться в реке Припять, протекавшей через село. (Нам рассказывали, что в воде Припяти остужались реакторы электростанции; один пьяный парень, желая искупаться, вошёл в воду слишком близко к АЭС и сварился в горячей воде.) Зато мы ходили на громадное водохранилище, по которому ехали в Копачи из Киева, загорали там и где-то даже сгорали.

inslav

Смешанные зоны

В говоре Радчицка, расположенного совсем недалеко от украинской границы, наблюдались украинские черты, как, например, твёрдые согласные (*ходы́лы*, *лэты́ть*). Кроме того, эта зона до 1940 г. принадлежала к Польше, и в округе (километров 20 от Радчицка) есть польские сёла.

Местные жители пели нам на польском языке песни и рассказывали, что на Рождество рядились в круля, крулеву, рыцежей, смерть. Смерть, например, говорила: «Chodziłam, błądziłam, / Zaledwie zmarzłam, / Ale w tym domku / Króla znalazłam».

Церковь тут прямо напротив нашего дома, белая, каменная, с синим куполом. Внутри церкви много католического, иконостас такой стрельчатый. Мне очень понравилась служба, и пели хорошо, и священник хороший. Одна женщина принесла большой платок и положила его на пол посреди церкви, на платок села девочка лет трёх и так и кувыркалась там всю службу.

Где и как мы жили

Условия, в которых мы жили в Полесье, заставляют думать о словах св. Павла *«Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии»* (Флп 4, 12).

В школьных интернатах

Нередко останавливались мы в помещениях при школе:

День мы пробыли в Гомеле, потом – на автобусе в Грабовку. Но оказалось, что интернат занят, и нас поместили в комнате при школе (с постелями, кроватями, но холодно – спали в свитерах и пр.). Есть кухня с плитой. Всё в порядке. Группа очень приятная. Сегодня примемся за работу.

Местное население к нам смягчилось: сегодня уснули спокойно. (А вчера мальчишки лезли на окна, стучали и троекратно провозглашали: «Дураки! Дураки! Дураки обоср...е!») Ночью тепло. Сытно.

Мы покупаем по вечерам парное молоко, яички, простоквашу, сливочное масло у соседей, варим кашки, едим хлеб чёрный (тут очень хороший) с молоком, а обедаем в столовой, а вот сегодня у нас грибовница.

О простых условиях, в которых мы жили в Чёлхове (Климовский р-н Брянской обл.), свидетельствует следующий отрывок из письма:

Сегодня первый день в Чёлхове. Остановились в школьном интернате. Несколько комнат – одна – для переписывания и еды, в другой живут Оля Терновская и Катя, мы (7 человек) в третьей: Валя Харитонова (после отъезда Л.Н. Виноградовой наш руководитель), Нина Георгиевна, Лена, я, Наташа, Маша, Флора. А ещё в одной комнате живёт... мужчина! Когда мы узнали, что к нам едет мужчина, подняли такой переполох! Ведь мы вращаемся в кругу бабушек и koleżanek. Но он оказался физик из Минска [Н.А. Саскевич], приятель какого-то диалектолога. <…> Сейчас идём на промысел.

В Чёлхове практически одна улица – Набережная – очень длинная, тянется вдоль речки. Говорят, её длина 7 км. Каждое утро ходим на речку умываться.

inslav

Места тут живописные, больше старых домов, чем в Грабовке. Больше половины домов – с соломенной крышей. Часто эта солома ещё покрыта мхом. Солому придерживают палки, прикреплённые к крыше.

В домах у людей
Из Ласицка:

Мы живём в доме у двух людей, им лет под 60. Хозяйка на редкость удачная. Даёт нам всякую картошку, блины, варенье, семечки и ни одного замечания нам не сделала, хотя мы тут ей даже лампу разбили и вообще. У нас отдельная комната. [Мы жили в ней вчетвером.] <…> Село весьма цивилизованное, у многих телефоны (и у нашей хозяйки). Клуб на уровне, мы два раза были в кино. Столовка, правда, не ахти и дорогая. Мы питаемся у хозяйки.

В с. Копачи, где мы жили в «девишнике», хозяйка отличалась исключительным терпением:

Хозяйка у нас – настоящее золото. Правда, у неё хозяйство какое-то довольно беспорядочное, даже неряшливое. Творог, например, готовят так: марлю с творогом кладут на грязную скамейку, а сверху наваливают грязный кирпич. Но зато наша хозяйка – очень терпимый человек, ни к чему не придирается. Может, например, прийти среди ночи (когда мы играем во что-нибудь или беседуем) и сказать: «Я вспомнила ещё одну загадку или сказку, запишите». А вчера мы уже легли спать, но нам захотелось потанцевать, и мы включили магнитофон и стали танцевать. Мы думали, что хозяйка спит и ничего не слышит. А оказалось, она сидела в соседней комнате и наблюдала за нами через приоткрытую дверь. Утром сказала, что мы были как русалки. А позавчера ночью мы вслух читали стихи и не могли остановиться часов до трёх.

inslav

Из Радчицка:

> Тут, кроме нас [Ани Плотниковой и меня] и [Н.П.] Антропова, шесть девочек из Минска. Интерната тут нет, и поэтому поселились мы в хатах. Нам сначала посоветовали жить у старухи, которая приняла нас весьма холодно и даже толком не сказала, можно ли у неё остановиться. Мы оставили у неё наши вещи и пошли с минчанками смотреть, как устроились они. Четыре из них живут в одном доме, а две в другом <…>, а рядом с домом их хозяйки, старушки, стоит дом её дочери. Сюда мы и перебрались жить. Здесь всё очень комфортабельно, как в городе, ковры и зеркала, мы с Аней получили отдельные комнаты. Со мной намылился спать хозяйкин кот, сиамский. Я даже обрадовалась, пусть, думаю, ноги греет и урчит. Но неблагодарное животное всё время пёрло мне на грудь. Всю ночь я спихивала его. Утром хозяйка сказала: он такой, его только пусти на кровать, а он всё норовит на шею залезть и на голову.
>
> Наша хозяйка, главный экономист в совхозе, кормит нас как на убой, вечно даёт всяческие млинцы, картошку, пельмени и проч. Причём она заставляет нас всё съедать. «А то, – говорит, – вообще не буду вас кормить, грызите своё печенье» (шутка). Хозяйка очень хорошая, чувствуется, что совсем нами не тяготится. Водила меня мыться в коровник (sic), там есть душ для доярок.

Обратно пропорциональная зависимость?

Иногда хорошие условия жизни находились скорее в обратной пропорции по отношению к качеству работы. Из с. Нобель, где мы жили в «роскошном коттедже» и в весёлой атмосфере:

> Мы все тут поселились, над прекрасным и громадным озером, мы с Аней в отдельной комнате гостиничного типа, с бельём, креслами и проч., просто роскошно. Вчера вечером мы уже прогулялись, тут как в Прибалтике, сосны, песочек, дюны. Живём как на курорте, даже странно, что тут ещё надо будет работать.
>
> У нас очень весело, вчера мы до часу ночи ужинали и танцевали, сегодня встали, позавтракали и вот сейчас пришли на почту. Продуктов у нас очень много, потому что в первой деревне нас полностью кормила хозяйка. А тут у нас своя плита, холодильник и проч. Круп, консервов, печений – хватит ещё, наверное, на несколько месяцев!
>
> У нас даже появилась такая мысль: написать детектив, как мы тут живём в коттедже над озером в такой милой компании, и вдруг бац... Но до детектива так руки и не дошли. <…>
>
> Вчера у нас были танцы до часу ночи, сегодня же Нина Георгиевна уже в 11 на всех зашикала: тише, соседи спят, и прочее.

> Ни в одной ещё экспедиции я не была такая ленивая. Да и сам наш образ жизни такой настраивающий на отдых и безделье! Обычно я в день хожу к нескольким информантам, а тут эдак часов в 11–12 (завтрак в 10) выползаю в деревню, заползу к какой-нибудь женщине, посижу у неё часок – и домой.

inslav

Приезды – переезды: по суше и воде

Приезды в деревню и переезды из одной из них в другую (летом их было две) были иногда долгими. Полным приключений был переезд из Брестской области (с. Радчицк) в Ровенскую (с. Нобель):

> Вот мы и в Нобеле. Вчера утром мы выехали сюда. Надо было ехать с тремя пересадками! От Радчицка доехали до Столина, там встретились со Светланой Михайловной. Она была со своей дочкой Аней и Федей Успенским. Но они поехали не с нами, а в деревню Чудель. Мы же поехали на автобусе до Федóр, где должен был остановиться автобус Пинск – Заречное. Так что маршрут такой: Радчицк – Столин – Федоры – Заречное – Нобель. Но в Федоры никакой автобус не пришёл, так что мы остались с вещами на дороге и несколько часов сидели там, а Антропов и Аня ловили попутки, но никаких попуток до Заречного не было. Так мы просидели на дороге с полвторого до полшестого. Никто не хотел нас подвезти, потому что Федоры в Белоруссии, а Заречное уже на Украине, и там какие-то очень дикие и размытые дороги. Мы уже думали вернуться на ночь опять в родной Радчицк, как вдруг подкатил грузовик, полный баб и мешков и всяких кулей наверху. Мы тоже туда налезли, и так ехали на мешках с зерном и хлебом по этим колдобинам. И в Заречном нам тоже удивительно повезло. Подъехал грузовик, на котором ехали мелиораторы на практику как раз в Нобель. Они нас и довезли до Нобеля (а Нобель далеко от Заречного – 40 км). А эти мелиораторы, то есть изыскатели, работают тут в озере и живут в домиках. И вот, мы приехали к этим домикам, думаем: везёт же им, домики, а нам надо на ночь глядя в деревню и устраиваться (и было уже поздно, пол-одиннадцатого). И вдруг из этих домиков вылезают Таня Агапкина и Дрюня [А.Л. Топорков]. Оказывается, они сюда приехали раньше нас и устроили нам всем жильё в этих домиках. <…> В нашем же доме живут Николай Палыч Антропов, Дрюня, Таня и ещё мальчик [Г.И. Берестнев] из Калининграда. В нашем же домике живёт пожилая чета из Киева, очень интеллигентные, отдыхают здесь.

Наш переезд из Киевской в Брестскую область оказался особенно долгим. Мы ехали втроём с Олей Шаталовой с классического отделения и В.В. Ишутиным:

> Ехали мы почти 2 дня. <…> И всё из-за председателя сельсовета, который, когда мы приехали в Копачи, забрал командировки и сказал, что отдаст их в последний день. Нам пришлось ждать его утром в день отъезда, и выехать получилось только довольно поздно. Мы решили поехать из близлежащего городка, Припяти, по воде на ракете до Пинска, а там уже до Кобрина недалеко. Но, когда мы уже сели в 11-часовую ракету, нам объявили, что в этот раз ракета в Пинске не остановится, и нам придётся проехать до конечной станции – Мозыря. Из Мозыря мы поехали в Калинковичи и только оттуда в 3 часа ночи выехали в Кобрин, куда прибыли в 11.30. Оттуда автобусом 16.35 приехали, наконец, в Онисковичи. В Кобрине мы встретили Жанну и её подругу Марину, которая 2-й раз едет с Жанной в экспедицию. Она кончила пединститут и сейчас работает методистом в детском саду. В перерывах между разъездами мы ходили по всем этим разным городам (главным образом, по книжным магазинам этих городов), нанося сокрушительные удары своим кошелькам. После последнего такого удара в Кобрине я вам и отправила телеграмму «Пришлите десятку».

inslav

Письмо Ларисы Ивлевой

Лариса Ивлева – научный сотрудник сектора фольклора ЛГИТМиК[3], благородный, милый человек (я восприняла её как утончённую даму в стиле Борисова-Мусатова). Я была с ней в двух деревнях; во вторую из них – с. Нобель – Лариса приехала вместе с девочкой, своей племянницей.

После нашей совместной экспедиции в Чёлхове она продолжила путешествие по Полесью в индивидуальном порядке. После этого написала мне в августе 1982 письмо, которое я привожу здесь полностью – с благодарной памятью о Ларисе Михайловне, которая, к сожалению, погибла уже в 1995 г.:

> Оленька, с благодарностью возвращаю Ваши вещи. Они служили мне прежде всего как талисманы, предотвращающие сырость и холод. Погода была тёплая, даже жаркая – за исключением двух «переходных» дней. Закончила я поездку в Мозырском р-не, на Припяти, в с. Костюковичи, где очень подружилась с местными жителями, получила интересный материал, имея возможность наблюдать всё изнутри, хорошо отдохнула. Там мне повезло стать очевидцем Маковея и сельской свадьбы, на которой меня угощали короваем. Я привезла домой освящённый в церкви ведун, а также мяту и тою. Получила в подарок домотканый рушник и полотно.
>
> Материал весь пока в тетрадях; постепенно буду переводить его на карточки, а пока в основном слушаю магнитофонные записи и сожалею о том, что у меня был небольшой запас магнитофонной ленты.
>
> Я думаю, что и для Вас экспедиция была приятным и многое определяющим на будущее эпизодом. Желаю Вам серьёзного интереса к славянским древностям, большой привязанности к Полесью и продолжения контактов с группой Никиты Ильича. Всего доброго! Лариса Ивлева.

Атмосфера между нами

Дружеские отношения, завязавшиеся в Полесье, сохранялись между нами и по возвращении. С некоторыми участницами экспедиций – Олей Шаталовой (Фёдоровой), Леной Какориной, Жанной Кугановой – я дружу до сих пор. Чтобы показать атмосферу, которая созидалась между нами в некоторых деревнях, хочу рассказать сначала о праздновании одного дня рождения.

День рождения Маши

Маша (Татьяна Борисовна) Щепанская, аспирантка-этнограф из Петербурга, отличалась самостоятельным характером и большой отвагой. Эта симпатичная, решительная девушка с короткой стрижкой ходила по информантам почти всегда одна, а они были у неё не такие, как у нас всех. Она опрашивала главным образом кузнецов и пастухов, то есть живших на отшибе людей, имевших

[3] Её друзья и коллеги издали сборник «Судьбы традиционной культуры. Памяти Ларисы Ивлевой». СПб., 1998, в котором Светлана Михайловна Толстая опубликовала некоторые из её полесских записей.

inslav

Лариса Ивлева с Н.Г. Владимирской и Таней Агапкиной (Нобель, 1984)

inslav

Лето 1982

inslav

Т.В. Рождественская возвращается из Грабовки в Ленинград

нередко репутацию колдунов и воспринимаемых местными жителями с некоторой опаской. Позже Маша написала диссертацию «Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (о мужской магии: русские обычаи, обряды, верования, связанные с занятиями пастуха, мельника, плотника, печника, пасечника, знахаря, коновала, кузнеца)».

Маша красиво рисовала, главным образом цветы, и отличалась смелостью и неординарностью суждений. Она отрицала, например, целесообразность чтения художественной литературы, полагая, что оно принуждает тебя жить чьей-то чужой жизнью, мешая полностью жить своей собственной. Из художественной литературы признавала только сказки, так как в них сразу видно, что это вымысел и они не выбивают тебя из колеи твоей жизни.

Во время экспедиции в с. Грабовка у Маши был день рождения. Вот рассказ о нашем праздновании:

> С обеда мы с девочками-музыкантами [Верой Казбирук и Наташей Борзаковской] писали стихи. Нам очень помогла Татьяна Всеволодовна Рождественская из ЛГУ, она занимается ещё археологией, очень симпатичная. Потом мы пошли в подпол – ведь на месте этой школы [где мы жили] прежде была церковь, и на отшибе есть ступеньки в такие подземные каморки – будто кельи. Там мы разучивали, как петь частушки, и кисли со смеху.

inslav

Все пришли, сели ужинать, и мы всё это представили, потом Вера стала у плиты с миской, стучала туземный ритм, а мы организовали шествие с дарами Маше. (Купили тут керамический стакан, а из него торчали 4 банана, и ещё деревянные ложки.) Все очень веселились. Сидели допоздна. Потом гадали по-разному. После этого сразу заметно сдружились.

Вот текст упомянутых куплетов ко дню рождения Маши:

Много на свете есть пастухов,
Маше же нужен за 100 годов.
Тихо сидит он, невзрачен на вид,
А под коровой транзистор урчит.

Маша плачет у колодца,
Что пастух не раскололся.
К пиву тянется с тоски:
Подлецы все мужики!

Маша тащится к знахарке,
В рюкзаке лежат подарки.
Ведьма на зуб не клюёт,
Маша на неё плюёт.

Не камлание шамана
Где-то в горной Шории,
Ловит Маша у шалмана
Пьяные истории.

Где ж вы, пастухов потомки,
Все исчезли нынеча.
Что ж я привезу в котомке
Для Кирилл Васильича?

Может, стану я русалкой,
Молодой, красивою,
Завлеку неземледельца
Колдовскою силою.

Последняя строфа записана карандашом – как, вероятно, не вошедшая в основной корпус частушек по причине своей малоправдоподобности:

От обилья информантов
У меня уж мочи нет.
Кто с пастушьим инструментом,
Становися в очередь.

Необычная прогулка: А.Л. Топорков

Запомнилась следующее происшествие из с. Стодоличи. Мы жили тогда в большом доме одной бабушки. В зимний выходной мы, участники экспедиции, включая Светлану Михайловну, пошли на прогулку. Сначала вышли

inslav

Прогулка с приключениями (Стодоличи, 1984)

Русалка на ветвях сидит... (А.Л. Топорков)

Светлана Михайловна Толстая и Оля Санникова

inslav

Адя (А.А. Кибрик) рубит дрова в Жаховичах (1983)

на задворки нашей хаты, а дальше начинались заснеженные луга с видом на лес, куда мы и направлялись. Рядом со мной шёл Андрей Топорков из Ленинграда, мы беседовали и вдруг что-то случилось... я упала!! В чём дело? И тут меня осенило, что это Дрюня подставил мне ножку! Он сразу бросился меня поднимать, но... я упала опять, по той же причине. Дрюня же вновь поднимал меня со словами: «Ах, Оля, извините, я так неловок!» После этого попадали и другие, это всё было невиданно неожиданно и смешно!

На прогулке в лес из села Жаховичи Андрей забрался на высокую берёзку и сидел на ней, изображая... русалку!

Андрей Топорков обладал неповторимым юмором, который очень помогал сплачивать группу. Во время зимней экспедиции, когда наши заботливые дамы наложили ему как мужчине большую миску каши, он сказал, сидя перед ней и взирая на неё с серьёзным видом: «Я чувствую себя путником, которому предстоит взойти на высокую гору».

Возвращаясь из экспедиции, мы устроили однажды в поезде, в одном из наших купе, импровизированный творческий вечер Андрея Львовича Топоркова. Помню, я спонтанно сыграла роль бабы Ганны, которая ворвалась в зал: «Андруша! То ж я, баба Ганна! Цы ж не познаў мене?»

inslav

Во время экспедиции в Нобеле (фотографии Г.И. Берестнева)

Пикник в Нобеле

Гулять мы ходили иногда вместе и в других деревнях. В Нобеле – деревне, расположенной на мысе между двумя частями громаднейшего озера – устроили однажды пикник:

> Мы с утра пошли на озеро, но не наше, которое от нас в двух шагах, а на соседнее, маленькое и очень чистое, но там сразу становится глубоко, два шага сделал – и уже по горло. Мы купались и строили на берегу (песчаном) целую крепость, город, с башнями и мостами. У Гены из Калининграда есть даже кинокамера, он нас снимал. Потом мы испекли очень вкусную картошку и пили молоко, которое мы взяли с собой в бидоне.

Наши слабости

Конечно, в разных группах было по-разному, не в каждой деревне мы жили душа в душу. Проявлялись и слабости, как, например, тенденция перемывать косточки ближним. Как контрастно могло всё складываться от деревни к деревне, показывают следующие строки:

> Народ у нас [в группе, состоявшей из студенток] неплохой, я чувствую, что когда мы разъедемся, я буду по ним скучать. Мы хорошо с ними сжились,

inslav

но общение у нас какое-то странное: каждый кричит своё, других не слушает. Разговоры идут по такой схеме:

– «Анна Павлова» – такой прекрасный фильм!

– Фу, какой безобразный, гнусный фильм!

И дальше каждый кричит, развивая свою полярную мысль.

Основной тип общения такой: «Где тут бутерброд? Почему мне не дали бутерброд? Немедленно дайте!» (Всё это шутливо, но всё же).

В следующей же деревне, где наш состав отчасти изменился, стало диаметрально иначе:

Жизнь у нас тут очень спокойная, все мы подобрались тихие, говорят все тихо, относятся друг к другу предупредительно.

Семинары – изящные искусства – чтение

Вечерами у нас в экспедициях не раз проводились семинары.

Вечером во время семинара Валя [Харитонова] рассказывала про причитания, а за день до того она рассказывала про парапсихологию и пр. Я нарисовала Наташу соусом.

Это вдохновило Машу – теперь она тоже рисует, главным бразом цветы. А с утра мы пошли с Леной рисовать гнездо бу́сла (так здесь называют аиста) – на дереве, громадное, из веток, и сами буслы там видны. (Из Чёлхова).

На одном из семинаров в другой деревне кто-то рассказал о окраске звуков и о теории, что каждый звук при определённой частоте колебаний переходит в свет. Тема столкнулась с бурным неприятием со стороны некоторых участников; «семинар прошёл на каких-то кричащих нотах, так что всем было неприятно, и на следующий день не устраивали семинар, а устроили танцы».

Аспирантка Флора Бадаланова из Болгарии красиво пела: и местные песни (мы особенно любили «Зязюлячку»), и болгарские. Мне запомнилась песенка, призывающая дождь: «Пеперуда летала и се Бога молила. Дай ни, Боже, дъждица, да се роди ръжица».

Валя Харитонова – чёткий, организованный человек, не зря назначенный руководителем группы, – взяла с собой в экспедицию кассету с записями песен Вероники Долиной; они очень мне понравились и звучат у меня часто в душе до сегодняшнего дня.

Но уж совсем небывало прекрасное пение слышали мы в исполнении местных жителей. Никогда до этого я не испытывала такого эстетического наслаждения от пения, как в Полесье, когда удавалось собирать бабушек вместе и они пели, а одна из них «подводила». От этого унисона и этого противостояния между музыкальной линией основного хора и подглоском, особенно в конце строф – с последующей паузой, в которой этот аккорд ещё звучал... – у меня просто мороз по коже продирал. Чувствовалось, что и для самих исполнительниц пение было огромной радостью.

inslav

Петь бабушки собирались охотно и даже со страстью

К счастью, и после Полесья мне дано было пережить такое подлинное народное пение (не имеющее практически ничего общего с официозными «народными» ансамблями) на выступлениях ансамбля Дмитрия Покровского.

В книжных магазинах Полесья мы покупали книги, которых не укупить было тогда в Москве; я отправляла их по почте домой, чтобы не везти на себе. Тут были и Лорка, и Толстой, и «Последний летописец» Эйдельмана, и «Воздушные пути» Пастернака, и «Фараон» Пруса, и Л. Андреев, лежавший в киоске на автобусном вокзале г. Пинска...

Школа жизни

Моё участие в исследовании Полесья закончилось зимой 1986 г. Летом после Чернобыльской катастрофы нас направили в экспедицию на Север, в деревни Явзора и Веркола Пинежского р-на Архангельской обл. – это была моя последняя этнолингвистическая экспедиция.

Полесье было дано мне в период становления личности. Общее дело излечивало от сосредоточенности на себе, работа с информантами, обработка и передача вовремя материала учили ответственности. Контакт с людьми в Полесье и пример наших ответственных показывали несообразность и смехотворность какого бы то ни было московского пижонства. Все наши руководители – Н.И. и С.М. Толстые, Л.Н. Виноградова и другие – относились к каждому студенту и другому свежеиспечённому помощнику с уважением. Их смирение, простота и радушие

inslav

создавали особенную атмосферу и в экспедициях, и в секторе этнолингвистики, передавались и другим сотрудникам и гостям.

Помню, как в моей первой деревне я, едва окончившая первый курс студентка, странствовала с Людмилой Николаевной – учёным с большим опытом – в деревню Аполлоновка. По дороге я считала нужным занимать Л.Н. своими рассказами, а она слушала внимательно и просто. Соединение натуральной решительности и ясности её характера с открытостью и смирением было прекрасно, пробуждало уважение, не создавая дистанции.

Руководители экспедиций не боялись вверить нам ответственных заданий. Уже перед второй моей летней экспедицией мне поручили провести (в лингафонном кабинете МГУ) подготовительное занятие для «новеньких», отправляющихся в экспедицию в первый раз. А год спустя нас с Аней Плотниковой сделали даже руководителями группы, работавшей в с. Радчицк. В составе этой группы были также студентки БГУ из Минска:

> Утром [после приезда] у нас было собрание в школе, Аня рассказала девочкам про всё и раздала программы. Вообще она оказалась очень энергичной.
>
> Каждое утро тут мы идём на собрание в школу, там просматриваем собранные минчанками материалы и наставляем их. Одна минчанка сказала, что мы ей уже снимся в роли инквизиторов. (Шутка.) Они – симпатичные, славные девочки.

И ещё о наших руководителях: при полесских экспедициях они не бросались в глаза, оставались как бы в тени, хотя именно они планировали, координировали и «несли» весь этот грандиозный «проект». Задание их было наверняка нелёгким и на фоне некоторых треволнений, которые не раз сопровождали экспедиции в те коммунистические годы. Мне помнится, например, что из одного из сёл мы уехали раньше: о нас говорили там странные вещи, видели в нас шпионов, агентов ЦРУ... (были разные версии). Атмосфера вокруг нас сгущалась и накалялась, начинались волнения, и нам пришлось сократить наше пребывание в этом селе. Как я узнала позже, подозрения в шпионаже пережили не раз и другие группы. Какая же ответственность наших руководителей была с этим сопряжена!

Никита Ильич и Светлана Михайловна

Никита Ильич

Нас, уезжавших в зимние и летние экспедиции, Никита Ильич провожал на вокзале (и Светлана Михайловна тоже, если не ехала с нами сама!). Русистка Жанна Куганова ответила мне на предложение написать воспоминания для юбилейного сборника памяти Никиты Ильича так:

inslav

> Благодарная память о Никите Ильиче Толстом – Учителе и большом человеке – это свет и радость для меня. Его простота, благородство, любовное внимание к миру и каждому человеку учат не меньше, чем его лекции, всегда особенные. Я помню все слова Никиты Ильича, обращённые ко мне. И часто рассказываю о нём своим ученикам, чтобы хоть в малой мере передать им то необыкновенное ощущение внутреннего света и достоинства, которые исходили от нашего «Графа». Помню его бороду, сияющие глаза, безупречную линию лба, большие красивые руки... Как он встречал наш поезд, когда мы возвращались из зимней экспедиции. Как, отвернув слегка край варежки, поцеловал мне руку.
>
> Буду рада увидеть тебя и всех, всех, всех на конференции, но написать, к сожалению, ничего не могу – не умею.

В другом сообщении она написала:

> Перелистывая жизнь, я вспоминаю о людях, встреча с которыми изменила меня. Такие встречи называют «судьбоносными». Они действительно «несут» твою судьбу, открывают нужную дорогу. И в их ряду – такое тёплое, светлое, любовно произносимое имя Никиты Ильича Толстого.

Никита Ильич обладал особенным чувством юмора, укреплявшим контакты между людьми. Моя одногруппница по Университету, Кристина Рутковска из Литвы, писавшая под его руководством диплом, услышала однажды, позвонив Никите Ильичу по телефону: «Кристина, как вы сегодня прекрасно выглядите!»

Свой неповторимый юмор Никита Ильич скрывал под обходительной манерой говорить. Когда я отдала ему свою курсовую работу и через какое-то время пришла к Никите Ильичу домой, он отдал мне мой курсовик, на голубом картонном переплете которого красовалось большое круглое пятно, как будто на ней стояла сковородка. Никита Ильич сказал: «Ах, извините, Оля, я сюда свою кепочку положил!»

Однажды, помню, некоторые участники экспедиций собрались у меня в гостях. Вдруг кто-кто подал идею: «Поехали к Графу!» Мы – несколько человек – собрались и... просто заявились в квартиру Толстых! Никита Ильич не удивился, принял нас с радостью и угостил между прочим настоечкой, в которой плавали, помню, шишечки.

Особенно ценным был для меня контакт с Никитой Ильичом в кризисные для меня первые два года по окончании университета (1986–1987). Несмотря на хлопоты Толстых, им не удалось организовать для меня ме́ста в очную аспирантуру Института славяноведения. После того как я отказалась принять предложение преподавать польский в Высшей школе КГБ им. Ф. Дзержинского, пришлось пойти работать по распределению в «Интурист», начиная одновременно заочную аспирантуру в секторе этнолингвистики. Когда я в это нелёгкое время пришла к Никите Ильичу (сектор находился в этот переходный период в неприметных помещениях на улице Вавилова), он сказал мне под конец нашего

inslav

Никита Ильич провожает нас на вокзале

inslav

разговора: «Я на вашу лошадку ставлю!» и, прощаясь, поцеловал меня в плечо. В последующий год Толстые старались получить для меня место в очной аспирантуре, и два года спустя, в 1988, им это удалось!

Светлана Михайловна

Всё в Светлане Михайловне Толстой просто, подлинно и мудро. В одном «отряде» с ней мне посчастливилось быть в сёлах Жаховичи и Стодоличи Гомельской обл. Но ценна была для меня уже сама только возможность путешествовать вместе с ней в экспедицию – на поезде, на автобусе:

> В Минск мы приехали [на поезде] 3-го июля в 8 часов утра, нас встретил Антропов и отвёз на автовокзал. Оттуда мы в 10 ч. выехали и приехали в наш Радчицк только в 7 ч. вечера. Мы с Аней Плотниковой и Антроповым сошли в Радчицке, а остальные наши – Светлана Михайловна с Анютой (Фёклой), Дрюня, Таня Агапкина, Катя Журавлёва (Оля Терновская [мама Кати] приедет вскоре на машине), Федя Успенский (младший; старший, Ваня, сдаёт сейчас вступительные экзамены на наш факультет) – поехали дальше. Их тоже всех разбросают по всей Брестской области. Светлана Мих. смотрела на нас из окна отъезжающего автобуса раздирающим взглядом и махала рукой[4].

В с. Радчицк, в котором мы тогда сошли, со мной несколько дней спустя произошло ЧП. Когда Аня, с которой мы жили в одном доме, ушла в деревню, я почувствовала себя плохо и поняла, что с этим что-то надо делать. Местный фельдшер посоветовал ехать в поликлинику в город. Я вышла на дорогу, удалось добраться до райцентра, г. Столина. В поликлинике, стоя в очереди ко врачу, я стала оползать по стенке, и меня пропустили без очереди. Осмотрев меня, врач вывела меня под руку из кабинета и долго вела ходами-переходами, пока передо мной не открылась дверь в одиночную палату (как оказалось, это было инфекционное отделение с желтушными больными, а меня поместили в палату с «холерной койкой» – такую палату положено было иметь на всякий случай в каждой больнице). Мне выдали халат и попросили сдать всю одежду. Оказалось, у меня ветрянка, которая заразна и – как сказала мне пришедшая мыть пол нянечка – для взрослых опасна: вот недавно у них был с ветрянкой мужчина с ребёнком, так мальчик быстро выздоровел, а мужчина чуть не помер. (За несколько дней до этого ветрянка обнаружилась у моего маленького брата Андрея в Москве.) Слава Богу, из больницы дозвонились председателю сельсовета в Радчицке, а он передал Ане и нашим, где я, а то они бы и не знали! Меня вскоре всю осыпало язвочками. И вот в этом состоянии (я была первый раз в жизни в больнице!) – помню, что сама мысль о Светлане Михайловне, о том, что она есть, какое-то незримое её материнское присутствие были для меня светом, опорой и ориентиром.

[4] N.B.: В приведённом фрагменте письма можно обратить внимание на имена участвовавших в экспедициях школьников.

inslav

С.М. Толстая (первая с правой стороны) с участниками экспедиции в Жаховичах (1983 г.) и с Анной Тимофеевной Дударенко, которую Светлана Михайловна ценит как «самую близкую нам информантку»

Позже, поступив в аспирантуру Института славяноведения, я написала под её руководством диссертацию «Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении». Никита Ильич Толстой был убеждён, что у Светланы Михайловны я получу лучшее научное руководство, чем у него: он так занят, что не сможет уделить мне должное время. Особенно помогли мне указания С.М. на финальных этапах работы. Мы встречались каждую неделю в секторе этнолингвистики в Трубниковском переулке: я привозила очередную порцию машинописи с текстом диссертации, а Светлана Михайловна давала мне предыдущую порцию, с внесёнными ею карандашом предложениями. Нанесение их было настоящей школой научной работы, дополнившей то, что дал мне также в научном плане мой отец В.З. Санников. Когда я на каком-то этапе работы над диссертацией стала утопать в поднятом мною материале, Светлана Михайловна своим ясным решением отсекла целую часть моей работы (Словарь мифологических персонажей), в которой я завязла бы надолго. Таким образом диссертация могла быть вовремя завершена и защищена 12 июня 1989 г., как раз в мой день рождения.

Радостью было для меня узнать от Никиты Ильича и Светланы Михайловны о данных мне Богом дарах. Помню, Светлана Михайловна сказала мне,

inslav

что, тогда как в Гале Кабаковой они ценят необыкновенную широту (Галя владела многими языками и имела феноменальный диапазон), во мне они видят дар идти вглубь. Мне кажется, такое осознание того, какой «талант» вверен тебе лично, важен для молодого учёного, чтобы он мог служить этим талантом дальше...

В 1988 (год юбилея крещения Руси) мне дан был, кроме дара глубокого обращения к Богу, неожиданный и неоценимый дар монашеского призвания. К тому времени Толстые выхлопотали для меня место в секторе этнолингвистики, а мне предстояло отказаться от этого идеального места! Когда я, волнуясь, пришла к Светлане Михайловне, чтобы сказать, что ухожу в монастырь, что я бесконечно благодарна, но не смогу остаться в секторе, она попросила меня только об одном: дописать до конца диссертацию[5], не прерывать её. В разговоре на ту же тему с Никитой Ильичом он сказал мне: «Главное – это внимать». Конечно, он имел в виду голос Бога.

Стихотворение

Прошло почти 34 года с того времени, как я поступила в монастырь, и за всё это время я ни разу не жалела об этом. За несколько месяцев до моего отъезда у меня «написалось» такое стихотворение:

Москва, 18 декабря 1989 года
Памяти наших экспедиций

Господи, преисполнилась душа моя
Тоски по ушедшим дням
И любви к тому,
Что уже не вернётся.
Что воздам Господу
За всё, что Он мне дал,
И какими цепями сдержу
Умирающее от любви сердце.

[5] На этапе дописывания диссертации я начала испытывать некоторый дискомфорт в связи с её темой. (Мои родители уже с самого начала были немного удивлены, что мне, молодой девушке, досталась демонологическая тематика.) Работая над диссертацией, я по совету Светланы Михайловны поехала в Люблин, где в Университете им. Марии Склодовской-Кюри работал замечательный этнолингвист Ежи Бартминьски, глубоко верующий человек. С ним я поделилась своим вопросом, насколько хорошо христианину заниматься мифологическими персонажами. Он обратил моё внимание на то, что Христос стал человеком, не гнушаясь нашей человеческой плотью, – и подобным образом христианство входит в мир людей, живущих как раз в той культуре, которая существовала в тот момент. Мне тогда очень помогла эта мысль.

inslav

О. А. Седакова
(филолог, поэт, эссеист, переводчик, Москва)

Никита Ильич. Обрывки воспоминаний

Впервые я увидела Никиту Ильича на учебной кафедре: он читал нам, второкурсникам, курс старославянского языка.

Он был совершенно непохож на всех вокруг, и это поражало с первого взгляда, с первого слуха. Все вокруг – то есть наши университетские преподаватели – вовсе не были на одно лицо, наоборот: очень, очень разные люди и разные ученые. Но в сравнении с Никитой Ильичом в них – неожиданно для меня – обнаружилось что-то общее, чего до этого я не могла бы заметить. У Никиты Ильича была другая осанка, другие жесты (таких я здесь не видела), другие обороты речи, другое обращение с голосом (подача звука, кажется, это называется), другой взгляд: очень внимательный, но как бы плавающий, огибающий того, на кого он смотрит, а не бьющий в него, как прожектор.

И реакции его были другими. Там, где мы чему-то возмущались, над чем-то смеялись или чего-то просто не замечали, он искренне удивлялся. Так он рассказывал, как впервые оказался на концерте Ансамбля песни и пляски Красной армии: «Вышли мужчины в хорошо сшитых военных френчах и ЗАПЕЛИ, НЕ СНИМАЯ ФУРАЖЕК! И плясали они тоже не снимая фуражек…» Рассказывал он это не без восторга. Бывает же такое!

Другой раз, прочитав в газете юбилейные стихи С. Михалкова (1977 год, 60-летие ВОСР) со строфой:

> Всем конгрессам и сенатам
> Скажем прямо, как всегда:
> Занимайтесь вашим братом!
> К нам не лезьте, господа! –

Никита Ильич с огорчением и удивлением сказал: «Ну как же так? Это же очень невежливо!»

Никита Ильич появился у нас из другой России, он нес ее в себе и по нему о многом можно было догадаться, многое узнать о ней (не из кино, не из книг, которые создавались о «былой России» здесь и здешними людьми, а из первых рук). И чему-то по возможности научиться. В участниках его многолетнего семинара по славянским древностям я всегда узнаю знакомое «толстовское» внимание к собеседнику и нездешнюю обходительность (во всяком случае, попытки такой обходительности). Излишне говорить, что при этом ничему этому, никакому «хорошему тону» он никого специально не учил. Просто его пример был слишком увлекательным. Хотелось – особенно мальчикам – вести себя, как он.

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.11

inslav

Конечно, и его старославянский курс был совсем не похож на то, как нас учили тому же старославянскому на семинарах. Никита Ильич открывал нам не только собственно предмет, язык первых славянских кодексов, но саму славистику – как науку, как большую общую работу многих исследователей, старых и новейших (по преимуществу зарубежных). В дальнейшем, уже на семинарах, он предлагал нам читать эти труды в оригиналах (переведено было немногое), излагать и обсуждать. Однажды он поручил мне прочесть какую-то статью по-словенски и через неделю изложить ее.

– Но, Никита Ильич, я ведь не знаю словенского!

– Тогда через три недели, – ответил Толстой.

Предполагалось, что мы должны суметь прочесть необходимую литературу на любом славянском языке. Но о его педагогических принципах надо было бы рассказывать отдельно …

Через год после старославянских лекций Никита Ильич впервые пригласил меня домой. В доме Толстых (и в городской квартире, и в Вербилках, на даче) принято было принимать учеников, оставлять на ужин, щедро снабжать книгами из домашней библиотеки. При этом сам Никита Ильич их непременно оборачивал, и очень умело. Выписывал имя автора и название на оберточной бумаге.

– Не беспокойтесь, Никита Ильич, я сама оберну!

– Обернете… обернете… – с интонацией некоторого сомнения отвечал он и продолжал ловко орудовать ножницами.

Но в тот первый раз я просто умирала от страха. Стояла крещенская стужа – и для смелости по пути я съела мороженное прямо на улице. Почему-то я решила, что это поможет. После этого голос у меня пропал окончательно. Так что разговор со мной Никите Ильичу пришлось вести одному на два голоса. Выглядело это так. Мы сидели в его кабинете; перед глазами у меня была акварель, Холстомер работы Софьи Андреевны, как пояснил Никита Ильич.

– Вы знаете, Оля, поэзия – это дар Божий, я говорю это в прямом смысле. А надо ведь делать что-то, чтобы быть как все… чтобы перед другими не было стыдно… просто работать…

(после моего нечленораздельного хрипа):

– Вы хотите сказать, что со стихами тоже нужно работать? Но сама работа над стихами – тоже Божий дар. А вот просто работать… Ну как Чехов был врачом…

– Вы хотите сказать: А Лев Николаевич? Лев Николаевич работал помещиком. Это очень трудная работа. Ему из области или района никаких указаний не присылали. Все самому надо было решать…

Я успела подумать, что, наверное, чтение в душе – наследственный дар Толстых. Все мои непроизнесенные ответы Никита Ильич прочитывал безошибочно. Так Лев Николаевич читал в душе Холстомера. Разговаривал на два голоса он довольно долго.

Смысл же всей этой беседы состоял в том, чтобы убедить меня серьезно заниматься филологией. А филологией Никита Ильич считал прежде всего

inslav

то, что называют черной работой: подготовка словарей, комментарии, архивные разыскания…

– Мысли о времени и пространстве – это уже потом, это можно успеть на поезде в Тарту, – заметил он.

С Тарту и структурной школой у Никиты Ильича были самые добрые отношения; так что ничего ядовитого в его замечании о поезде в Тарту видеть не стоит. Но научить он хотел подробному, детальному, предметному исследованию – ДО всяческих обобщений и «идей». Просто внимательному и добросовестному. Мою первую у него курсовую он похвалил не за какие-то «идеи» (а «идей» у меня было куда больше, чем познаний!), а за то, что в польской сноске слово «славяне» у меня было написано с заглавной буквы. Это была ссылка на «Kultura ludova Słowian» Казимира Мошинского.

– Вы не упустили, что названия наций по-польски пишутся с заглавной!

Среди тем, которые Никита Ильич поставил на своем семинаре по этнолингвистике (с этого семинара, видимо, и началась та огромная программа изучения традиционной культуры славян, которая через много лет привела к созданию уникального пятитомника «Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого», 1995–2012), я выбрала такую, которую по обстоятельствам того времени нельзя было называть своим именем: «Погребальный обряд и архаические представления славян о смерти». Тема смерти в советской культуре была табуирована. Когда по рекомендации Никиты Ильича я должна была ехать в Тарту на студенческую конференцию, мои тезисы на эту тему были решительно отвергнуты кафедрой. Никита Ильич, однако, не отступил. Он попытался убедить заведующую кафедрой, что это тема «не такая печальная»: «Любезная Клавдия Васильевна, ведь жизнь не кончается смертью! Именно для этого и исполняется обряд похорон». Этот довод, однако, только напугал ответственных лиц еще больше. И Никита Ильич пошел другим путем.

Он вручил мне два листа, написанные от руки его удивительным убористым почти рисованным почерком, своего рода полууставом, и сказал:

– Вот, Оля, я написал ваши тезисы. Вам придется их перепечатать на машинке, уж извините. Я подумал: вы не сумеете приспособиться к их менталитету, поэтому я написал это за вас.

Написано на листах было что-то чрезвычайно лингвистическое, со знаками реконструкции, с наглухо маскирующим названием: «Об одном архаическом….». Тезисы на кафедре приняли, и я впервые поехала в Тарту. Неловкость случилась потом: эти тезисы, написанные Н.И. Толстым, в тартуском сборнике трудов конференции оказались напечатанными под моим именем! Такой получился плагиат.

В следующий раз в Тарту мы были уже вместе, на взрослой конференции – или Зимней школе. И там началась новая история, начало которой тоже положил Никита Ильич…

inslav

А вот как Никита Ильич сделал так, что я оказалась в аспирантуре Института славяноведения в секторе Вячеслава Всеволодовича Иванова. К этому времени, закончив Университет, я уже несколько лет вела жизнь советского безработного и возвращаться к регулярной научной деятельности не собиралась. И вот однажды утром меня разбудил звонок Никиты Ильича.

– Вы знаете, Оля, – сказал он, – есть воля Божия, а есть перст Божий.

Я согласилась с этим. Никита Ильич продолжал:

– И бывают такие обстоятельства, что перст ясно указывает на волю. Вот сейчас вам позвонит Вячеслав Всеволодович, скажет, что у них есть место в аспирантуре – и предложит вам на него поступить.

Никита Ильич продолжал (опять как бы на два голоса, после моего растерянного молчания):

– Если вы откажетесь, вы никого не удивите. А ведь вы говорили, что поэзия должна удивлять!

И в самом деле, через пять минут позвонил Вячеслав Всеволодович Иванов, с которым мы до этого момента не были знакомы.

А напоследок я вспомню один из рассказов Никиты Ильича. Этот рассказ никак не связан со славистикой. Но в этой истории Никита Ильич мне видится как живой. Сколько такого рода историй с ним случалось!

– На эскалаторе, идущем вниз, передо мной стоял человек с огромной сеткой апельсинов. И вот пара апельсинов у него выпала. Он не заметил и пошел дальше. Я подобрал апельсины и хотел ему вернуть. И пошел за ним. Но он шел все быстрее и быстрее, и я уже боялся, что он войдет в поезд и я не успею ему их вручить. Так жаль! Мы уже бежим… И все-таки я его догнал. Вот, дескать, ваши апельсины …

Он посмотрел на меня внимательно и спрашивает:

– Вы, наверно, колдун?

Я сказал:

– Нет, что вы.

Тогда он подумал, помолчал и говорит:

– А вы не согласитесь моего сына крестить? У нас через неделю крестины.

– Непременно! – ответил Никита Ильич. – Я очень люблю быть восприемником!

inslav

А. Л. Топорков
(Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва)

Как мы колядовали и щедровали в Речице

Впервые я попал в Полесье летом 1979 года. Я заранее списался и созвонился с А.В. Гурой, который занимался организацией экспедиции, а потом приехал в Москву из Ленинграда, где я тогда жил, и уже из Москвы вместе с другими участниками экспедиции отправился в Полесье.

Работали мы в селе Речица Ратновского района Волынской области, относительно недалеко от границы с Польшей. Это большое село, стоящее на берегу озера, у самых истоков Припяти. Припять в тех местах совсем не широкая. Местные ребята катали нас по ней на лодке, которая управляется одним веслом. Когда я сам пытался орудовать этим веслом, лодка виляла и плыла от берега к берегу.

До этого я два года ездил в экспедицию в Брянскую область, и здешняя сельская жизнь показалась мне гораздо более оживленной. В деревне было много детей и подростков; люди жили пусть и не богато, но и не так бедно, как на Брянщине.

Окружающий ландшафт представляет собой в основном низкорослый соснячок с разнообразным моховым покрытием. Местные жители занимаются скотоводством, так что у них сохранилось множество обрядов и поверий, связанных с разведением домашнего скота.

В нашей группе участвовали и студенты, и аспиранты, и маститые ученые: Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Ю.И. Смирнов, Н.Г. Владимирская, А.В. Гура, О.А. Терновская, О.В. Белова, Г.И. Кабакова, Е.В. Максимова и др. Ездил с нами и экономист и политолог М.Ю. Урнов.

Жили мы в здании местной школы, спали в двух больших комнатах на сене, сложенном на полу. В нашей комнате располагались рядком Ю.И. Смирнов, А.В. Гура, М.Ю. Урнов, я, Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Марфа Толстая. В соседней комнате поселились остальные девушки и женщины.

По вечерам проводили семинары, на которых выступали и сам Н.И. Толстой, и многие другие, включая аспирантов и студентов. Темы были самые разные: одни касались непосредственно наших полевых разысканий, а другие относились к индивидуальным научным интересам участников экспедиции. Студенты и аспиранты делали доклады по темам своих курсовых и кандидатских работ. Обсуждения проходили довольно живо. Несмотря на разницу в возрасте, кажется, все довольно свободно и демократично общались друг с другом. Запомнился доклад Н.Г. Владимирской о полесском ткачестве. Н.И. Толстой попросил меня, чтобы я записал ее выступление на магнитофон, однако Нина Георгиевна категорически отказалась говорить под запись. Тогда я подробнейшим образом законспектировал ее доклад и потом отдал этот конспект Никите Ильичу.

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.12

inslav

Андрей Топорков и Александр Строев

Н.И. Толстой приехал в экспедицию через несколько дней после ее начала. По-видимому, он очень утомился в Москве, и в первые дни просто приходил в себя, оставаясь в основном в школе. Помню, что они вели тогда бесконечные ученые разговоры с Ю.И. Смирновым.

Я ходил на запись и в одиночку, и с другими участниками экспедиции. В частности, мы записывали баллады вместе с Ю.И. Смирновым, который обучал меня записывать песенный фольклор вдвоем через строчку (эту методику разработали еще фольклористы 1920-х гг.). Надо понимать, что техническое оснащение экспедиции было самым примитивным. У меня был с собой магнитофон, однако даже магнитофоны были не у всех, так что записывали в основном в блокноты, а потом переписывали тексты на отдельных листах, вырезанных из школьных тетрадей.

Я в этой экспедиции собирал материалы по святкам и, в частности, записал подробные описания рождественских и новогодних обходных обрядов.

Случилось так, что в январе 1980 года мы снова приехали в Речицу, правда на этот раз в меньшем составе. Из участников летней экспедиции здесь были Г.И. Кабакова, О.В. Белова и я, и с нами также А.Ф. Строев и И.М. Горшкова. На этот раз мы поселились в частном секторе.

Наиболее запомнившееся событие этой экспедиции – наше участие в обрядах колядования и щедрования. Собственно, это были те самые обряды, описание

inslav

Галя Кабакова и Саша Строев

inslav

которых я зафиксировал летом, и теперь нам представилась счастливая возможность самим проверить, насколько точным бывает описание ритуала, сделанное со слов, и чем оно отличается от реальных обрядовых действий. Чистота эксперимента подкреплялась еще и тем, что проведением обрядов руководил тот самый местный житель, который летом мне про них рассказывал. Зимой он выступал уже не как рассказчик, а скорее как «массовик-затейник»: собирал группы для колядования и щедрования, делал «козу», по ходу обряда следил за нашим поведением и корректировал наши действия, если мы что-то начинали делать неправильно.

В Речице колядуют под Рождество и щедруют под Новый год. Под Рождество группа участников обряда (в основном это местные подростки и молодежь) ходит по домам и поет хором колядки религиозного содержания. Под Новый год (Щедрый вечер, как его здесь называют) по домам ходит группа ряженых с «козой». «Козу» изображает один из парней, который покрыт сверху вывернутым наизнанку кожухом, а в руках держит «морду козы» так, чтобы она торчала наружу. В обходе, помимо общей группы, участвуют также «прошак», «дед» и «баба». В данном случае роли «бабы» и «деда» играли Галя Кабакова и Саша Строев, я выполнял роль «прошака», а Оля Белова и Ира Горшкова участвовали в общей группе.

Подойдя к дому, «прошак» заходит внутрь и спрашивает разрешения, может ли его «коза» тут «погулять»: «Святый вечер, добрый вечер, позвольте нашей козочки погуляти!». После этого в дом заходит вся группа, становится полукругом и начинает петь песню про то, как коза гуляла с козынятами, пришел волк и напал на нее; впрочем, печальный мотив быстро сменяется бодрым призывом, чтобы коза встала и ожила. Вслед за этим начинается что-то вроде небольшой вакханалии: «коза» бросается понарошку на хозяев дома и особенно на их детей и пытается их забодать, «дед», «баба» и некоторые участники хора пускаются в пляс и выкрикивают частушки, по большей части довольно игривого содержания. Когда все наконец успокаиваются, «прошак» требует вознаграждения: «Дайте сала шпырку, а то провернем в стене дырку!» Хозяева угощают гостей самогоном и напоследок дают «прошаку» небольшую сумму денег (не так мало по тем временам – трешку). «Прошак» говорит: «Спасибо этому дому, пойдем к другому!» Выходя из дома, участники обряда стараются совершить небольшой акт ритуального воровства: прихватить с собой из сеней банку соленых огурцов или бутыль самогона.

Если сравнить реальный обряд с тем его описанием, который я зафиксировал до этого летом, то можно отметить несколько отличий.

Во-первых, наше участие в обряде, несомненно, придало ему какой-то особый характер. Помнится, когда «дед» (Саша Строев) первый раз пошел в присядку и спел: «У моей миленки в … / Затерялась клизма. / Бродит, бродит по Европе / Призрак коммунизма», – это вызвало неистовый хохот всей аудитории. В следующих домах все просто застывали на месте, дожидаясь, когда Саша снова запоет эту частушку.

inslav

Во-вторых, в некоторых ситуациях нас не пускали в дом. Например, зайдя в один из домов, я обнаружил, что там идет прощание с умершим. В другом доме были одни дети, но не было взрослых. Я готов был разыграть сценку для детей, однако наш руководитель сказал, что это не полагается, и мы пошли дальше.

В-третьих, у меня как у «прошака» возникла проблема, связанная с тем, что в каждом доме нас пытались напоить самогоном. Я сразу понял, что если каждый раз буду пить по стакану самогона, то дальше третьего дома я просто не уйду, поэтому я начал придумывать разные хитрости, чтобы этот самогон за меня выпил кто-нибудь другой.

В-четвертых, я как «прошак» оказался распорядителем вырученных нами денег. На самом деле мы довольно неплохо заработали за вечер. Деньги мы разделили с местными, и они устроили на них себе вечеринку. А мы на свои деньги потом купили себе обратные билеты.

Из нашей компании на эту вечеринку пошли только Ира Горшкова и Саша Строев. В этот вечер Галя Кабакова была нездорова, а мы с Олей Беловой пришли ее навестить. В какой-то момент пришел Саша, он был сильно навеселе, прислонился к стене, медленно сполз по ней на пол и, сидя на полу, бессмысленно озирался вокруг. Никогда не забуду, как Оля Белова сказала Гале на местном диалекте: «Ба, Галё, бач, твий чоловик прыйшоў».

Впоследствии я много раз рассказывал о том, как мы колядовали и щедровали, читая разные курсы по этнографии и социальной антропологии. На самом деле этот бесценный жизненный опыт не могут заменить никакие научные описания, пусть даже очень подробные. Впоследствии в ходе разных экспедиций я всегда старался лично участвовать в тех обрядах, которые происходили в деревнях в это время. Сравнение ритуала с рассказом об этом же ритуале чаще всего порождает своеобразный конфликт интерпретаций.

Общение с информантами и со старшими участниками наших экспедиций в сущности приводило к сходному результату – к тому, что мы формировались и как личности, и как ученые. И здесь было важно не только то, что мы оказались в благоприятной для этого обстановке, но и то, что мы были тогда достаточно молоды и пластичны для того, чтобы воспринимать влияния извне. Не случайно, что из среды участников полесской экспедиции вышло целое поколение молодых ученых. По-видимому, такое сочетание полевой работы с информантами и дружеского повседневного общения с мэтрами имеет оптимальный характер для формирования исследователя.

inslav

Е. С. Федорова
(Московский гос. университет им. М.В. Ломоносова, Москва)

Научная стратегия и учительство (научный семинар и экспедиции под руководством Н.И. Толстого 1980–1984 гг.)

В отрочестве

1977 год, «Випперовские чтения» на Волхонке, куда по просьбе моего дедушки, дореволюционного профессора-правоведа и адвоката Александра Рихардовича Гюнтера, меня, школьницу, пригласила, «как взрослую», Ирина Евгеньевна Данилова, в то время заместитель Ирины Александровны Антоновой в ГМИИ имени А.С. Пушкина. Было много интересных ярких докладов, они помнятся до сих пор. Но вот сильнейшее детское впечатление – лицо запомнилось одно, Никиты Ильича Толстого, значительность и оригинальность его выражения, вся стать необыкновенно породистой фигуры, вытянутой как у борзой, и чудные старозаветные манеры, и замечательная старинная русская речь, с милым оборотом: «если угодно», редуцированным по-старинному словом «варьянт», – и едва-едва слышимый сербский интонационный акцент. Даже помню, что он был в своем любимом сером пиджаке в красную клетку, к которому позже мы все так привыкли на семинарах… Какой-то неслыханный, необыкновенный человек, в котором чувствовался огромный мир интересов, идей, планов, важных для него принципов. Так потом и оказалось…

Его лекционный курс выделялся и среди корифеев

А через два года на филфаке МГУ Никита Ильич читал нам, первокурсникам, «Введение в славянскую филологию».

Много было тогда замечательных лекторов, со своим стилем подачи материала, замечательных искусников слова. Михаил Викторович Панов, читавший «Фонетику» по субботам на 4-й паре – хуже времени было не придумать. Однако он умел этот специфический предмет, подобный сольфеджио в музыке, который не всем преподавателям удается преподнести увлекательно, сделать завораживающим путешествием в мир фонетических законов, при этом ухитряясь сложнейшие теории объяснять «на пальцах», используя придуманные им образы, которые апеллировали к детскому сознанию. На «Фонетике» всегда бывал аншлаг и даже давка, ибо приходили и преподаватели, и маститые профессора. Помню Олега Сергеевича Широкова в первом ряду, неизменно и прилежно посещавшего весь курс. Вот входит Панов, небольшого роста, довольно плотный, лысый – внешне ничем не примечательный, еще и очень застенчивый. Это чувствовалось, поскольку руки он держал по швам, а читать начинал прямо от двери – чтобы снять волнение, наверное.

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.13

inslav

Да еще не все звуки выговаривал (что бывает свойственно именно фонетистам). Но пленял сразу! Все мгновенно ощущали привлекательность личности. В аудитории разливалась океаническая свежесть – казалось, мысль рождалась прямо на глазах – так Панов умел раскрывать идеи в лекциях. Кстати сказать, свой экспериментальный учебник русского языка для 5-го класса он однажды апробировал в школе – дети понимали его с полуслова, но, к сожалению, учительницам, сидящим на задних партах, понять его было сложнее – в итоге не приняли необычность его метода… И юмор, глубоко спрятанный, тонкий, тоже импонировал многим и помогал воспринимать сложные вещи, не уставая. Потому всегда на филфаке было много «настоящих пановисток» среди филологинь, подобно «лемешисткам». Почему вспомнился Панов? – Он был одним из очень немногих ученых людей, которых Никита Ильич глубоко уважал – и на эту избирательность имел, на мой взгляд, полное право. Панов был из древнего славного дворянского рода Пановых-Данилиных, о чем не любил упоминать, но однажды мне рассказал. И обладал не только несомненным талантом, но и большим благородством, а что еще важнее было для Толстого – колоссальной выносливостью и умением придерживаться «непопулярных» взглядов, несмотря на неудачи в карьере. Ученик Алексея Михайловича Сухотина, пасынка Татьяны Львовны Сухотиной-Толстой. К счастью, много было «обломков» и «недобитков» на филфаке 1970-х – 1980-х…

Николай Иванович Либан, виконт, потомок мятежного эльзасского полковника, изящный полуфранцуз в постоянном официальном костюме-тройке, речь которого лилась как по писаному. Его устные рассказы можно было прямо переносить на бумагу, никак не редактируя, хотя все-таки перевод речи в текст всегда и во всех случаях требует некой корректировки. А это уникальный случай. Ибо последние 30 лет Либан был почти полностью слеп, но колоссально много читал в молодые годы, и учёных приобретений хватало с избытком. А поздние тщательные его раздумья над материалом, «прозорливого слепца», начищали до блеска каждый преподносимый им литературный факт. И читал он не только «Древнерусскую литературу», но никому тогда не ведомый «Бульварный роман XVIII века», и курс, посвященный Н.С. Лескову, и еще много чего. Всех студентов называл по имени-отчеству, в детстве был посошником Патриарха Тихона, много путешествовал в юности, бывал у шаманов, участвуя в камлании. Интереснейшая личность. Филфак 1970-х–80-х изобиловал выдающимися лекторами и серьезными учеными…

Однако и среди тех легендарных лекций курс Н.И. Толстого «Введение в славянскую филологию» выделялся обширнейшим материалом, тонко и точно выстроенными фактами и сведениями, огромной эрудицией, серьезными включениями рассуждений о взглядах и теориях крупных славистов, удачно адаптированных для восприятия первокурсников. И я бы сказала, курс отличался – «полётом». Никита Ильич сам любил это слово, и когда говорил: «этот студент “с полётом”», в его устах это означало большую похвалу. Это был фундаментально академический курс. Чувствовалось, что необдуманных фрагментов в лекциях не бывает, что лектор к ним относится с огромной ответственностью, что Толстой долго вдумывался

inslav

в каждый свой «сюжет». А слушать и запоминать лекции было легко и занимательно. Ему самому они были интересны – и поэтому интересны нам. Никита Ильич, бесспорно, специально заботился и о том, чтобы студенты без усилий и играючи воспринимали сложную фактуру лекций. То есть думал о слушателе. И здесь впервые я увидела педагогический дар, проявленный в искусстве лектора. Прекрасно порой заменял Никиту Ильича Анатолий Федорович Журавлев и, как бы находясь в постоянном внутреннем диалоге со своим учителем (это чувствовалось), был ему под стать в блестящем чтении «Введения в славянскую филологию».

Надо добавить, что легкость Толстого-лектора, добытая увлеченностью, мастерством и усидчивостью, некоторыми воспринималась весьма обманчиво. Казалось, ох, да это просто. Так, в свое время одна высокопоставленная особа решила, что ей вполне по плечу читать такой сложный по материалу и исполнению курс – и лекции, к великому сожалению, прямо «вырвали из рук» Никиты Ильича. Однако курс в чужих руках как-то «сдулся». А потом вдруг поняли, что читать его – некому, нет такой значительной фигуры. Я помню, что курс взяли да и выключили совсем из программы вечернего отделения. К горькому сожалению…

Ну, а Никита Ильич отправился в новое плавание – разработал курс для славянского отделения «Славянский фольклор». И читал так же ярко и блестяще. Так, поражал «с порога» найденными по крупицам редкими, сколь интересными, столь и важными для глубокого осмысления славянской культуры фольклорными историями, рассказанными всегда к месту и врезавшимися в память. Помню историю о сербском святом-юродивом, который так и не научился правильно читать «Отче наш», а читал почему-то «Не Отче, не наш…» и т. д., – однако же его «неправильные молитвы» до Высших сил доходили.

Глубокая религиозность всегда ощущалось в нем. Он иногда крестил студентов, размашисто и с чувством – на глазах у публики, в I корпусе ГУМа. Несколько раз наблюдала, как решившие пойти религиозной стезей, уйти в жизнь церковную, совета спрашивали у него. Конечно, из-за этой важной для его личности черты он был «на подозрении» у начальства. Однажды я совершенно случайно из приоткрытой двери услышала «доверительное пояснение» начальствующей дамы кому-то: «Да, он религиозен, и даже свои фольклорные факты в ареале Полесья отмечает крестами»… В смысле, «а не квадратиками или треугольничками»…

Подходя к своим лекциям с глубокой серьезностью, Никита Ильич на экзаменах спрашивал благожелательно, добродушно, по латинской поговорке: Ignosce saepe alteri, nunquam tibi – Часто прощай другому, но не себе. Заметив шпаргалку у кого-то, произнес, я помню, ироничное и бесконечно смягчающее казус: «Господа, не будем углубляться… в размышления». Эта непринужденность в ведении экзамена происходила потому, что он понимал: потенциал студента – гораздо более сложная материя, нежели все выученные им к экзамену темы. И тут важнее – не подавить интереса, нежели формально добиться полноты знаний предмета, – «она придет потом», – говорил Толстой. Так и бывало. С такой же легкостью к экзаменам подходил и Панов. Студенты знали об этой особенности Никиты

inslav

Ильича, однако же большинство очень твердо штудировало его лекции. И бывало, что строгостью на экзаменах другие преподаватели не добивались такого эффекта усвоения, как у Никиты Ильича.

Его эмигрантская учтивость, воспринимаемая многими как экзотика, нашла отражение в студенческом фольклоре. Но поскольку эту историю Никита Ильич мне сам рассказал, это быль. Вот она. Все знали, что Толстой воздушно слушает ответы, не «въедается» в студента, но часто стремится завершить дискуссию, церемонно поцеловав ручку юной даме. И одна студентка пришла сдавать «хвост», очень неважно ответив на вопросы билета. Никита Ильич был в душе раздражен и сказал: «Дайте мне вашу ручку!» (имея в виду шариковую, чтобы поставить зачет). Юная дама протянула правую руку. – «Нет, другую», – сказал Никита Ильич. Она протянула левую. – «Тогда третью». Девушка смутилась и протянула шариковую ручку.

Политик в науке

Толстой был стратег и политик в науке. Это была самая важная сторона его природы: общественный деятель в научном поле. И тут он был жесткий реалист, он был, как царедворец, гибок и прозорлив, и многое мог в себе подавить, если это нужно было для пользы дела. Упрекал однажды одну из любимых учениц, Наталью Анатольевну Волочаеву: «*Вы все чистенькими хотите быть, а сделать дело и совсем не запачкаться часто бывает невозможно*». Итак, он был умудрен и осторожен, когда добивался успеха *дела*, которое считал необходимым для развития науки. В ход шло все присущее ему обаяние, мастерство рассказчика, поражавшее новых для него людей далеким от них миром эмиграции, невероятными судьбами беглецов из Совдепии, остроумными старинными «mots», которых и не слыхивали его собеседники.

Никита Ильич многого добился для развития гуманитарных наук на том уровне, который можно назвать государственным. Возможно, его тяготили многочисленные общественно-государственные обязанности, и тщеславию тут было мало места, движущей силой Толстого была *польза науке*. Так, он стал членом Совета по русскому языку при Президенте РФ и членом других высокого уровня комиссий и советов, возглавлял Российский комитет славистов, был главным редактором важнейших филологических журналов, председателем правления Фонда славянской письменности. То есть главные рычаги управления российской славистики держал в своих руках, умело их используя для поставленных перед собой и тщательно продумываемых и планируемых научно-общественных, просветительских и международных задач. Непонятно, как он всё успевал. Однако вез непосильный воз, памятуя, что «несть испытания не по силам», бесспорно, выматывая свое здоровье и нервы, я бы сказала, изнуряясь. И удача приходила к нему в решении его стратегических задач, и вновь и вновь Никита Ильич видел для себя новые цели и преодолевал новые барьеры. И был совершенно бескорыстен в этой лавинообразной деятельности, ни в коей мере не пользовался своим положением – ради какого бы то ни было личного интереса.

inslav

Фрагмент заседания совета при президенте однажды показали по TV. Мне запомнилось его глухо отчужденное выражение лица. При встрече я спросила: почему такое неприятие? Ведь тогда все мы были полны радужных социальных надежд! – «Не люблю Ельцина», – кратко ответил он. – «Как, почему?!» – «Вы не понимаете, – ответил он, – многие сегодняшние события негативно повлияют на будущее». Я была не в состоянии его понять. Как и многие другие, близкие ему люди. В сущности, он оказался одинок в среде ученой интеллигенции, и очень от этого страдал, как мне кажется. Но теперь, оглядываясь назад, и видя день сегодняшний, запоздало я осознаю высокую степень его прозорливости, но что толку теперь?.. Однако, понимая больше всех нас ход дальних событий, находясь на той вершине опыта и интуиции, которая была нам тогда недоступна, текущие дела для пользы науки он совершал с большим размахом и успехом – для пользы той самой среды, которая на тот момент его не понимала. Так, его встреча с Виктором Степановичем Черномырдиным предопределила благоприятный для гуманитарной науки в целом – на несколько десятилетий – процесс издания интересных и оригинальных сочинений. Ибо Толстой, личностью своей произведя должное впечатление на умнейшего Черномырдина, а также и глубоко продуманными объяснениями, добился создания фонда РГНФ (потом РФФИ), отчислений на науку в размере 1% от валового дохода, что было чрезвычайно много. Стал председателем совета РГНФ. И за четверть века, уже и после безвременного ухода Толстого, было издано значительное количество достойных исследований, бесспорно, продвигавших вперед научные российские идеи. В частности, издательский дом «Языки славянских культур» под руководством Алексея Дмитриевича Кошелева стал превосходным проводником идей Н.И. Толстого.

Сколь осторожен был Толстой в стратегии продвижения научных планов, столь неосмотрителен и отважен был, когда попирались права творца и автора. Так, он очень резко и демонстративно выступал против коллеги, присвоившей себе авторство учебника старославянского языка, созданного некогда репрессированным в сталинские времена филологом. Высказывался непримиримо, открыто и постоянно! Невзирая на партийный вес дамы и разумеющийся партийный афронт всех ее сотоварищей против него. Последствия были удручающими для Толстого, но он не остановился. Невидимые рычаги были приведены в действие, он их предполагал и ожидал, однако оставался непреклонен. Сочувствие, сострадание к профессионалу-коллеге были для него важнее научно-бытовых неурядиц…

У Никиты Ильича была и другая, скрытая для многих сторона. У него была поэтическая душа. Он знал множество стихов и милых эмигрантских романсов. И к случаю приводил. С незабываемым интонационным проникновением он однажды прочитал Гумилева. А другой раз продекламировал строки романса:

Вам девятнадцать лет, у вас своя дорога,
Вы можете смеяться и шутить,
А мне возврата нет, я пережил так много…

inslav

Удивительно, что у столь ученого человека была любовь к работе руками и умение это делать. Он каким-то образом успевал и чинить, и строить, и даже шить – ведь в нищем эмигрантском детстве ему пришлось зарабатывать шитьем кукол. Однажды буквально на ходу Никита Ильич починил мою сумку, у которой оторвалась ручка, и на ходу же объяснил, что всё нужно уметь делать, и «*корона с головы не падает*». – «Ну, если она есть, конечно», – подумала я тогда дерзостно, – а у него корона была. Иногда он надевал на спину большой рюкзак и шел запасаться овощами для своих дорогих женщин… Впечатление производила тщательно создаваемая им картотека – рукописные карточки, филигранно составленные изящным почерком. Он неустанно работал, меняя роды деятельности в течение дня, хорошо разбираясь в том, как устроено течение жизни, как обходить ее бытовые рифы.

«Семинаристы-толстовцы». Стратегия и тактика

Строгость задач, которые ставил Толстой, формируя структуру семинара, и его органичная светскость, и большое желание неформального общения – всё это было привнесено в наши семинарские собрания. Сколько радостей ожидало нас в семинаре Н.И. Толстого «Этнолингвистика и славянские древности»! Почти каждый находил в нем свою нишу. Толстой говорил: «*В семинаре, как церкви, каждый заходит и делает, что считает нужным*». В этом было уважение к интеллектуальным потребностям и предпочтениям молодых.

Особая атмосфера семинара накладывала свой отпечаток на «семинаристов» – их на факультете называли «толстовцы». Толстой умел дружить с учениками, воспринимая эти отношения всерьез, входить в личные проблемы, исподволь воспитывать, приглашать в гости, что в те советские времена было вовсе не принято в университете.

Но это вовсе не означает, что Никита Ильич не бывал строг, не гневался, не мог вспылить на нерадивых. Напротив, всё это происходило у него темпераментно, ярко, со всем пылом его неравнодушного характера. И сердиться он умел! И неосмотрительно рвать отношения под впечатлением минуты! И продумав, расстроившись, вернуться к ним усилием воли и силой переживаний!

Он любил с кем-нибудь из учеников ехать домой после семинара или лекции. О, эти «дороги в метро» – содержательность рассказов Толстого не уступала, а может быть, кому-либо бывала и насущнее наших общих собраний. Своим ученикам – всегда к случаю, уместно, – он говорил иногда такие мудрые и необходимые слова, которые остались на всю жизнь и часто пригождаются. Так, однажды сказал: «*Помните, что обижаться можно только на близких людей. На дальних – не имеет никакого смысла*». Или он прозорливо произнес, что «*национализм через пару десятилетий станет важнейшим фактором конфликтов между странами*», – тогда мало кто ему поверил… Или любил повторять: «*Любая научная цепочка когда-нибудь в будущем порвется. Важно, чтобы это не произошло в том звене, которое делал ты*». Помнится, на многие годы Никита Ильич настроил мой

inslav

«камертон» – как начинать доклады, сказав: «*Не бойтесь в начале сообщить всем известное и очевидное – каждый занимается своим делом и не может держать в голове все эпохи и проблемы разом, при любом уровне эрудиции*». Толстой любил повторять ученикам: «*Кому много дано, с того много и спросится*». И множество других интересных навыков он нам привил, когда «учил – не уча». Время от времени вспыхивает в памяти то одно, то другое его мудрое указание, в гуще событий, целесообразно, и выводит на твердую почву…

Фекла Толстая, младшая дочь Никиты Ильича, некогда совершенно правильно сказала: «Папа к науке относился очень серьезно, верил в ее будущее». Это было очень светлое и благородное начало в Толстом. В связи с этим отношением он часто задумывался о том, как связать университетское образование с академической наукой. И полагаю, в те времена он был единственным на филфаке МГУ, кому удалось воплотить в жизнь свой проект. Стратегия его – как можно раньше включить студента в научную работу. А тактика была такая. Прежде всего, Никита Ильич считал, что студенческие курсовые должны быть посвящены разработке конкретной, узкой проблемы. Проанализировав и выстроив материал на «узком поле», студент уже был готов в дальнейшем изучать более широкие вопросы. Никита Ильич допускал «эмпирические», описательные курсовые и дипломы. Без особых обобщений и выводов. Такой этап систематического накопления и расположения материала Толстой-педагог считал важным прежде всего для самого студента, а не для оценивающей его труд комиссии. Надо отметить, тут его не понимали и не хотели понять те, кто придерживался формальных шаблонов и не слишком печалился о реальном росте студента. Всегда проще «пропустить» работу, если она выдержана по канону, пусть даже выводы – пустые и никому не пригодятся… Толстой стойко держался своей тактики и выдерживал несправедливые возражения коллег по кафедре по такому устройству студенческих работ. Но, увы, его не понимали! Как в этой плодотворной практике, так и во многом другом. Уже говорила, каюсь, и мы, его ученики, не понимали многих его выводов и интенций – поняли гораздо позже, через много лет, когда его не стало…

То же относилось к кандидатским диссертациям – они принципиально не должны касаться широких задач. Скажу, что он с иронией относился даже к названиям диссертаций, которые предполагали объемную проблематику: кандидатские диссертации должны углубленно и более профессионально, нежели дипломные и курсовые сочинения, изучить конкретный вопрос. Зато, вглубь отработав ограниченный «участок», молодой ученый будет готов к широкоохватной докторской диссертации.

Затем, очень важно – как можно более раннее ощущение студента, что он пишет не бесполезные ученические экзерсисы, а его маленький труд встраивается в русло широких «взрослых» исследований. Для этого Н.И. Толстой соотносил тематику сектора в Институте славяноведения РАН, которым он руководил, с темами, которые он давал студентам. Таким образом, его «семинаристы» никогда не писали в пустоту, но всегда чувствовали полезность общего дела.

inslav

Толстой вовлекал студентов даже младших курсов в семинары и конференции Института славяноведения, чтобы его ученики имели возможность слушать доклады своих старших коллег, учились на примерах: как распределять время доклада, как «не затягивать», чем начать и чем закончить доклад, какое количество материала реально вместить в сообщение, чтобы интерес не ослабевал. На мой взгляд, эта его идея в течение многих лет полностью воплотилась. Мы регулярно бывали на всех интересных заседаниях сектора и конференциях. Вошло в плоть и кровь.

Надо сказать, что почти никто из профессоров университета не совмещал преподавательскую деятельность в МГУ – и научную работу в Академии наук. Следовательно, ни у кого и не было простора для прямого воплощения подобной идеи. Это было необычно, ново, прекрасно.

Что касается семинаров. Почти каждый четверг Никита Ильич давал возможность высказаться по очереди тем ученикам, которым было что сказать. За докладом следовали прежде всего его рассуждения и выводы, а затем – вопросы слушателей семинара. Таким образом, мы знали, чем занимается каждый из нас. Но это еще не всё. Когда была возможность, Никита Ильич приглашал в семинар известных ученых – со своими темами. Так мы однажды удостоились услышать доклады академика Д.С. Лихачева, Ю.М. Лотмана, С.Е. Никитиной и многих других. Разумеется, кругозор «толстовцев» был на регистр выше участников других семинаров.

Радость экспедиций

И, наконец, обожаемые нами экспедиции в Полесье. Для многих из нас они оказались очень существенным событием, формировавшим личность. В экспедициях «семинаристы» тоже воспитывались Толстым – хотя этой задачи он не афишировал – особым образом, в основном на своем примере. Этот пласт студенческого бытия был для нас столь захватывающим, столь восхитительным, что, даже толком не понимая научного значения проекта Никиты Ильича, мы все поголовно обожали наши командировки в Полесье, происходившие один раз в полгода на протяжении всех лет обучения. Мы любили *процесс*. Поезд, который вез нас в неизвестные сёла. Общий быт в какой-нибудь избе. Наша дружба, завязавшиеся романы, неожиданные происшествия и события в неизвестных местах! Я помню, один довольно видный чиновник с недоумением сказал своей дочери на вокзале: «Ты радуешься, будто едешь в Париж, но ведь ты едешь – в деревню»…

Для Никиты Ильича, помимо научной работы, было важно, чтобы мы научились уважительно относиться к крестьянам, к их традициям и народной культуре. Это «толстовское уважение» тоже было частью его натуры. Он сам подавал пример. И вновь, поверхностно это виделось экзотически, как «чудачество графа». На самом деле – было его глубоким убеждением и давало плоды, со временем став и нашим убеждением. Так, он помогал, особенным своим способом, очищать «архаические» деревянные туалеты, бывшие в ходу в деревнях. Часто

inslav

одинокие пожилые женщины не умели справиться с этой задачей, и некому в ту пору им было помочь – они выживали, как могли. Толстой это прекрасно понимал, лучше любых местных «хозяйственников». И сочувствовал больше. У него был свой «ритуал», своя «система действий», в результате которой он поджигал отходы и делал чистым на долгое время необходимую часть быта. Старушки бросались целовать руки, полагая, что перед ними священник – седая борода и серебряный крест, видный через расстегнутые при работе пуговицы рубашки, как будто говорил им однозначно – а кто еще это может быть? Никита Ильич умел целомудренно «отвести» похвалы старушек. Мы же определенно испытывали «культурный шок».

Благодаря экспедициям Н.И. Толстого многие горизонты реальной жизни открылись для нас – «московских барышень» (по определению, которое дала талантливый филолог Наталья Андреевна Старостина).

В те времена белорусы в деревнях жили бедно, но не припомню, чтобы хоть раз нас не угостили, не накормили, коль мы, постучавшись, заходили в избу к незнакомым людям, объясняя, что пришли задавать свои этнографические вопросы. Делились всем, что было на тот момент в доме, – картофельными драниками, изумительным домашним творогом со сливками наверху, запеченной в горшке с салом вкуснейшей картошкой. И отвечали охотно и подробно, хотя, надо сказать, не очень понимали, от какой мы «организации» и зачем нам это нужно. А однажды мы приехали в село, где на соседнем с нашим домом участке жила пожилая погорелица. Было лето. Дом ее сгорел и имущество тоже. Даже юбки не осталось – помню, чудом сохранившаяся подкладка от юбки была заколота на ней большой булавкой. В общем, удручающее зрелище. Одиноко высилась среди выжженного участка – печь. И вот утром в наше открытое окно просовываются руки, держащие большой горячий горшок с картошкой, запеченной в печке с салом. – «Ешьте, девки, вы таки худэньки». Что оставалось еще – тем и поделилась. Как же мы объедались этим счастливым для нас утром, вкус этой картошки до сих пор незабываем! Но и щемило в душе…

Небывалым открытием для нас были рассказы местных жителей об их представлениях по поводу того, как устроена наша жизнь в столице. Одна бабушка сказала, что видела в телевизоре и поняла: в Москве «хатка на хатке стоить» (это о многоэтажных домах), и в этих хатках, поднимающихся ввысь, живут люди. И продолжает, что вы, мол, счастливые: «в Москве не так, как у нас, вот ты в Москве свою коровку подоишь – и в хатку, а молочко в холодильник»… Однажды зашел разговор о разводах, наши собеседники вовсе не поняли, о чем говорится, и не поверили нам напрочь: «Никогда не було, шоб хозяин или хозяйка свой двор покинули»… В начале 1980-х этот сказочный мир открывал такой невероятный уклад, что будто отбрасывал нас на столетие назад. Но обнаруживал и то, что было утеряно современной культурой. Жители были очень откровенны – ведь жизнь в деревне у всех на виду, скрыть что-либо невозможно. Помню поразивший меня рассказ селянина, который признался, что всю жизнь живет с нелюбимой женой,

inslav

а любимая – в соседнем доме, одинока, так вся жизнь прошла, и она мается, и он. – «Так почему же вы женились?» Ответ меня поразил. Вернувшись из армии, он на радостях неосмотрительно прогулялся по всему селу с одноклассницей, она первой ему встретилась – всё село видело, народ видел. А раз прошелся у всех на виду с девушкой – надо было жениться, иначе позор семье...

А как-то раз я увидела у одной бабушки в хате в углу, где были иконы, и портрет Брежнева, вырезанный из журнала «Огонек». – «Бабушка, почему в святом месте, а не на стене рядом?» – «Йон мир держить!» – убежденно сказала старушка (в смысле, «не допускает войны»). Тогда возникла у меня глупая ирония, вот сейчас я бы поняла ее слова по-другому… Интересно было общаться, но и трудно преодолевать архаические преграды, я замечала, что нужно потом очень сильно отдохнуть от напряжения «культурного диалога». Но это и очень способствовало нашему взрослению, спасибо Никите Ильичу.

И вот была такая история. Мы с моей подругой Лилией Умновой, написавшей в свое время замечательный диплом, посвященный русской народной одежде, некогда попали в беднейшую хату. Мычащий беспомощный инвалид, получивший во время ВОВ травму головы, и его престарелая мать. Как сейчас помню, у нее пенсия – 9 рублей, у него – 7. По меркам тех лет это было ничтожно и страшно мало. А почему, он же инвалид войны?! – Да документы об этом затерялись, да мы неграмотные, а председатель колхоза не хочет написать письмо «в инстанции». Для нас открылась «бездна», и тут мы развили деятельность, написали письмо, расспросив подробности. И приехав в Москву, передали Лилиной маме – редактору на TV. Были такие передачи в то время, сотрудники, готовившие их, занимались исправлением «частных недостатков», представляя зрителю положительный результат исправлений «ошибок на местах». Многое оставалось «за кадром», но расследования журналистов и редакторов и конкретные действия вслед за ними бывали удачны и спасали жизни. Документы нашлись в архиве области. Инвалиду ВОВ дали очень приличную пенсию. Так, благодаря экспедициям, мы познавали жизнь…

Экспедиции в Полесье – это восторг юной жизни при необычных обстоятельствах. Мы все были преданы экспедициям за необыкновенность существования, которое нам подарил Н.И. Толстой. А если говорить о серьезной стороне дела, мы были оснащены детально разработанными «опросниками», которые опирались на достижения этнографов предреволюционной эпохи. Каждый имел право избрать себе что-то «по душе». Вольность наших студенческих предпочтений только приветствовалась. И всегда давала нужные результаты. Кто-то избирал себе по душе «Обряд свадьбы», кто-то «Демонологию» – «лешие, домовые…». Надо понимать, что Никита Ильич буквально вынул из небытия и систематизировал представления самого народа о «русалках» и «леших», «ходячих покойниках» и «колдунах». А их не существовало для современной диалектологии и фольклора тех времен, их не замечали, вычеркивали, вымарывали. Даже если находились сведения, добытые в диалектологических экспедициях, – изымали. В основе опросников лежала научная концепция Н.И. Толстого, согласно которой

inslav

Полесье с его архаикой могло служить моделью праславянского существования, и вытекало из этой концепции многолетнее всестороннее освоение местного фольклорного материала, результатом же экспедиций стало глубоко фундированное знание полесской архаики и создание, в частности, энциклопедического словаря «Славянские древности» силами коллег его сектора. Ценность этого пятитомного издания, содержащего оригинальные живые материалы, глубоко освещающего разные стороны славянской мифологии, с годами только увеличивается.

Важно, что в каждой группе, наряду со студентами, были сотрудники сектора Н.И. Толстого, которые давали нам множество необходимых филологических навыков прямо в поле. Разумеется, при такой предварительной детальной разработке наши эмпирические изыскания не могли не дать положительных результатов. Но когда наши записи, полученные путем опроса «бабушек Полесья», появлялись в сборниках Академии наук, нашу гордость и радость было трудно оценить. Смею сказать, что большинство участников экспедиций Н.И. Толстого в Полесье остались навсегда искренними сторонниками его этнолингвистических воззрений.

Результаты и горячая память

В результате систематически успешной научной и педагогической деятельности Н.И. Толстой получил верных учеников, готовых продолжать развитие его школы. А также неизбежно сопутствующих – врагов. Однажды Михаэль фон Альбрехт, самый видный европейский классик XX – первых десятилетий XXI в., сказал мне: «Острая зависть некоторых коллег, вдруг возникающая по отношению к своему собрату, является признаком его высокого успеха». В своих результатах Никита Ильич достиг высокой точки – это не могло не сказаться. Никита Ильич скрывал свои переживания. Ему это принесло много тяжких минут и привело к раннему безвременному уходу. Но дело его стало результативным – об этом говорят публикации участников и продолжателей его школы. Многие остаются верны ему неизменно.

Надо заметить, что к памяти тех, кто открыл для Никиты Ильича в богословии и филологии нечто значительное, он сам относился с глубокой верностью. Он часто рассказывал о них нам, тоже всегда к месту, к случаю, но рассказы запоминались, создавались цепочки преемственности, столь необходимые для устойчивости научной школы. Говорил нам об о. Георгии Васильевиче Флоровском, Илье Николаевиче Голенищеве-Кутузове. Он носил на безымянном пальце перстень, подаренный вдовой Виктора Владимировича Виноградова. И много сил приложил для того, чтобы впервые в России, в 1989 году, вышло сочинение Бориса Генриховича Унбегауна «Русские фамилии»…

Мне вспомнилось определение Анатолия Федоровича Журавлева: «Никита Ильич – особый корабль, который плывет своим курсом и сам собой руководит». Его научные достижения – объективная реальность. Любовь его учеников – не остывающе горячая по сей день. Что лучшего мог бы пожелать Учитель?

inslav

А. Т. Хроленко
(Курский гос. университет, Курск)

Письма Никиты Ильича Толстого молодым курским филологам

В эпистолярном архиве автора настоящей публикации за 1970–1990 гг. сохранились письма Н.И. и С.М. Толстых, способствовавшие становлению в Курске одного из центров отечественной лингвофольклористики[1].

В год столетия со дня рождения Никиты Ильича благодарно вслушаемся в заветы Учителя своим ученикам.

* * *

Общение курян с Никитой Ильичом Толстым началось в феврале 1977 г. с почтовой открытки Серафимы Евгеньевны Никитиной.

Александр Тимофеевич!

Получила Вашу книжку. Большое спасибо! Прочитала с большим интересом. Сказала о ней Н.И. Толстому – он собирается написать Вам с просьбой прислать ему, если можно (я дала Ваш адрес, простите, что без Вашего разрешения).

Мои лингвофольклористические планы, к сожалению, трудно осуществимы – занимаюсь совсем другим.

Всего хорошего. *С. Никитина*.

Спустя несколько дней в Курск пришёл нестандартный конверт с адресом, написанным чёрными чернилами дореволюционным каллиграфическим почерком.

9.IV.1981

Дорогой Александр Трофимович!

(Есть знак ссылки: «Не знаю твёрдо Вашего имени и отчества. Прошу простить, если я что-либо перепутал»).

От добрых людей я узнал, что Вы выпустили в свет книгу «Лексика русской народной поэзии». Книгу я ещё не видел, но поздравляю Вас с этим событием, т. к., судя по Ваши статьям, можно заранее сказать, что книга – интересна. Прошу Вас, если Вы не сочтёте мою просьбу осложнительной, прислать мне один (или даже два) экземпляра Вашей книги. Я веду в МГУ на филфаке семинар по лексикологии и ономасиологии и помимо моего личного фонда комплектую и семинарский фонд.

Был бы также очень признателен Вам, если бы Вы указали адрес, по которому можно выписать Вашу книгу. Такой адрес был бы полезен моим аспирантам.

Я сейчас занимаюсь исследованием духовной культуры Полесья. На эту тему уже три года подряд велись экспедиции (верования, обряды, обрядовые и прочие песни, духовные стихи и т. п.), в которых принимали участие научные

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.14

[1] Письма Н.И. Толстого в Курск впервые были опубликованы в книге: (Хроленко 2018).

inslav

сотрудники Москвы, Ленинграда, Минска, Житомира и других городов, аспиранты, студенты.

Всё это очень и очень интересно.

Искренне Ваш
Н. Толстой.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Вы меня вновь очень порадовали своими книжками. Большое спасибо! И вновь я, как и ранее, вынужден у Вас просить и выпрашивать ещё один (или даже два) экземпляра книги «Поэтическая фразеология…». Это всё для моего семинара, на котором тема «язык фольклора» звучит всё громче и всё чётче. Но… Студенты склонны подолгу держать книги у себя, терять их, давать другим… Вот и стоишь с протянутой рукой за куском духовного хлеба, а получив его, протягиваешь другую руку («двурушничаешь»).

Да, видно, я начал не с того конца! Надо было сразу поздравить Вас с большой удачей и сказать, что книга очень меня обрадовала и возвеселила. Она хорошо продумана, хорошо построена (как говорят теперь по-учёному «скомпонована»), хорошо обеспечена свежим материалом. Я как-то стал сомневаться – доктор ли Вы, или ещё не доктор? Если ещё не доктор, то давайте обкрутим Вас вокруг научного аналоя. Я готов в этом чинодействии принять участие, да и Анастасия Евгеньевна (Анастасия Петровна Евгеньева. – *А.Х.*), видимо, согласится.

По моей просьбе Лен. гос. унив-т (филфак) должен был Вам выслать вопросники и приглашение на конференцию в середине мая. Думаю, что Вы приедете. Вы в числе докладчиков. Хорошо было бы увидеться с Вами и поговорить обо всех делах.

Посылаю Вам в ответ то, что наскреблось по сусеку. Своего у меня мало, но скоро кое-что будет.

Крепко жму Вашу руку.

Искренне Ваш *Н. Толстой*

2 февр. 81

Дорогой Александр Тимофеевич!

Я надеялся увидеть Вас в Питере на Богатырёвских чтениях, но, увы! Вас не было, и чтения прошли вяло.

Но, вот, вновь в том же Питере будет интересная конференция, – на сей раз в Университете. Она посвящена славянскому этногенезу и архаической духовной культуре.

Мне думается, что Вы могли бы успешно выступить с докладом, скажем, на тему: «Архаические формулы в русской народной поэзии» и т. п.

Адрес Оргкомитета:

199164 Ленинград, В-164 Университетская набережная 11. Кафедра славянской филологии ЛГУ. Секр. симпозиума В.И. Ермола

Крова над головой они, увы, не дают.
Симпозиум намечается на апрель.
Хорошо бы увидеться с Вами по весне!

Искренне Ваш *Н. Толстой*

inslav

II.82.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Простите, что задержался с ответом по такому важному и полезному делу, как Ваша защита. Я очень рад, что Вы «на сносях» и что у Вас появляются всё новые и новые интересные публикации. Я также помню наш разговор и готов быть Вашим кумом, вернее одним «из кумовьёв». Безусловно, надо защищать, не откладывая дело в долгий ящик.

Из трёх названных Вами мест я бы остановился на ЛГУ – это самое солидное и надёжное предприятие. Возможно и МГУ, где я член совета, но пединституты не следует иметь в виду, они тянут, да и советы у них переутверждаются. Я согласен быть Вашим оппонентом, хотя есть циркуляр ВАК-а «настоятельно рекомендующий членам ВАК-а не принимать участие в защитах». Но запрета полного нет. Думаю, что Ваш случай исключительный и я могу выступить. Это помогает и прохождению в ВАК-е. Вторым оппонентом может быть В.М. Мокиенко – и в ЛГУ, и в МГУ. К нему в ЛГУ Вы можете обратиться от моего имени, он мой бывший ученик и секретарь докторского совета в ЛГУ, декан и сам доктор <адрес и телефон>. Если будете писать, можете сослаться на меня.

Подробности мы можем обсудить по телефону. Мой телефон … Лучше звонить вечером. Диссертацию следует защищать как языковедческую (язык фольклора).

Очень рад за Вас. Надеюсь, что после защиты будем работать вместе над собиранием южнорусского материала. Перспективы и заманчивы, и широки!

С наступающей широкой масленицей!

Всегда готовый к услугам.

Искренне Ваш *Н. Толстой*

К письмам Никиты Ильича Толстого присоединились почтовые открытки Светланы Михайловны Толстой.

3.VI.82.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Посылаем Вам большую нашу программу и несколько «малых» анкет (мы их сделали для обследования смежных славянских территорий с целью сравнения с полесской зоной и для разведывательных штудий).

Желаем Вам и всем Вашим энтузиастам успехов. Нам будет очень интересно познакомиться с курским материалом.

С удовольствием вспоминаем наши ленинградские встречи.

Всего вам доброго!

С. М. Т.

Постскриптумы написаны рукой Никиты Ильича.

P.S. «Большую» программу, к сожалению, нужно будет возвратить, хотя бы осенью. Малые программы можно размножить и раздать студентам из сёл и деревень. Попробуйте! *Н. Толстой*

P.P.S. Программы составлены для картографирования. Попробуйте посмотреть на них с этой точки зрения. Займитесь сводкой, хотя бы библиографической,

inslav

курских этнографических материалов (в первую очередь – духовная культура). Этим всем это будет и полезно, и очень интересно!

Н. Толстой

24.V.83.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Мы очень ждали Вас на конференцию и очень огорчены, что не смогли Вас увидеть. Ваши милые «колежанки» рассказали, конечно, Вам о конференции подробно. Надеемся, что им было интересно. Правда, программа была явно перегружена, так что трудно было выдержать все заседания подряд, доклады были разные, но были и очень содержательные. Но, как всегда, самое главное – это возможность личного общения, обмена впечатлениями, наблюдениями и планами. Конференция показала, что в Полесье работают многие и работают интересно. Следующую конференцию наметили в Гомеле в 1985 году (там-то, надеюсь, Вы выступите).

Вышел наш «Полесский этнолингвистический сборник», но, к нашему крайнему огорчению, в последний момент ему сократили тираж с 3000 до 1000, так что теперь его невозможно достать, и мы все заняты охотой на него. А так важно было бы для нас, чтобы он дошёл до всех, кого интересует Полесье. Пока ещё он не появился в Москве, а в Ленинграде и Киеве уже распродан!

Мы рады, что Ваши дела успешно движутся – скорее бы уж Вам защититься, чтобы можно было спокойно работать. Сейчас мы начинаем готовиться к летней экспедиции, которая состоится в июле. Собираемся опять на Гомельщину (зимой, во время студенческих каникул, мы работали в Мозырском и Калинковичском районах). У Никиты Ильича сейчас горячая экзаменационная и дипломная пора, как, наверное, и у Вас. Эта зима была для него не очень благополучной – всю зиму он с трудом ходил, пользуясь тростью, из-за сосудистых неполадок в ногах. Сейчас стало немного лучше, но всё равно необходим полноценный отдых, которого он не имел уже более десяти лет. Так что, может быть, придётся пожертвовать участием в экспедиции.

Спасибо за присланные материалы, которые так любовно и изящно оформлены. Во время конференции я не успела их внимательно просмотреть, а теперь посмотрела. Они очень интересны тем, что демонстрируют во многом другой тип культуры (особенно поражает отсутствие реакций на некоторые вопросы, получающие в Полесье стандартные и обязательные ответы). Вашим сотрудницам я хотела показать наш архив, но для этого совершенно не было времени, поэтому я показала им лишь те записи, которые случайно задержались у меня дома. В последний день всё было в такой спешке, что они не успели мне их возвратить, а как раз эти материалы мне были бы сейчас нужны. Очень прошу, если можно, выслать их на мой домашний адрес заказным письмом или бандеролью.

Хотелось бы знать, каковы Ваши летние планы. Не собираетесь ли быть в Москве или проезжать через Москву – были бы рады повидаться.

Всего Вам доброго. Сердечный привет всей Вашей семье и Вашим милым сотрудникам.

С.М.

inslav

Письмо было написано Светланой Михайловной, постскриптумы – Никитой Ильичом.

P.S. Очень жаль, что не увидели Вас на конференции, дорогой Александр Тимофеевич, и что Вы не слышали некоторых интересных докладов.

Н. Толстой.

P.P.S. Спасибо за реферат! поздравляю с первым пройденным этапом.

Н. Толстой.

Глубокоуважаемый Александр Тимофеевич!

Сектор этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики АН СССР предлагает Вам принять участие в коллективной работе по сбору материала для Полесского этнолингвистического атласа. В настоящее время разработана программа-вопросник для ПЭЛА и собрана значительная часть материалов. Мы были бы искренне рады, если бы этим летом Вы смогли организовать небольшую экспедицию (в рамках диалектологической или фольклорной практики студентов) в прилегающей к Вашему институту диалектной зоне. В случае Вашего согласия просим известить об этом сектор.

Программа ПЭЛА опубликована в «Полесском этнолингвистическом сборнике» (М.: Наука, 1983). Её следует размножить и распределить между всеми участниками экспедиции, предварительно ознакомив их с содержанием программы и возможными ответами, опубликованными в «Полесском сборнике».

В предстоящей экспедиции летом 1984 года примут участие группы из МГУ, БГУ, Львовского государственного университета и Житомирского педагогического института.

Согласно имеющейся сетке населённых пунктов в Курской области должны быть обследованы сёла Поды Хомутовского р-на и Дурово Рыльского р-на, а также любые другие (по Вашему выбору) в прилегающих к Сумской области районах.

С глубоким уважением
Заведующий Сектором этнолингвистики
и фольклора Института славяноведения
и балканистики АН СССР
доктор филологических наук профессор
Н. Толстой

18.IV.84.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Спасибо за милое письмо. Спешу ответить на Ваши вопросы. В Минске лабораторию возглавляет Николай Павлович Антропов (он приезжал к нам в Москву и затем был с нами в экспедиции зимой, а летом по нашей программе будет со студентами обследовать три села в Брестской области) и Василий Дмитриевич Литвинко (фольклорист, уроженец Полесья). Им можно написать по адресу <…>

Лучше всего, наверное, было бы, сговорившись (списавшись) с ними, кого-нибудь туда послать посмотреть на их работу и организацию своими глазами.

Что касается тем, то мне кажутся перспективными темы по терминологии традиционной обрядности и верований (свадебной, погребальной, родинной, демонологической, календарной, сельскохозяйственной, скотоводческой,

inslav

названиям обрядовых хлебов и печений, строительной терминологии, названиям посуды и утвари и т. д.).

В отличие от чисто лексикологического подхода здесь предполагается описание системы терминологии в её соотношении с системой реалий (в широком смысле слова) и, по возможности, выяснение географии в пределах Курской области и шире. Во всех случаях терминология понималась бы широко и включала бы фразеологию, формулы и, так сказать, «структуру текста» соответствующих фрагментов традиционной культуры.

Немного о программе. Конечно, мы можем прислать необходимый отзыв. Но только надо знать, кому его адресовать, как точно называется то, о чём даётся отзыв, какой объём, формальная цель и т. д. Поэтому пришлите нам, пожалуйста, «болванку» такого отзыва, какой вам нужен, и мы всё сделаем.

У нас после Ленинграда начались весенние болезни – все по очереди болели гриппом, а Никита Ильич и до сих пор чувствует себя неважно. Но сегодня делает какой-то доклад на Ломоносовских чтениях. Ленинград вспоминается очень хорошо. При случае передайте приветы Вашим друзьям с Кировского проспекта.

Я писала Людмиле Олеговне о тезисах. Надеюсь, что не обидела её и Вашего студента своими замечаниями. Все тезисы выправила Л.Н. Виноградова и сразу же отправила в Гомель.

Вот, кажется, и всё. Простите за торопливое письмо. Сердечный привет Вашим близким и Вашим преданным ученикам.

С.М. Толстая.

Приписка рукою Никиты Ильича.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Поздравляю с весенними праздниками. С окончанием диссертационных волнений, с победой! Когда будете «пробивать» лабораторию в Министерстве, нужно будет обратиться к Валентину Павловичу Вомперскому и ко мне.

Н.И. Толстой.

28.V.85.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Спасибо Вам за участие (к сожалению, заочное) в обсуждении проспекта нашего «этнолингвистического словаря». Наше заседание 24 мая прошло интересно, живо и, конечно, было очень поучительным и полезным для нас. Кроме москвичей, в нём приняли участие ленинградцы (О.А. Черепанова, А.Н. Анфертьев и А.Л. Топорков), минчане (В.В. Мартынов, Г.А. Цыхун, Н.П. Антропов), К.Е. Корепова из Горького и др. Замечания и предложения тех, кто не смог приехать, мы изложили в специальном обзоре письменных откликов, так что и они прозвучали на обсуждении. Из москвичей выступали С.Е. Никитина (очень интересно!), А.Ф. Журавлёв, А.Б. Страхов. Было высказано много очень ценных идей и предостережений, ещё больше дополнений к словнику и пожеланий – всё это нам предстоит переварить и учесть.

Пока что надвинулось лето с его экспедиционными заботами – опять ожидается огромная по численности экспедиция. На этот раз – в Черниговщину, а затем

inslav

ещё на Брестщину и в Волынскую область (соответственно с минчанами и львовянами). Мы с Никитой Ильичом так погрязли в делах и рабочих долгах, что, видимо, не сможем позволить себе поехать в экспедицию, о чём очень жалеем.

Надеемся, что Вы поправились и вернулись к делам. Желаем вам доброго лета и шлём привет Вашим милым сотрудницам.

С.М. Толстая
и изрядно по Вас соскучившийся
Н.И. Толстой

23.III.86.

Дорогой Александр Тимофеевич!

Ваши милые «колежанки», наверное, рассказывали Вам о нашем намерении провести рабочую встречу всех полешуков, занимающихся сбором материала для Полесского этнолингвистического атласа. Мы очень надеемся и на участие курян. Думаем, что это будет взаимно полезно – в Житомире сложилась самостоятельная лингвогеографическая школа, интересно работающая; в Минске в БГУ хорошо организован диалектологический кабинет и архив и т. д. Посылаем Вам несколько приглашений, понимая, что всем приехать трудно, но Людмиле Ивановне и Людмиле Олеговне это было бы очень полезно. Говорить можно на любую тему – курские проблемы всем будут интересны. Окончательной программы у нас ещё нет, поэтому просим сообщить нам о ваших возможностях и пожеланиях.

Давно мы не виделись. Хотелось бы знать, как идут Ваши дела, какие планы и настроения. У нас вовсю идёт работа над 1 томом словаря славянских древностей. Дома обстановка тяжёлая – мать Никиты Ильича (87 лет) третий месяц лежит с переломом бедра. Мы стараемся работать, хотя это довольно трудно, а дети – учиться.

Никита Ильич шлёт Вам привет.

Всего Вам доброго.

Светлана Михайловна.

* * *

Разумеется, общение с Никитой Ильичом письмами не исчерпывалось: были личные встречи в Москве, Ленинграде, Житомире, были частые телефонные звонки, однако только слову на листе почтовой бумаги суждено остаться свидетельством ума и сердца общавшихся, документом эпохи и памятником труженикам научного труда.

Литература

Хроленко 2018 – *Хроленко А.Т.* История курской школы лингвофольклористики в письмах и документах. Курск, 2018.

inslav

С. М. Толстая
(Институт славяноведения РАН, Москва)

«Дела-делишки»

Под таким заглавием Н.И. Толстой периодически, каждый год, а иногда и чаще писал себе записки на специальных карточках в четверть листа из плотной бумаги с перечнем самых главных дел и обязательств на тот или иной период, то есть списки запланированных и обещанных для определенных изданий статей, выступлений с докладами, работ, находящихся в печати, отзывов на чужие диссертации, статьи или книги и много всего другого, не включая сюда, конечно, таких регулярных обязанностей, как чтение лекций, ведение семинаров, консультаций, прием экзаменов и зачетов, руководство курсовыми и дипломными работами студентов, диссертациями аспирантов; чтение и рецензирование статей в различных журналах, или таких окказиональных дел, как интервью, выступления по радио или телевидению, заседания ученых и научных советов или редколлегий. Некоторые из таких записок-«шпаргалок» сохранились. Представление о многогранности и объеме научной работы Н.И. Толстого можно получить из его библиографии, изданной отдельной книжечкой в серии «Биобиблиография ученых» (1993), а также из его более полной посмертно изданной библиографии в 3-м томе его «Избранных трудов» (1999) и еще более полной, обновляющейся библиографии – на сайте Института славяноведения.

Но о том, как среди всех бесконечных дел и повседневной круговерти Н.И. умудрялся работать над своими собственными сочинениями, стоит рассказать. Многие его статьи исподволь созревали по нескольку лет; от замысла до беловой рукописи путь бывал очень долгим. На сотнях карточек (чаще всего в 16-ю долю стандартного листа А4) делались выписки из самых разных лингвистических и этнографических источников. На каждой карточке, обычно в правом верхнем углу, красовался небольшой цветной рисунок (радуга или чертик, или стрела молнии). Для карточек клеились специальные разноцветные конвертики и изящные картонные коробочки с крышками (их сохранилось очень много).

И только когда весь этот накопленный материал удавалось уложить, обозреть и первично систематизировать и осмыслить, можно было приступить к писанию статьи. И то не сразу. Какое-то время уже почти полностью продуманная статья должна была отстояться или отлежаться; каждую статью необходимо было, по словам Н.И., «вы́спать», или же выстоять в очереди за продуктами, выездить в электричках или, держа ее в голове, позаниматься какой-то однообразной физической работой – латанием дранки на крыше или колкой дров на даче, починкой одежды или обуви и т. п. Но особенно «вы́спать». Со времен фронтовой юности Н.И. очень ценил всякую возможность поспать, хотя бы пятнадцать минут, остававшихся до какого-то назначенного срока; умел спать «впрок», особенно на даче,

DOI: 10.31168/91674-692-1.3.15

inslav

когда удавалось вырваться из московских тисков. Он никогда не страдал бессонницей, но писал чаще всего по ночам, когда молчал телефон; любил работать под звук какой-нибудь протяжной арабской музыки из «Спидолы».

Наконец из карточек на столе раскладывался «пасьянс» соответственно выстроенному в голове сюжету. Первый черновик писался обыкновенно на какой-нибудь оберточной бумаге, иногда даже с оттиснутыми на ней рисунками, ссылки на литературу давались в сокращении; следующий черновик – на оборотах старых машинописных листов или расклеенных конвертов, и только потом брались большие двойные чистые листы расшитых школьных тетрадей в клеточку, на которые наносился окончательный вариант перед отправкой его на перепечатку, но нередко он сам выстукивал на машинке, поставив ее на стул. Ведь большая часть жизни Н.И. прошла без компьютеров, и только в самые последние годы жизни он мог отдавать свои беловые рукописи для набора дочери Марфе или мне. Но он не успел к этому привыкнуть.

Н.И. часто говорил, что ни одной статьи он не мог бы написать без своей библиотеки. И действительно – не только в Москве, но и в других странах, вероятно, не было таких богатых и таких систематических частных славистических библиотек. Книги он собирал всю жизнь, пристально следил за новинками во всем славянском мире, заказывал литературу в магазине «Дружба» на улице Горького, обходил букинистов в Москве и Ленинграде, привозил целые чемоданы или рюкзаки книг из поездок. Завладев книгой, он каким-то непостижимым образом сразу целиком впитывал ее и дальше уже помнил.

В книжном магазине он чуть ли не от самого входа умел заметить какую-нибудь новинку. Обыкновенно он закупал новые издания сразу большими партиями в расчете на своих иногородних и зарубежных коллег, раздавал и рассылал книги повсюду (книжная тема – одна из самых главных в его переписке). Почта, которая находилась и находится в нашем доме, работала в значительной степени на него. Знакомая почтальонша приносила целые кипы книг, и для нее специально в передней были заготовлены пятирублевые монеты. Н.И. упаковывал ответные пачки книг для своих коллег, надписывал адреса и аккуратно перевязывал книги, завернутые в крафтовую оберточную бумагу, добываемую в основном на помойке в нашем дворе, куда выбрасывались огромные двойные бумажные мешки, в которых доставляли почту. Н.И. приносил их домой, аккуратно расшивал и превращал в прекрасную оберточную бумагу.

Когда квартира переполнялась книгами, заказывался грузовик, и книги перемещались на дачу, где пришлось построить для них специальный двухэтажный сарай (наша «Румянцевская библиотека»; недавно на крышу этого сарая рухнула огромная елка и проломила ее). Но в городской квартире книги продолжали разрастаться и потихоньку вытеснять нас. И опять, теперь уже в рюкзаке, приходилось возить и возить книги на дачу. И странное дело – даже после ухода Никиты Ильича книги продолжали размножаться, не считаясь с реалиями и новациями компьютерной эпохи.

inslav

Что же касается всей огромной деятельности Н.И. Толстого как профессора МГУ (с 1968 г. по конец жизни), то об этой стороне его жизни сохранилось сравнительно мало документальных материалов; сведения о выполненных под его руководством студенческих и аспирантских работах систематически не собраны, они остались в основном в памяти самих учеников и в некоторых мемуарах, в том числе и в напечатанных в настоящем сборнике[1]. В Приложении к этим заметкам приводятся данные, касающиеся педагогической деятельности Н.И. Толстого в Московском университете и Институте славяноведения, собранные в основном по материалам его личного архива.

Никита Ильич любил свой университетский семинар, любил своих учеников, дорожил их дружбой, помнил каждого и спустя годы сразу узнавал их, даже по голосу в телефоне. Он ценил их научные работы и относился к ним как к настоящим научным исследованиям, ссылался на них в своих трудах и нередко давал их в качестве образцов ученикам следующих поколений. Обычно он просил учеников оставлять ему копии (пусть самые бледные) дипломных и курсовых работ и диссертаций, бережно хранил их, иногда сам их сшивал или переплетал. Благодаря такому отношению в архиве Н.И. (главным образом на даче в Вербилках) сохранилась немалая коллекция этих работ. Конечно, она не включает всего, что было выполнено под его руководством, но все-таки она дает представление о чрезвычайном тематическом разнообразии этих работ. Это исследования по русскому и почти всем другим славянским языкам, включая старославянский, работы по лексике, грамматике, ономастике, фразеологии, по языку памятников письменности, по диалектологии, фольклору, мифологии, т. е. практически по всему обширному кругу тем, которыми интересовался и занимался сам Никита Ильич.

В Приложении приводится список работ (диссертаций, дипломных и курсовых работ), выполненных под руководством Н.И. Толстого, список заведомо не полный, составленный в основном по рукописям или авторефератам, хранящимся в домашнем архиве, а также по рабочим тетрадям Н.И., куда заносились сведения о приходящих в семинар студентах (в большинстве случаев с полными именами и отчествами), предложенные им темы, часто также номера их домашних телефонов; иногда отданные им для работы книги из личной библиотеки. При подготовке этой публикации некоторые дополнения и поправки внесли в эти списки сами бывшие ученики Н.И.; кое-какие данные установить так и не удалось (они обозначены знаком вопроса).

Собранные в Приложении материалы к биографии Н.И. Толстого при всей их неполноте и даже отрывочности все-таки дают представление об исключительной активности его преподавательской деятельности. Круг его учеников – это

[1] Более документирована его экспедиционная деятельность в Бессарабии, Болгарии и особенно в Полесье, поскольку она имела весьма заметное продолжение и воплотилась в целую серию изданий – диссертаций, словарей, монографий, статей и т. д.

inslav

целое сообщество людей, объединенных силой притяжения его личности. Хочется сегодня вспомнить и назвать как можно большее их число.

Помимо собственной исследовательской работы и огромной педагогической нагрузки, Н.И. Толстому приходилось, конечно, писать и бесчисленные отзывы о работах своих коллег (не считая повседневного журнального рецензирования статей, редактирования монографий и сборников, рекомендаций трудов к печати). Одних только официальных отзывов о диссертациях и книгах набиралось иногда по пять-шесть в год. В Приложении приводится далеко не полный перечень такого рода рецензий, сохранившихся в рукописи и составивших огромную папку. Большей частью это не формальные отзывы, а целые параллельные исследования с привлечением дополнительного материала и с выходом в более широкую проблематику, намечающие перспективы дальнейшего изучения вопроса. Такие отзывы нередко требуют не меньших усилий, чем собственные работы. Жаль, что у нас их не принято публиковать.

Такие вот «дела-делишки» Никиты Ильича Толстого.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Работы, выполненные под руководством Н.И. Толстого

Кандидатские диссертации
(диссертации, защищенные в Институте славяноведения,
приводятся без указания места защиты; авторефераты большинства
из них можно найти на сайте Института: inslav.ru)

Азимов Э.Г. Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология в сравнительно-историческом и типологическом плане. 1979. МГУ.

Белова О.В. Названия и символика животных в памятниках восточно- и южнославянской книжности XII–XVII вв. 1996.

Валенцова М.М. Терминология календарной обрядности чехов и словаков. 1996.

Вендина Т.И. Явление конкуренции суффиксов *-ik(a)/-ica* в славянских языках (к проблеме прогрессивной палатализации задненёбных). 1973. МГУ.

Гаврюшина Л.К. Житийные повести о Савве сербском и сербско-русские литературные связи. 1986.

Григорян Э.А. Болгарская местная географическая терминология (семасиологический аспект). 1977.

Гура А.В. Терминология севернорусского свадебного обряда (на общеславянском фоне). 1978. МГУ.

Дарчевска Иоланта. Восточно- и южнославянская литература II половины XVI – XVIII веков как источник определения нормы древнеславянского литературного языка. 1978. МГУ.

Дзендзелевская Н.И. Очерк фонетики восточнословацких говоров на территории УССР. 1975. МГУ.

inslav

Дубровина С.Ю. Русская ботаническая терминология в этнолингвистическом освещении (на материале названий растений, образованных от названий животных и птиц). 1991. МГУ.

Дуличенко А.Д. Литературный русинский язык Югославии (очерк фонетики и морфологии). 1974.

Журавлев А.Ф. Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте. 1982. МГУ.

Замятина Н.А. Текстологический анализ русских иконных надписей. 2002. Институт русского языка РАН.

Зеленина Э.И. Болгарская ткаческая терминология. 1978.

Кабакова Г.И. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. 1989.

Козлова Т.В. Семантика фразеологических единиц с зоонимным компонентом в современном русском языке. 1991.

Кондратенко М.М. Лексика народной метеорологии в славянских языках. 1994.

Левкиевская Е.Е. Славянский вербальный оберег. Семантика и структура. 1994.

Мокиенко В.М. Лингвистический анализ местной географической терминологии. 1969 (науч. рук. Б.А. Ларин, Г.А. Лилич и Н.И. Толстой). ЛГУ.

Мороз А.Б. Семантика, символика и структура сербских обрядовых песен календарного цикла. 1998.

Морозов И.А. «Женитьба добра молодца». Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «Свадьбы»/«Женитьбы». 1999. Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Никончук Н.В. Опыт сравнительного анализа лексики трех сел Житомирского Полесья (на материале лексики природы). Одесса, 1970.

Павлова М.Р. Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. 1990.

Плешакова В.В. Русские благопожелания. Опыт типологии и истории. 1997. МОПИ.

Плотникова А.А. Этнолингвистический словарь как лингвистический, этнографический и фольклорный источник (на материале славянских языков и традиций). 1990.

Поріцька О.А. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). Київ, 1998.

Седакова И.А. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. МГУ. 1984.

Сорочяну Е.С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении в гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). 1995.

Страхов А.Б. Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печенья. 1986.

Терновская О.А. Славянский дожинальный обряд (терминология и структура). 1977.

Узенёва Е.С. Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении. 2001 (рук. Н.И. Толстой, С.М. Толстая).

Черепанова Е.А. Географическая терминология Черниговско-Сумского Полесья. 1973. Институт языкознания им. Якуба Коласа АН Белорусской ССР, Минск.

inslav

Дипломные работы, защищенные в МГУ

Азимов Э.Г. Мифологическая лексика в белорусском языке. 1973.

Александрова Л.Г. Терминология восточнославянской женской народной одежды. 1983.

Анастасова Екатерина. Строительная терминология русских и болгар в сопоставительном плане. 1988.

Архипов А.А. Из истории древнеславянских языков в древнерусской литературе (на материале цитации сакральных текстов в древнерусских хождениях). 1977.

Байкин Бранислава. Названия грибов в сербскохорватском, словенском и русском языках. 1976.

Баркова А.Л. Проблема реконструкции образа в эпическом тексте. 1993.

Брагина Н.А. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. 1980.

Бунина (Шор) Г.В. Глаголы БИТЬ, УДАРЯТЬ в русских диалектах (их словообразовательная и семантическая характеристика). 1976.

Бутенко И.А. Из истории отечественной социолингвистики и некоторые социолингвистические проблемы общения. 1977.

Вайевич Слободан. Глаголы со значением «бить» в русском языке (в сравнении с сербскохорватскими глаголами). 1981.

Валенцова М.М. Терминология словацкой календарной обрядности (на общеславянском фоне). 1988.

Верещагина О.Е. Из лексики древнерусских великокняжеских житий. 1975.

Волочаева Н.А. Названия домашней птицы в славянских языках (лингво- и этнографические аспекты изучения). 1977.

Вольская Н.П. Семантические классы в русском арго и их словообразовательная характеристика. 1976.

Воронина Г.Н. Терминология древнерусской охоты. 1983.

Гайдук А. Абстрактная лексика русских великокняжеских житий. 1983.

Гамбарова А.М. Торговая лексика арго (на русском и белорусском материале). 1982.

Гарбуль Н.Х. Лексика календарной обрядности болгар. 1988.

Годлевска К. Синонимический ряд частей тела человека в русском и польском языках. 1992.

Горбачева И.П. Гидронимы Украины фито-зоографического семантического ряда. 1991.

Губанов Ю.Д. Старорусская военная лексика (названия оружия). 1981.

Гура А.В. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда. 1972.

Денисенко А.Н. Названия посуды в говорах русского и белорусского языков. 1977.

Джелепска А.Т. Русизмы в словаре Найдена Герова «Рѣчникъ на блъгарскый языкъ съ тлъкувание рѣчи на блъгарскы и на русскы». 1983.

Дубровина С.Ю. Русская и славянская народная ботаническая терминология, образованная от названий животных и птиц. 1980.

Жировова Н.А. Из наблюдений над древнерусской терминологией жилища (древнерусский фонд и его следы в современном языке). 1976.

inslav

Журавлев А.Ф. [Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология]. 1972.
Зайцева Е.Л. Анализ древнерусских личных имен нехристианского фонда в сравнении с древнеболгарскими личными именами. 1983.
Зайцева Е.С. Названия славянских пахотных архаических земельных орудий. 1984.
Зайцева Т.М. Названия грибов в восточнославянских и западнославянских языках. 1974.
Зарецкая Н.Г. Русская охотничья терминология. 1977.
Захарова И.В. Календарная обрядность македонцев и ее терминология. 1985.
Ивлиева Т.М. Сложные личные имена в славянских языках (на материале русского, болгарского, сербского, польского и чешского языков). 1990.
Ильина А.С. Украинская народная ботаническая терминология (её состав и словообразовательный анализ). 1974.
Кабакова Г.И. Терминология календарной обрядности: хрононимы (на материале немецких и скандинавских языков и диалектов). 1982.
Калинина Ю.И. Имена собственные в названиях растений в русском, украинском, сербохорватском и болгарском языках. 1977.
Кацва М.С. Глагольная мифологическая лексика в русском и украинском языках. 1993.
Коблашова Е.А. Диалектный словарь личности. 1982.
Комарова Т. Из истории сербской книжности и языка XIII века: апокрифические Никодимово евангелие и Гадания по псалтыри (филологический и лингвистический анализ). 1979.
Кравецкий А.Г. Структурно-семантические наблюдения над славянским паремейником. 1986.
Кузнецова Е.Г. Постоянные эпитеты в русских духовных стихах. 1986.
Кузнецова Н.Н. Историческая топонимия Москвы. 1981.
Левкиевская Е.Е. Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. 1988.
Майкова А.Н. Абстрактная лексика старославянского языка русского извода «Синайский патерик» (суффиксальные образования на *-ние*, *-ство*, *-ствие*, *-ие*, *-ость*). 1986.
Максимова Е.В. Наблюдения над эпитетом в чешских народных поэтических текстах. 1980.
Маркевич Алдона. Фразеологизмы с названиями растений в русском, польском и болгарском языках. 1982.
Марутик И.Г. Русская строительная терминология в сравнении с польской и белорусской. 1988.
Масленникова Н.В. Терминология словенских календарных обрядов. 1976.
Мельникова Елена. Эпитеты животных (собака, заяц, кот, лиса, бык) и их символика в русских народных сказках. 1989.
Мигунова Н.А. Из наблюдений над обрядовой лексикой ярославских говоров. 1976.
Микоян Н.А. Имена собственные в заговорах. 1978.
Минеева М.Н. Семасиологические наблюдения над сербскохорватской народной демонологической терминологией в сравнении с русской. 1982.
Митрохин В.В. Поэтика купальских песен. 1977.

inslav

Момирович С. Терминология демонологии в сербскохорватском языке. 1977.
Мороз А.Б. Заговоры как магические тексты и их структурно-семантические особенности. 1987.
Морозов И.А. Восточнославянская народная терминология игр (игры аграрно-промышленного комплекса). Т. 1, 2. 1981.
Мягкова Т.Г. Опыт словаря лексики литовского календарного цикла праздников. 1979.
Назарова Е.М. Болгарская демонологическая лексика в этнолингвистическом освещении. 1986.
Налепина Д.А. Русский заговор. Некоторые особенности языка и поэтики. 1991.
Наумова О.В. Способы номинации в русском арго (на материале названий лиц мужского пола). 1991.
Низаметдинова Н.Х. Сложные имена в произведениях древнерусского языка XVI в. 1976.
Новичкова Е.Ю. Лексика и фразеология демократической сатиры XVII в. 1981.
Павлова М.Р. Русская ткаческая терминология на общеславянском фоне. 1982.
Петрович-Бачич Душанка. Сложные существительные в славяно-сербском языке и русском литературном языке XVIII в. 1973.
Плотникова А.А. Сербскохорватская календарно-обрядовая терминология в сопоставлении с русской (на материале святочного цикла). 1982.
Поливанов К.М. Фрагмент словаря славянских древностей. Лексика, связанная с колдовством и волхвованием в древнерусской письменности. 1982.
Потапурченко З.Н. Поэтические средства языка русских былин (эпитеты). 1989.
Рак (Булаенко) С. Из истории славяно-русской грамматической терминологии (от «Осьми частей слова» до «Российской грамматики» М.В. Ломоносова). 1992.
Ракитянская А.А. Польский народный календарь в этнолингвистическом освещении. 1989.
Розова Т.М. Названия болезней животных (на примере русского языка). 1980.
Рустамова Г.М. И.И. Срезневский как исследователь славянской мифологии и мифологической лексики. 1982.
Савчук Л.О. Жанровая классификация устойчивых словесных комплексов на основе словаря словосочетаний «существительное+прилагательное» (на материале белорусской обрядовой поэзии зимнего, весеннего, летнего и осеннего циклов и баллад). 1983.
Саджаклиева А. Сравнительное изучение терминологии обрядов зимне-весеннего цикла (на русском, украинском и болгарском материалах). 1989.
Самойленко В. Болгарские личные имена некалендарного происхождения в сравнении с древнерусскими и сербскими. 1983.
Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в этимологическом и фольклорно-лингвистическом отношении. 1986.
Сапрыкина М.Б. Семантика севернорусского заговора и заговорных формул. 1993.
Свинухова О.П. Названия птиц в говорах русского языка (словообразовательный анализ). 1978.
Седакова И.А. Характер и функции сочетаний определений и определяемых в болгарских пословицах и загадках. 1978.
Седакова О.А. [Терминология славянского погребального обряда]. 1972.
Селиверстова Т. Терминология русского народного календаря. 1993.

inslav

Серебряная М.И. [Названия земли, земельных участков в славянских языках. Материалы к словарю]. 1984.
Сизько А.Н. Терминология словацкой календарной обрядности. 1985.
Слащев В.В. Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических персонажей сербов, черногорцев, хорватов и муслиман. 1992.
Степанян Е.Г. Лексика и стилистика восточнославянского заговора. 1974.
Стоянович М. Фразеологизмы сравнительного типа с союзом «как» в русской фразеологии в сравнении с другими славянскими языками. 1981.
Суглобова Н.Н. Из истории славянской географической терминологии (Грамматическая терминология в сочинении Ю. Крижанича «Объяснение виводно в писмѣ Словѣнскомь». 1661 г.). 1974.
Табукашвили Н.Г. Русская народная эмоциональная лексика. 1992.
Тарасова Н.В. Вербальный план восточнославянского погребального ритуала в контексте обрядового комплекса. 1991.
Терновская О.А. Опыт лингвогеографического исследования восточнославянских урожайных обрядов. 1972.
Трубицына Г.А. Полесское ткачество в этнолингвистическом освещении. 1981.
Фильцова М.С. Глаголы движения «идти» и «бежать» в русских народных говорах (лексико-семантический и словообразовательный анализ). 1980.
Хейскари Туомо. Русские элементы в финском языке. Финские элементы в севернорусских говорах. 1987.
Чеканова Е.Л. Русские народные термины жатвы и молотьбы. 1982.
Чичагов И.В. Имена существительные с интернациональными суффиксами в современном сербо-хорватском литературном языке (в сопоставлении с данными русского и македонского литературных языков). 1975.
Чулкова В.Н. Ботаническая терминология в сербскохорватском языке (опыт словообразовательного анализа). 1973.
Шишкова З.А. Торговая лексика XVII в. (по материалам «Псковского разговорника»). 1974.
Яковлева Т.В. Из наблюдений над древнерусской структурой текста. Функция и смысловая позиция цитат канонического содержания в летописях и житиях. 1987.

Курсовые работы, хранящиеся в архиве Н.И. Толстого

Букреева Е. Словарь терминологии календарных обычаев и обрядов Калужской области. II курс.
Александров Николай. Педагогическая лексика «Домостроя». III курс.
Анциферов Ф.А. Наблюдения над символикой в сочинениях Кирилла Туровского. IV курс.
Джелепска А.Т. Звукоподражательные глаголы и соотнесенные с ними существительные в современном русском языке. III курс. 1980.
Гончаренко М.М. Терминология словацкой календарной обрядности. Лингвистическое изучение. IV курс. 1987.
Кабакова Г.И. Опыт описания германской мифологии (на материале скандинавского фольклора).

inslav

Колбасик И.К. Компонентный анализ слов, называющих людей по их физическим недостаткам, в русских народных говорах. III курс.
Коломаченкова И.В. Календарные праздники Ярославской области. IV курс.
Митрохин В.В. Картографирование купальской обрядности (принципы подхода и отбор материала). V курс. 1976.
Павлова М.Р. Лексика русского народного календаря. II курс.

Спецсеминар «Сравнительно-историческая русская и славянская лексикология» (состав участников, темы курсовых работ и докладов)[2]

Аверьева М.В. Сложные славянские имена с компонентом *слав.*
Александрова (Умнова) Л.Г. Названия русской народной одежды.
Александрова (Умнова) Л.Г. Названия посуды у восточных славян.
Алексеева В.М. Славянские имена собственные зоонимического и фитонимического происхождения.
Алимова Н. Сложные слова у Максима Грека и Зиновия Отенского.
Анджелкович Драгана. Терминология народной медицины в сербском и русском языках.
Апачинская Н. Юридическая лексика в русских приказных книгах XVII в.
Архипов А. Использование старославянских текстов (цитат) в древнерусских хождениях и житиях.
Архипов А. Некоторые проблемы перевода древнеславянских евангельских кодексов с греческого.
Базилевский А.Б. Функции рефрена в польских колендах.
Бирюкова Мария [тема?].
Богоявленский Сергей [тема?].
Брагина Н.А. Вологодская диалектная лексика.
Букреева Елена Анатольевна. Этимологические наблюдения над рязанской областной лексикой – терминами духовной культуры.
Бурска Алиция. Славянские сложные собственные имена с компонентами *-lub* и *-mir*.
Бутенко И. Славянские работы по социолингвистике 20-х – 30-х годов.
Вайевич Слободан. Глаголы со значением ‘бить’, ‘хватать’ в русском и сербском языках.
Вергунова Л.А. Торговая лексика в разговорнике Тони Фенне.
Вергунова Л.А. Лексика разговорника Тони Фенне.
Верещагина О.Е. Лексика великокняжеских житий.
Владимирова Е.Б. Названия частей тела в русском языке.
Волочаева Н.А. Славянские названия домашней птицы.
Вольская Н. Терминология русского арго (названия частей тела и одежды).
Воробьева И.Г. Именное склонение у Максима Грека.
Вуйчич Зоран. Терминология обычаев Восточной Сербии.
Вуйчич Лиляна. Эпитеты животных в сербском фольклоре (в сравнении с русским).
Гаврилова Г. Южнорусские обычаи – похороны кукушки и др.

[2] Из рабочей тетради Н.И. Толстого.

inslav

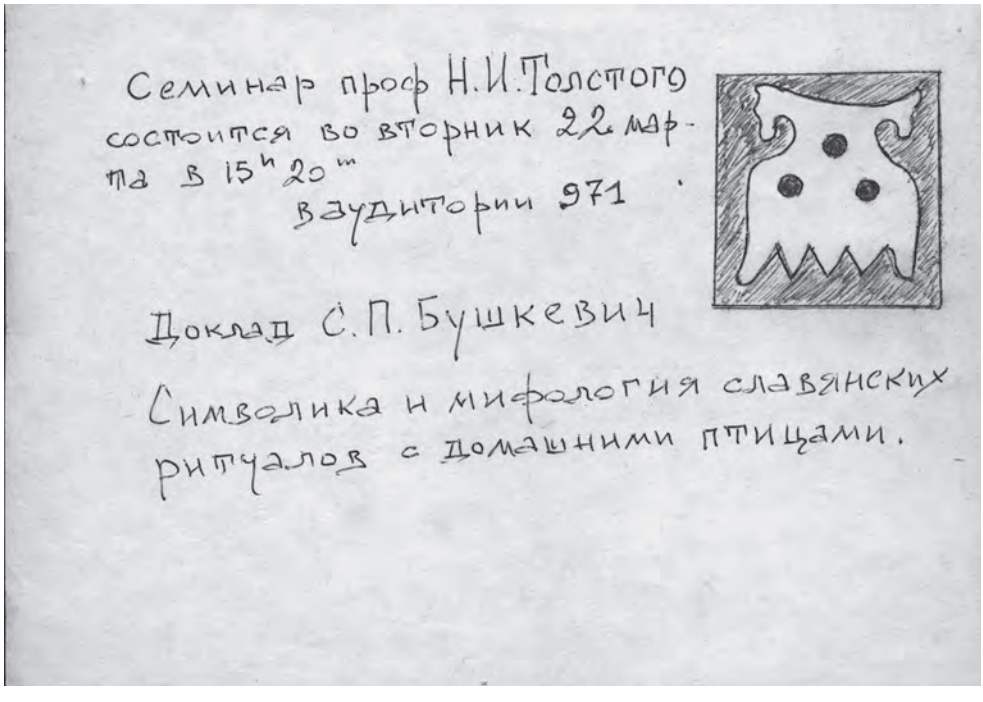
Гаврюшина Э.И. Сложные слова в Успенском сборнике.
Гайдук Артемий. Абстрактная лексика русских великокняжеских житий.
Гамбарова Лана. Русское арго и его лексическая характеристика.
Гегелашвили И.Е. Возникновение русских фамилий из прозвищ (опыт современного наблюдения).
Гонтаренко Н. Русские заимствования в сербскохорватском языке.
Губанов Ю.Д. Военная терминология староукраинского языка в сравнении с древнерусской.
Джилебска Атанаска. Звукоподражательные глаголы и существительные в русском и болгарском языках.
Дудко Екатерина [тема?].
Евтушенко Е. Русская обрядовая терминология зимнего цикла.
Еремеенкова Л. Географическая терминология в древнерусских памятниках.
Железникова (Дубровина) С.Ю. Названия растений, образованные от названий животных и птиц.
Жировова Н. Названия частей дома в словацком языке.
Журина Мария [тема?].
Журова М.И. Терминология и структура русского родинного обряда.
Завьялова Н. Церковнославянизмы в языке Климентия Зиновьева (XVIII в.).
Заич Бояна. Терминология сербского обрядового цикла.
Зайцева Е.Л. Болгарские нехристианские личные имена в сравнении с древнерусскими.
Зайцева Елена Леонидовна. Древнерусские личные имена нехристианского фонда в сравнении с болгарскими.
Зайцева Е.С. Названия архаических земельных орудий.
Зайцева Т. Названия грибов в русском языке.
Зарецкая Н.Г. Терминология охоты в восточнославянских языках.
Заславская Ольга [тема?]
Золотарёв М. Язык Жития Стефана Дечанского.
Зуева О. [тема?].
Ильина И. Словообразовательные типы в названиях русских и славянских растений (тип *-уха*).
Кабакова Галина Ильинична. Скандинавская и немецкая терминология праздников (в сравнении со славянской).
Калинина Ю. Имена собственные в названиях растений.
Карева М. Труды В.В. Виноградова по истории русских слов.
Кац Анна [тема?].
Качинская И.Б. Терминология русского пчеловодства и фразеология представлений, связанных с пчелами.
Кобяк Н. Лексика русского торгового люда XIX в.
Козлова Т. Зоологическая лексика в русской и польской фразеологии.
Колбасик И.К. Русская народная лексика, обозначающая физические недостатки человека.
Коломаченкова И.В. Терминология северновеликорусских календарных праздников.
Комарова Т. Эпитеты животных в сербских и русских сказках о животных.
Комарова Т. Язык древнесербских апокрифов.

inslav

Королёва Е. Русские народные названия растений, содержащие зоологические названия.
Костадинова Петрушка [тема?].
Крылова Т.В. Лексика польских пословиц.
Кукурян В.А. Терминология надворных построек и оград в польском, украинском и русском языках.
Кустова Г.И. Поэтическая терминология белорусских народных песен зимнего и осеннего цикла.
Кутукова Н. Названия ветров в русских диалектах.
Линова Татьяна [тема?].
Майкова А. [тема?].
Маркевич Алдона. Фразеологизмы с названиями растений (в сравнении с польскими).
Марченко О. Труды Веселовского по славянской мифологии.
Микоян Н.А. Ф.И. Буслаев и его труды по славянской мифологии.
Минаева Л. Verba dicendi в русских диалектах.
Минаева Марина Николаевна. Демонологическая терминология в сербском языке.
Митрохин В. Стилистика купальских песен.
Моисеева О. Эпитеты животных в восточнославянских сказках о животных.
Момирович Саша. Эпитет в русских и сербских загадках и пословицах.
Момирович Соня. Мифологическая терминология в сербскохорватском и русском языках (демонология).
Морозов И.А. Семиотика и терминология русских народных игр.
Мухина З. Торговая лексика XVII века.
Мухина С. Семантическая характеристика прилагательных меры (объема, пространства, веса) в русском языке.
Мялкина И.Ю. Проблемы лексикологии двуязычного текста.
Никитина Н. [тема?].
Новичкова Е. Лексика русской демократической сатиры XVIII в.
Павлова Марина Рэмовна. Русская ткаческая терминология и ее основные параллели.
Панова М. [тема?].
Парилин Н.Ю. Терминология русского весеннего обряда.
Пейчинович Нена (Снежана). Названия обуви в южнославянских языках.
Плотникова Анна Аркадьевна. Терминология сербской зимней обрядности в сравнении с русской.
Повшенко С. Терминология сербской свадебной обрядности.
Поливанов Константин Михайлович. Древнерусская мифологическая терминология.
Польстер (Васина) Е.А. Сложные слова в старославянском языке.
Попова Н. Терминология болгарского свадебного обряда.
Птицына В.И. С/х лексика в памятнике «Назиратель».
Радева Нина [тема?].
Решетникова Е. Лексика русских загадок.
Русакова Т. Обрядовые названия пищи в восточнославянских языках.
Рустамова Гюльнара. Из истории русской лингвистики 1 половины XIX в.
Рябова Антонина. Названия посуды в русском языке.
Саввин В. Лексика и стилистика русских плачей.

inslav

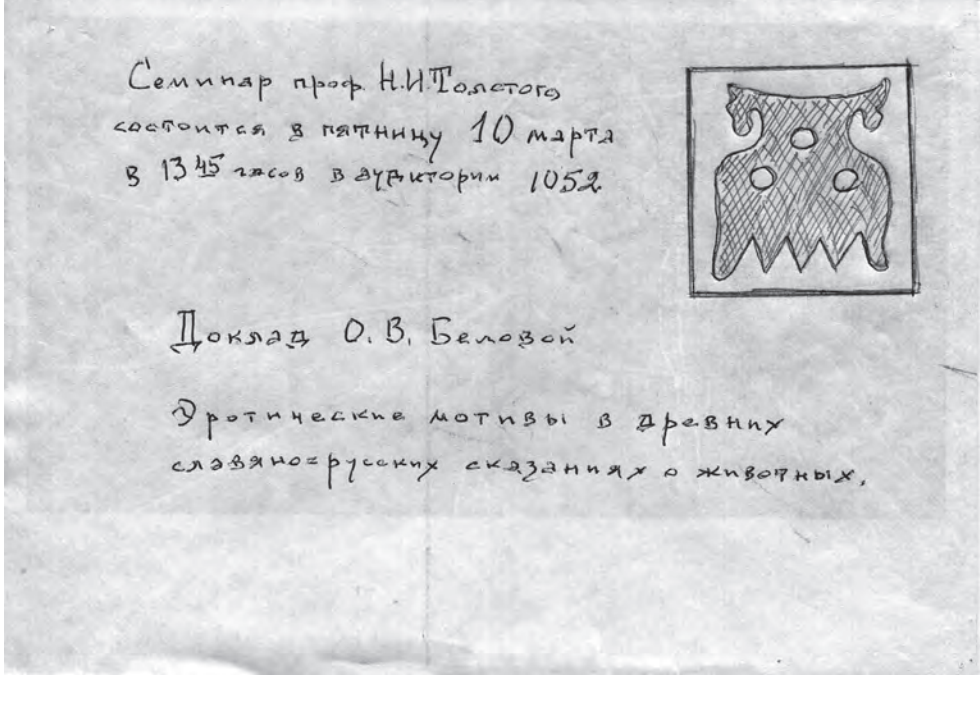
Объявления о семинарах, написанные рукой Н.И. Толстого.



Семинар проф Н.И.Толстого состоится во вторник 22 марта в 15ч 20м в аудитории 971.

Доклад С.П. Бушкевич

Символика и мифология славянских ритуалов с домашними птицами.



Семинар проф. Н.И.Толстого состоится в пятницу 10 марта в 13.45 часов в аудитории 1052.

Доклад О.В. Беловой

Эротические мотивы в древних славяно-русских сказаниях о животных.

inslav

Семинар проф. Н.И. Толстого состоится во вторник 22 февраля в 15ч 20м в аудитории 913

Доклад проф. Н.И. Толстого:

"Был ли единый (общий) древнеславянский эпос?"

Семинар проф. Н.И. Толстого состоится 9 XII в пятницу в ауд. 928 в 16 ч. 55 м.

Доклад О.В. Трефиловой

"Тюркизмы в старославянском языке"

inslav

Савчук Лариса Олеговна. Поэтическая терминология русских весенних песен.
Санникова О.В. [Польская мифологическая лексика].
Саратова Н.И. Поэтическая фразеология севернорусских плачей.
Сахибова Наргис [тема?].
Свинухова Л. Названия кукушки и обряд проводов кукушки.
Северова И.Л. Названия посуды в русских говорах (сравнительно с украинскими и белорусскими).
Седакова И. Лексика болгарских пословиц.
Седакова О. Русская обрядовая терминология (похоронная).
Серафимова О.В. Географическая лексика в древнерусских хождениях.
Серебряная М.И. Терминология обработки и видов почвы в русском языке.
Соколов М. Сравнительный анализ основных персонажей германской и славянской мифологии.
Стемашонок Т.А. Новейшие работы по сравнительной семасиологии.
Степанян Е. Обозначение денег в русских арго.
Стоянович Мирьяна. Русские, сербские, словацкие и польские фразеологизмы сравнительного типа (с союзом *как*).
Сунчица Бьелица. Лексика русских и сербских заговоров.
Татевосян Н. Фразеологические обороты в сербском языке с мифологическим содержанием.
Трубицына Г. Опыт сравнительного анализа славянской ткаческой терминологии.
Тюрина Т. Дом и домовые духи у славян. Терминология и структура славянских народных представлений о доме и домашних духах.
Умарова З.А. Фразеологизмы с названиями животных и птиц в современном русском языке.
Фавахири С. Русская народная эмоциональная лексика (названия лиц по их отрицательному свойству – неуклюжего, неопрятного, неумного).
Фильцова М.С. Поэтическая лексика русских и украинских колядок.
Хазанова И. [тема?].
Харитиди И.Д. Постоянные эпитеты в русском и сербском эпосе.
Худякова Люда [тема?].
Цирельман (Гринберг) Ида [тема?].
Чеканова Елена. Названия культурных с/х растений в русском языке.
Черенкова Е. Терминология сербской свадьбы.
Чернышова О.Г. Сложные слова в Синайском патерике.
Чернякевич Т.Г. Названия болезней скота в русском языке.
Чулкова (Линде). Словообразовательные типы в сербскохорватских и русских названиях растений.
Шахурина Н. [тема?].
Шендригина В. Работы А.А. Потебни по этнолингвистике.
Шор (Бунина) Г.В. Слова со значением ‘бить, ударять’ в русских диалектах.
Юрилина М.Н. Кулинарная терминология в сербском языке.
Янина Т. Слова говорения в русских диалектах (их словообразовательные и семантические особенности).
Яновская Е.П. [тема?].

inslav

Отзывы Н.И. Толстого о диссертациях и рукописях книг, хранящиеся в архиве Н.И. Толстого

Агеева Р.А. Гидронимия Псковских и Новгородских земель (Шелонская и Деревская пятины) в свете истории заселения края. Канд. дисс. 1974.

Адливанкин С.Ю. Краткий очерк истории праславянской фонетики. Рукопись.

Андрейчева Н.И. Лексика в характеристике языка древнерусского письменного памятника (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина в сравнении с произведениями древнерусской литературы путешествий XIV–XV вв.). Канд. дисс. 1976.

Белькевич И.К. Словарь восточнобелорусских диалектов. Рукопись книги. 1965.

Блинова О.И. Проблемы диалектной лексикологии. Докт. дисс. 1975.

Верещагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян (Переводческая техника Кирилла и Мефодия). Рукопись книги. 1965.

Вешторт Г.Ф. Лингвогеографическая дифференциация Припятского Полесья (на материале названий пищи). Канд. дисс.

Выголексинский сборник / Издание подготовлено В.Ф. Дубровиной, В.С. Голышенко и Р.В. Бахтуриной, под рук. В.Ф. Дубровиной. Рукопись книги.

Гецова О.Г. Проект «Архангельского областного словаря». Рукопись.

Головин Б.Н. Язык и статистика. Рукопись книги (рецензия в соавторстве с В.А. Московичем). 1968.

Дьякова В.И. Географическая терминология Воронежской области. Канд. дисс.

Железняк И.М. Словообразовательная система сербохорватской антропонимии раннеисторического периода (XII–XV вв.). Канд. дисс.

Жуковская Л.П. Лексические варианты в славянских памятниках письменности. Рукопись статьи. 1959.

Зайцева Н.И. Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Канд. дисс.

Зайцева С.В. Названия домашних животных в штокавских говорах сербохорватского языка. Канд. дисс.

Ивашина Н.В. Семантическая микросистема обозначений времени в праславянском языке. Канд. дисс.

Калакуцкая Л.П. «Словоизменение антропонимов в русском литературном языке». Докт. дисс. 1982.

Клименко А.П. Проблема лексической системности в психолингвистическом освещении. Докт. дисс. 1981.

Кобычев В.П. Колыбель славян. Рукопись книги.

Корнев А.И. Историко-этимологические разыскания в области семантики русских глаголов (*бить*, *брить*, *бросать* и однокоренные с ними слова). Канд. дисс.

Котков С.И. Очерки по лексике южновеликорусской письменности XVI–XVIII веков. Рукопись книги.

Лавриненко А.Т. История вариантных флексий родительного падежа единственного числа имен существительных муж. рода *-а*/*-я* и *-у*/*-ю* в русском и украинском языке. Канд. дисс.

inslav

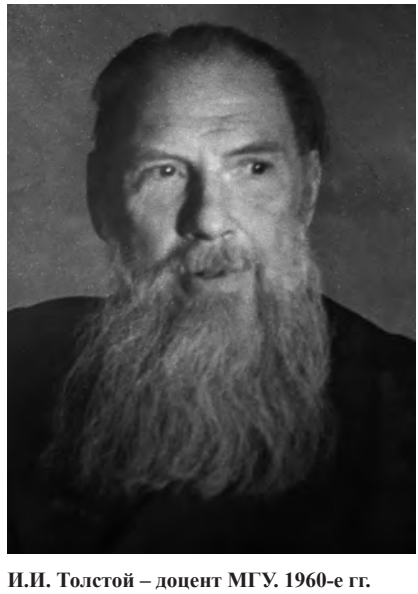
Ларин Б.А. Лекции по истории русского литературного языка. Рукопись книги.
Логачев К.И. Первый этап развития советского славяноведения (славистические учреждения Академии наук в 1917–1934). Канд. дисс. 1979.
Лопашов Ю.А. Местоименные повторы дополнения в балканских языках. Канд. дисс.
Львов А.С. Лексика «Повести временных лет». Рукопись книги. 1971.
Львов А.С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. Рукопись книги. 1961.
Малько Р.Н. Названия рельефа в чешском и словацком языках. Канд. дисс.
Мальковская Г.Л. Издание и распространение переводов художественной литературы как один из факторов развития национальной литературы. Канд. дисс. 1970.
Марусенко Т.А. Названия рельефа в украинском языке (на славянском фоне). Канд. дисс.
Мокиенко В.М. Лингвистический анализ местной географической терминологии. Канд. дисс. 1969.
Морковкин В.В. Идеографическое описание лексики (анализ слов со значением времени в русском языке). Канд. дисс. 1973.
Москович В.А. Семантическое поле цветообозначений (опыт типологического исследования семантического поля). Канд. дисс.
Онышкевич М.О. Словарь бойковского диалекта. Рукопись книги. 1963.
Паруков А.А. Языковые особенности изданий Скорины. Канд. дисс.
Полянина Т.В. Из истории взаимоотношений И.И. Срезневского и Я.Ф. Головацкого. Рукопись статьи.
Попова Т.В. Корреляция твердых и мягких согласных фонем в болгарском языке. Канд. дисс. 1964.
Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1. рукопись. 1965.
Ревзин И.И. Современная структурная лингвистика. Проблемы и методы. Рукопись книги.
Ройзенцвейг В.Ю. Проблемы языковой интерференции. Докт. дисс. М., 1975.
Соколовская А.К. Лексічная тыпалогія гаворак Прыпяцкага Палесся (На матэрыяле назваў адзення і абутку). Минск. Канд. дисс. 1967.
Сухотин Б.В. Оптимизационные методы исследования языка. Докт. дисс.
Трофимкина О.И. Сербохорватский объяснительный словарь к произведениям С.М. Любиши. Канд. дисс.
Трофимович К.К. Становление и развитие верхнелужицкого литературного языка. Докт. дисс.
Успенский Б.А. Первая русская грамматика на родном языке (доломоносовский период отечественной русистики). Рукопись книги.
Шур В.В. [Названия домашних животных в Восточном Полесье]. Канд. дисс.
Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Проспект. Пробные статьи. Рукопись. 1962.
Этимология 1970. Рукопись сборника. Ин-т рус. яз. АН СССР.

inslav

inslav

Дед Н.И. Толстого Илья Львович Толстой (1866–1933), второй сын Л.Н. Толстого.

Бабушка Н.И. Толстого Софья Николаевна Толстая (Философова) (1867–1933).



И.И. Толстой – доцент МГУ. 1960-е гг.

Отец Н.И. Толстого
Илья Ильич Толстой (1897–1970),
на фото: морской офицер. 1916 г.

inslav

Н.И. Толстой с отцом и матерью (Ольгой Михайловной Толстой (Лопатиной)). Вршац. 1924 г.

Н.И. Толстой в раннем детстве. 1920-е гг.

Н.И. Толстой. Конец 1920-х гг.

inslav

Н.И. Толстой с двоюродными братьями. 1930-е гг.

Н.И. Толстой. 1930-е гг.

Н.И. Толстой с отцом на улице Белграда. Середина 1930-х гг.

inslav

Н.И. Толстой-гимназист (справа) с друзьями. Середина 1930-х гг.

Русско-сербская гимназия в Белграде. 1920-е гг.

ДРЖАВНА НАРОДНА ШКОЛА
DRŽAVNA NARODNA ŠKOLA
у Београду

СВЕДОЧАНСТВО — SVEDOČANSTVO

Толстој Никита, син Илије Толстоја
15 априла 1923, у Краљевини Југославији
Православне, Руске основне

Одлично — 5
120

Табель успеваемости Н.И. Толстого. 1933 г.

Н.И. Толстой в Венгрии. Середина 1930-х гг.

inslav

Н.И. Толстой в Базеле. Середина 1930-х гг.

Выпуск 1941 г. Н.И. Толстой первый слева в верхнем ряду.

inslav

Н.И. Толстой в Белграде на восстановлении разрушенных немецкими бомбардировками зданий. Июнь 1941 г.

Н.И. Толстой – красноармеец. 1945 г.

БОЕВАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА.

Выдана гв. красноармейцу ТОЛСТОМУ Никите Ильичу.

После освобождения города Новый - Вечей (Югославия) частями Красной Армии, тов. ТОЛСТОЙ добровольно вступил в ряды РККА в октябре месяце 1944 года.

Находясь в составе Боевой части 49582 тов. ТОЛСТОЙ принимал участие в освобождении территории Югославии, Венгрии, а также и Австрии.

Тов. ТОЛСТОЙ является участником Великой Отечественной битвы и проявил себя смелым и мужественным бойцом в боях с немецко - фашистскими захватчиками.

В апреле месяце 1945 года принимал непосредственное участие в освобождении столицы Австрии г. Вены, где также проявил себя храбрым и мужественным бойцом.

Тов. ТОЛСТОЙ находясь в отделенном взводе, проявил свои дисциплинированным и исполнительным.

Командир ОТДЕЛЬНОГО ВЗВОДА В/Ч 49582
ЛЕЙТЕНАНТ -
(ШАРКИН)

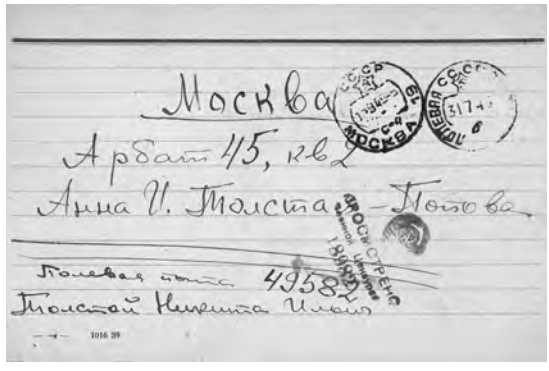
"23" января 1945 года.

Боевая характеристика Н.И. Толстого. 1945 г.

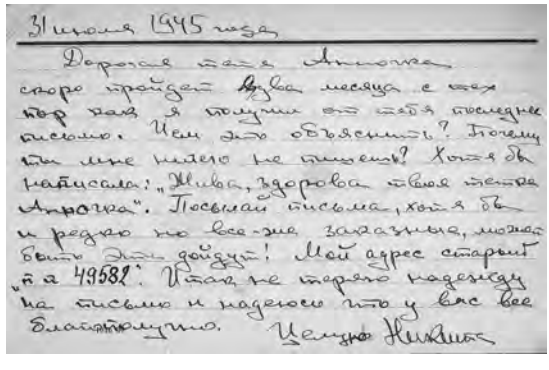
Н.И. Толстой перед демобилизацией. 1945 г.

inslav

Анна Ильинична Толстая (1888–1954), тетка Н.И. Толстого, которая оставалась в Москве, с ней он переписывался с фронта. Фото 1940–1950-е гг.



Москва
Арбат 45, кв 2
Анна И. Толстая – Тютчева
Полевая почта 49582
Толстой Никита Ильич



31 июля 1945 года

Дорогая тетя Аннушка
скоро пройдет пять месяцев с тех пор как я получил от тебя последнее письмо. Чем это объяснить? Почему ты мне ничего не пишешь? Хотя бы написала: "Жива, здорова твоя тетя Аннушка". Посылай письма, хотя я бы и редко но все-же заказные, может быть они дойдут! Мой адрес старый "п/я 49582". Итак не теряю надежды на письмо и надеюсь что у вас все благополучно. Целую Никита

Письмо с фронта, адресованное А.И. Толстой в Москву [открытка].

СССР
КОНСУЛЬСТВО
Белград
5 октября 1945 г.

СВИДЕТЕЛЬСТВО
на возвращение в Союз Советских Социалистических Республик
№ 1ПНО-06

Предъявитель сего Толстой Никита Ильич
гражданин Республики и Союза Советских Социалистических Республик, родившийся 15 апреля 1923 г. в г. Сараево (Югославия)
по профессии
отправляется в Союз ССР.
При нем следу

Основание выдачи свидетельства на возвращение:

Действительно по 5 октября 1945 г., не подлежит возобновлению или продлению.

Консул Союза ССР

Документы для проезда в пределы Союза ССР служить не могут, но являются основанием для получения установленного в СССР паспорта в порядке, предусмотренном законом.

U.R.S.S.
CONSULAT
Belgrade
le 5 octobre 1945

CERTIFICAT DE RAPATRIEMENT
dans l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes
№ 1ПНО-06

Le porteur du présent certifiant
Nikita Tolstoi (nom et prénom)
citoyen de la République
et de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes, né le 15 avril 1923 à Vechat (Jugoslavie)
profession:
se rend dans l'U.R.S.S.
Le porteur est accompagné de

Valable jusqu'au 5 octobre 1945 et non sujet au renouvellement ou à la prolongation.

L.S. Le Consul de l'U.R.S.S.

Свидетельство на возвращение в СССР. 1945 г.

inslav

**Н.И. Толстой – студент МГУ.
Конец 1940-х.**

**Правнуки Л.Н. Толстого в Москве
(Н.И. Толстой – второй слева). Начало 1950-х.**

Выпускники болгарской группы филологического факультета МГУ. 1950 г.

inslav

Экспедиция в Болгарию. 1950-е гг.

Н.И. Толстой в Болгарии. 1959 г.

БЪЛГАРСКА
АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за български език
София, ул. Аксаков 3

София, 1 август 1959 г.

1-814

Съветският гражданин Никита Илич Толстой, правнук на класика на руската литература писателя Толстой, е научен работник при Съветската академия на науките. Той има паспорт XIII МЧ № 120263 издаден на 24. VII. 1956 г. от Министерството на външните работи в Москва.

Във времето след издаването на паспорта му, др. Никита Илич Толстой е пуснал брада.

Настоящето писмо се издава по искане на др. Толстой за избягване на евентуални недоразумения.

Н-К АДМИНИСТРАТИВНА СЛУЖБА:

/Л. Кирчев/

Справка о бороде. 1959 г.

inslav

Первая экспедиция в Полесье. 1962 г.

Н.И. Толстой и В.К. Журавлев. Полесье. 1962 г.

Участники полесской экспедиции. 1962 г.

inslav

**Полесская экспедиция 1962 г.
На Припяти.**

Полесская экспедиция. 1963 г.

Полесье. Зима 1964 г.

inslav

Полесская экспедиция. Мозырь. 1964 г. Обсуждение маршрута.

Полесская экспедиция. Мозырь. 1964 г.

Полесская экспедиция. На Припяти. 1964 г.

inslav

Пинск. 1974 г. Ю.И. Смирнов, Ф.Д. Климчук, Н.И. Толстой (лежит).

Полесье (Олтуш). 1977 г.

Полесье. Тхорин. 1981 г.

inslav

Полесье. Листвин. 1981 г.

Дети в полесской экспедиции: И.Б. Успенский, Е.А. Журавлева, Фекла Толстая, Ф.Б. Успенский; сидит А.Ф. Журавлев. Вышевичи, 1981 г.

inslav

Конференция «Полесье и этногенез славян». МГУ. 1983 г. В первом ряду Н.И. Толстой и А.Е. Супрун.

Н.И. Толстой провожает участников полесской экспедиции.

И.А. Морозов, Н.И. Толстой, А.А. Архипов. Н.И. Толстой встречает экспедицию.

inslav

Н.И. Толстой с 98-летним болгарским академиком Теодоровым-Баланом. Московский съезд славистов. 1958 г. На заднем плане Д.С. Лихачев.

Н.И. Толстой с Цолой Драгойчевой и болгарским лингвистом Христо Халиолчевым.

Н.И. Толстой и Славомир Вольманн. 1950-е гг.

inslav

1961 г. Юбилей С.Б. Бернштейна. Н.И. Толстой, Т.Н. Молошная, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян.

Н.И. Толстой, Г.П. Клепикова, В.М. Иллич-Свитыч и македонский поэт Васко Караджа. Ташкент. 1960 г.

Редколлегия «Вопросов языкознания». Москва. 1960-е гг. На трибуне О.А. Лаптева, справа Г.Ф. Благова.

inslav

В.В. Мартынов, С.Б. Бернштейн, Н.И. Толстой, В.К. Журавлев, В.Л. Веренич, Н.В. Бирилло, А.А. Кривицкий. Минск. Перед зданием Академии наук. 1962 г.

М.Г. Булахов, Н.И. Толстой, А.Е. Супрун, М.Р. Судник. Минск. 1960-е гг.

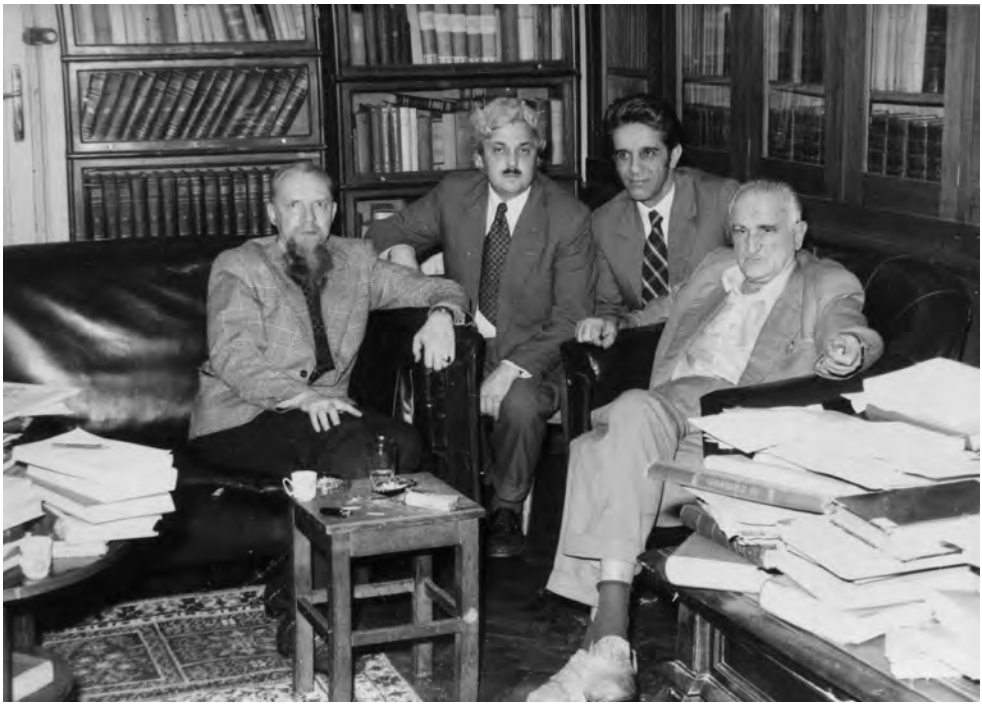
inslav

Н.И. Толстой на съезде славистов в Варшаве. 1973 г.

Варшава. 1973 г.

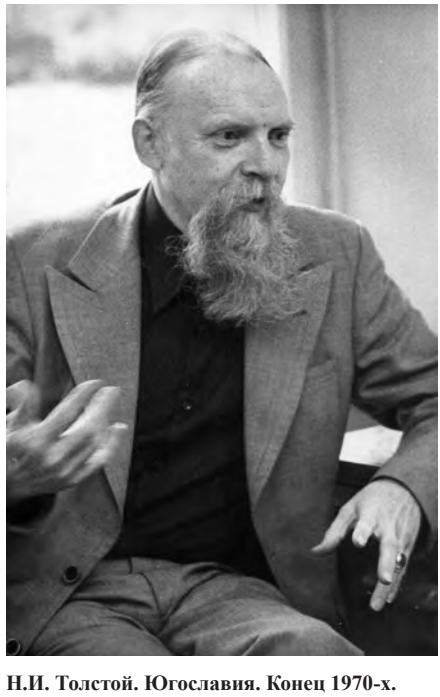
В. Дорошевский, Н.И. Толстой, М.Р. Судник, Г. Межеевска. Польша. Пултуск. 1973 г.

inslav



Н.И. Толстой, А.В. Тарасьев, Б. Терзич в кабинете проф. Р. Бошковича (справа) в Белградском университете. 1975 г.

Н.И. Толстой и С.Б. Бернштейн среди участников симпозиума, посвященного Р. Нахтигалю. Любляна. 1977 г.



Н.И. Толстой. Югославия. Конец 1970-х.

inslav

Съезд славистов в Загребе. В первом ряду Б. Терзич, Н.И. Толстой, К.Ф. Тарановский, М. Павич (?), за ним во втором ряду П. Ивич. 1978 г.

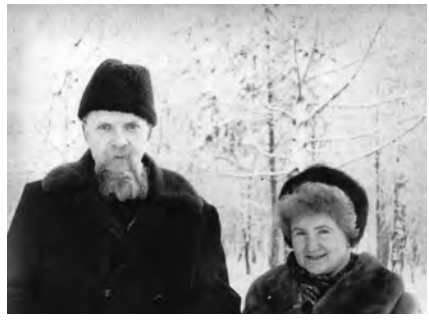
А. Младенович, Н.И. Толстой и Д. Чупич. Приштина. 1978 г.

inslav

Б.А. Успенский, О.А. Князевская, В.А. Мошин. Во втором ряду: В.М. Живов, Н.И. Толстой. Москва, Институт славяноведения. 1970-е гг.

Н.И. Толстой и А.П. Чудаков. 1977 г.

Н.И. Толстой и В.А. Мошин. Москва, конец 1970-х.



Н.И. Толстой и О.И. Блинова. Томск. 1978 г.

Н.И. Толстой в Ленинградском университете. Справа П.А. Дмитриев и Н.И. Зайцева (?). 1980-е гг.

Н.И. Толстой с о. Павлом Михаилом (Румыния). Москва. 1982 г.

inslav

Г. Шустер Шевц, Н.И. Толстой, В. Мареш. Конец 1970-х.

Н.И. Толстой с Дином Вортом (США) на съезде славистов в Киеве. 1983 г.

Г.А. Богатова, Н.И. Толстой, О.Н. Трубачев. Киев. 1983 г.

А.Н. Робинсон и Н.И. Толстой. 1983 г.

С Е.А. Земской в Софии на съезде славистов. 1988 г.

inslav

**На встрече с Папой Иоанном Павлом II. Ватикан. Конец 1980-х гг.
На втором плане итальянский славист С. Граччоти.**

**Рим. 1989 г. На скамейке: В.А. Хорев, Л.А. Софронова, С.М. Толстая, А.А. Гугнин.
На тротуаре Н.И. Толстой.**

inslav

С Д.А. Яламасом. Афины. 1990 г.

Н.И. и С.М. Толстые в Люблине в кабинете Е. Бартминьского. 1992 г.

Н.И. Толстой выступает на съезде славистов в Братиславе. 1993 г.

Н.И. и С.М. Толстые на открытии съезда славистов в Братиславе. 1993 г.

inslav

Урбино (Италия). На совещании Комитета славистов. 1994 г.

**Сербия. Монастырь Паганово. Н.И. и С.М. Толстые.
Слева – Л. Раденкович. 1995 г.**

inslav

Н.И. Толстой в роли Деда Мороза на институтском новогоднем вечере. 1960-е гг.

Н.И. Толстой на съемках фильма С. Бондарчука «Борис Годунов». 1980-е гг.

Вербилки. 1970-е гг.

Н.И. Толстой на даче в Вербилках. 1960-е гг.

inslav

Н.И. Толстой в Вербилках пилит сухую елку. 1970-е гг.

Грибы. Вербилки. 1960-е гг.

Вербилки. 1965 г.

Н.И. Толстой со своим учеником Н.В. Никончуком (Житомир) в Вербилках. 1960-е гг.

inslav

Н.И. Толстой с дочерьми. 1973 г.

В первом ряду О.М. Толстая, Фекла Толстая, Н.И. Толстой. Во втором ряду: Н. Жировова, С.М. Толстая. Середина 1970-х.

Семья Толстых дома на Ордынке. Конец 1970-х.

Н.И. и С.М. Толстые с собакой Дуней. 1990-е гг.

inslav

Н.И. Толстой, Н.П. Пузин, И.В. Толстой, Фекла Толстая на выставке в с. Никольском-Вяземском. Конец 1980-х.

Н.И. Толстой со своим одноклассником С.Н. Забелиным (США) на Ордынке. Конец 1970-х.

Н.И. Толстой с дочерью Феклой дома на Ордынке. 1990-е гг.

Н.И. Толстой и С.Н. Забелин (США) на Ордынке. 1980-е гг.

inslav

**Кочаки близ Ясной Поляны,
где находится некрополь Толстых.**

Некрополь Толстых в Кочаках.

Могила Н.И. Толстого.

Участники Толстовских чтений в Ясной Поляне. 2007 г.

inslav

Участники конференции памяти Н.И. Толстого в Институте славяноведения. 1998.

Участники конференции памяти Н.И. Толстого на Ордынке. 2003 г.

Улица Никиты Толстого. Вршац (Сербия). 2005 г.

Табличка на улице Никиты Толстого.

inslav

Из переписки Н. И. Толстого. V

inslav

inslav

До сих пор переписка Н.И. Толстого частично публиковалась в трех юбилейных изданиях (к 80-летию, 85-летию и 90-летию со дня его рождения): в сб. «Язык культуры: семантика и грамматика» (М., 2004), в журнале «Славяноведение» 2008. № 6 и в сб. «Ethnolinguistica Slavica» (М., 2013). 11 писем Н.И. с фронта, адресованных в Москву тетке А.И. Толстой и хранящихся в архиве Гос. музея Л.Н. Толстого, опубликованы в книге «Российская эмиграция в борьбе с фашизмом» (М., 2015). В юбилейный 2023 год появятся еще две подборки: – в журнале «Славяноведение» за 2023 г. (IV) и в минском журнале «Белорусский фольклор», где публикуются письма Н.И. Толстого из Полесья 1960-х гг. Личный архив Н.И. насчитывал многие сотни писем, деловых и личных, которые предполагалось со временем систематизировать и издать. Они хранились на даче Н.И. Толстого в Вербилках под Москвой и ожидали своей обработки и публикации, но в 2010 году на даче произошел пожар, и бóльшая часть писем сгорела. Ниже публикуются некоторые из сохранившихся писем, в основном письма к Н.И. Толстому. Они представляют интерес в разных отношениях – и как образцы почти исчезнувшего в наше время эпистолярного жанра, и как характеристики личности и разнообразной деятельности самого Н.И., и, наконец, как документы, свидетельствующие о состоянии и буднях нашей науки второй половины XX века. Благодарю А.А. Алексеева за передачу для публикации двух писем к нему Н.И. Толстого, а также М.Н. Толстую за помощь в чтении некоторых рукописных писем. В угловых скобках даны примечания публикатора.

Публикация, переводы и примечания *С.М. Толстой*

DOI: 10.31168/91674-692-1.4.1

inslav

Н.И. ТОЛСТОЙ – А.А. АЛЕКСЕЕВУ[1]

17.X.76.

Глубокоуважаемый Анатолий Алексеевич!

Я осознаю, что это письмо я должен был написать Вам гораздо раньше и что, вероятно, так было бы лучше. Но я всё ещё надеялся на благополучный исход, т. е. на публикацию Вашей статьи в «Советском славяноведении», на то, что моя затянувшаяся «окопная война» с главным редактором окончится победой. Но, видимо, пришло поражение, поражение уже не первое, и это следует признать.

Ещё полтора года тому назад, когда мы с Вами встретились мельком на лестничной площадке перед Институтом языкознания, я, если Вы помните, когда речь зашла о Вашей статье, как-то слегка криво улыбнулся и не стал развивать разговор. Мне запомнился этот момент и мне было неприятно за себя. Но эта кривая улыбка относилась совсем не к Вашей статье, которая мне очень понравилась с самого первого её варианта и нравится и сейчас, а опять-таки к нашему главному редактору и к его поведению, не имеющему другого определении, как «черт ладана боится». Уже само упоминание того, что Горский был тесно связан с Духовной академией, бросало нашего милейшего И.И. <Костюшко> в дрожь.

Посылка Вашей статьи на рецензию в Археографическую комиссию А.И. Рогову была продиктована не какими-либо сомнениями, а исключительно желанием подкрепить положение статьи в портфеле редакции и добиться её публикации. Когда главный редактор почувствовал, что отклонить её нелегко, он предпринял тактику «долгого ящика». Эта изнурительная тактика, когда я почти после каждого заседания подходил к И.И., и он что-то неопределенное отвечал, длилась долго. Наконец, через Бориса Андреевича <Успенского> я узнал, что и Ваше долготерпение начало иссякать, и уже стал говорить И.И., что лучше отказать, чем тянуть дальше. Простите, что описываю Вам эти подробности. Как-то и у меня это всё наболело. Каждая почти «старославянская» статья идет с трудом. Давно хотел всё это в журнале бросить, да останавливал себя, считая такое настроение слабостью. Забывая наши традиции, нашу истинную духовную культуру, наше древнее православие, мы, русские, очень обедняем себя. Этого делать не надо.

Я готов предпринять новые шаги и постараться поместить Вашу статью в сборниках сектора С.И. Коткова. На всякий случай я с ним об этом говорил. Простите меня. Мой жалкий «пост» в журнале и мое сомнительное положение там мешали мне как-то написать Вам по поводу Вашей статьи в «Вопросах языкознания», которая мне тоже очень понравилась. Все надеялся, что сообщу Вам, что статья принята, и тогда… А вот, вышло иначе.

Искренне Ваш
Н. Толстой

---

[1] **Анатолий Алексеевич Алексеев** (род. 1941) – филолог, библеист, лингвист, профессор СПбГУ, сотрудник Пушкинского Дома РАН.

inslav

А.А. АЛЕКСЕЕВ – Н.И. ТОЛСТОМУ

26. окт. 1976.

Глубокоуважаемый Никита Ильич!

Неудача со статьей о Горском не была для меня полной неожиданностью, и Ваше письмо своим тоном доброжелательства и соучастия служит мне полной «компенсацией» в этой неудаче.

Поскольку, однако, Вы выразили сочувствие к этому предприятию, я позволю себе занять Ваше внимание своим рассуждением, а также задать некоторые вопросы в связи с Вашим письмом.

Когда я писал статью о Горском, мне хотелось прежде всего выразить то глубокое чувство, которое возникло к нему при ознакомлении с его трудами и жизнью в ходе подготовки статьи для био-библиографического словаря славяноведов.

Позже к этому присоединилось другое намерение, а именно как-нибудь заявить о славянской библеистике в надежде, что авось проскочит через «цензурные рогатки». Признаюсь, что меня раздражают заявления Л.П. Жуковской вроде того, что «изучением текстов традиционного содержания занимается текстология». И хотя объективно ее работы как бы служат славянской библеистике, кажется по временам, что этот маскарад она сама принимает всерьез. Я понимаю, что сейчас не слишком благоприятное время, чтобы называть вещи своими именами, но не всегда удается устоять перед этим благочестивым соблазном. В Болгарии и Югославии интерес к библеистике сравнительно невелик, видимо, из-за бедности рукописных собраний, у нас же не занимаются этим «по объективным причинам». Можно считать, что традиция у нас прервалась. Собственные труды в этой области К.И. Логачева – рядом с точным и квалифицированным изданием архива Евсеева – показывают, что не всему можно научиться по книгам. В этом отношении мое положение исключительно благоприятно: мне посчастливилось оказаться вблизи Н.А. Мещерского. Сейчас в числе учеников Н.А. можно назвать пять-шесть человек, которые с успехом могли бы в недалеком будущем выступить на этом поприще.

Наконец, последней моей целью при подготовке статьи о Горском оказалось дать в некотором роде программу для ряда последующих публикаций. А именно: совместно с О.П. Лихачевой мы описали Библейские книги 1507 г. – Десятослов Матфея Десятого из Вильны, об этом сборнике, если помните, есть статья Лаврова в «Славии» за 1932, кажется, год. При описании мы старались охарактеризовать каждую из книг относительно ее редакции. Обнаружилось кстати интересное обстоятельство, что Новый Завет находится в непосредственной связи с текстами боснийских богомилов, то есть Никольским евангелием, рукописью Хваля. Эту традицию и Вайс, и Горалек считают очень существенной для реконструкции славянского протографа. Статья должна печататься в трудах БАН'а. Другая уже готовая работа – Песнь песней в переводе с древнееврейского по рукописи XVI в. Судьба этого текста, как мне представляется, сходна с судьбою кн. Есфири, исследованной Н.А. Мещерским: перевод Киевской эпохи, дошедший

inslav

до нас через западнорусские области. Это видимо будет опубликовано в ТОДРЛ. Кроме того, я собрал около 40 списков Песни песней с намерением издать более или менее реконструированный текст, здесь помощь в публикации предложил проф. Трифунович из Белграда (я знаком с ним по переписке). Этой работой я намерен заняться через полгода.

Вследствие всего этого я и хотел, чтобы статья о Горском увидела свет в таком издании, как «Сов. славяноведение».

Ваша любезность, глубокоуважаемый Никита Ильич, простерлась так далеко, что Вы вступили в переговоры с С.И. Котковым. Каково же было его отношение? Подойдет ли это для их сборников? – то есть у меня целый ряд вопросов, связанных с этим. Признаться, мне в голову не приходило, чтобы обратиться туда, но если Котков согласится, то мне не придумать ничего лучшего. Мои-то планы в случае отказа в Сов. слав. простирались либо в Болгарию, либо в «Славию», хотя статья конечно написана для русских читателей.

Благодарю Вас за хлопоты и за труды, понесенные за меня, а также за изображение св. великомученика Прокопия <в конверт с письмом была вложена открытка>. Трудно надеяться, чтобы наши гонители претерпели такое же превращение, то есть из Савлов стали бы Павлами.

Искренне Ваш

А. Алексеев

Н.И. ТОЛСТОЙ – А.А. АЛЕКСЕЕВУ

<весна 1978 г.>

Воистину Воскресе!

Молю Господа, дорогой Анатолий Алексеевич, о преуспевании Ваших начинаний и дел, о здравии Вашем и Ваших близких. Благодарю Вас за память. Часто думаю о Вас, да вот, плохо и редко пишу. Простите!

P.S. Как-то скучно стало в лингвистическом мире с кончиной незабвенного Александра Васильевича И<саченко>.

P.P.S. Открытка из Печи – из храма Печской Патриархии (Метохия).

Ю.Д. АПРЕСЯН[2] – Н. И. ТОЛСТОМУ

9 июня 1993 г.

Дорогой Никита Ильич,

Леонид Леонидович <Касаткин> передал мне через И.М. Богуславского Ваше предложение возглавить «Вопросы языкознания». Я еще раз был тронут

[2] **Юрий Дереникович Апресян** (род. 1930) – академик РАН, лингвист.

inslav

Вашим доверием, но по-прежнему считаю, что принять это предложение было бы опрометчиво. Во-первых – и это обстоятельство я упоминал в беседе с Вами и Е.П. Челышевым – я не считаю себя достаточно сведущим в ряде областей лингвистики, знание которых представляется мне необходимым для того, чтобы вести такой журнал, как ВЯ. Во-вторых, по ряду причин моя личная научная программа осталась в значительной мере не реализованной, и я бы хотел использовать новые возможности, открывшиеся в первую очередь благодаря Вашим усилиям, чтобы приступить к ее выполнению. Мне не хотелось бы перегружать это письмо горечью, тем более, что Вы ни в коем случае не можете быть ее адресатом, но у меня остается мало времени, и то, что я хочу сделать, получится у меня лучше, чем редактирование ВЯ.

Поскольку Вы предлагаете мне возглавить ВЯ второй раз, я имею смелость думать, что Вам может быть интересно мое мнение о том, кто в принципе был бы лучшим главным редактором, чем я. Вот мои предложения:

Н.И. Толстой
Ю.С. Степанов
Н.Д. Арутюнова
Г.А. Климов
Т.М. Николаева
Е.А. Хелимский
А.Я. Шайкевич

Кланяйтесь от меня Светлане Михайловне.
Всего Вам хорошего, до встречи в Москве.

Ю. Апресян

P.S. Марина просит передать привет Светлане и Вам.

Л. АРТЮХ[3] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Киев, 29.XI.84.

Глубокоуважаемый Никита Ильич!

Сердечно тронута Вашим вниманием, благодарю за присланные Ваши книги, которые мне так хотелось иметь. Материалы Полесской конференции я держала в руках, а вот этнолингвистический словарь до нас еще не дошел. Спасибо Вам большое.

Буду рада, если смогу быть Вам полезной еще когда-нибудь (может быть, Вам понадобятся какие-либо наши киевские издания).

[3] **Лидия Федоровна Артюх** – украинский этнограф, автор книги о пище и питании украинских и русских крестьян (1982).

inslav

Спасибо Андрею за его любезное посредничество, которое позволило нам познакомиться с Вами. В Киеве Вас хорошо знают. Будем надеяться, что Ваши пути пройдут в ближайшее время через Киев (он ведь тоже на границе Полесья). Будем искренне рады Вас видеть.

С глубоким уважением
искренне
Л. Артюх

WIESŁAW WITKOWSKI[4] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Kraków, 5 XI 1975 r.

Многоуважаемый Никита Ильич,

Писать к Вам я собирался сразу же после возвращения моего из Болгарии, откуда вывез столь приятное воспоминание о встрече со Светланой Михайловной и «парнем» Марфушей. Однако бурная жизнь (обычное «оправдание» малодисциплинированных людей) краковской метрополии и окрестностей (начало сентября уже традиционно провожу среди старопечатных книг ланцутской коллекции) заставила меня забыть о заранее составленных планах.

Но вот несколько дней тому назад я получил письмо от известной уже Вам Галины Ходурской, из коего узнал, что Вы согласились любезно руководить ее научной деятельностью в Москве. Безусловно, лучше ей повезти не могло. У нас бы сказали: *w czepku urodzona!* <в рубашке родилась>.

Потому и спешу выразить Вам мою глубокую признательность. Надеюсь, что она (Галина Х.) успела уже проявить и свое трудолюбие и подлинный интерес к предмету своих исследований. Конечно, она должна еще многому учиться.

К письму прилагаю изданную в прошлом году книжку Исаченко, надеясь, что она, хотя и написанная в типичном для этого ученого стиле, не будет для Вас безынтересной.

Примите, пожалуйста, от меня самый горячий привет и передайте, прошу, Вашим дамам мой поклон.

Wiesław Witkowski

[4] **Wiesław Witkowski** (1927–2022) – польский филолог, русист и украинист, профессор Ягеллонского университета, исследователь языковых, литературных и культурных польско-русских и польско-украинских связей.

inslav

ДИН ВОРТ[5] – Н.И. ТОЛСТОМУ

15 ноября 1995 г.

Дорогой Никита!

Это письмо – неофициальное, но, как я надеюсь, м. б. не совсем бесполезное. Считай его сообщением старого друга, который беспокоится недавним волнением в МКС.

Я уезжал из Прешова со страшно неприятным впечатлением, будто все то дружеское сотрудничество, которое мы (с такими замечательными друзьями, как Славомир <Вольман>) в течение двух-трех десятилетий создавали, теперь распадает<ся>, что эта с долготерпением и уважением построенная научно-административная структура вдруг и неожиданно разрушается, что плоды нашего более чем тридцатилетнего общего труда на глазах исчезают. Тем не менее, как мне кажется, возникли кой-какие возможности несколько уладить положение. Именно:

На позапрошлой неделе мы с Эмили присутствовали (как гости, разумеется) на заседании американского комитета славистов, на котором обсуждались проблемы т.н. «блоков». Приняты были следующие решения:

(1) С предлагаемой программы снимается, как по той или иной причине не подходящие для международного съезда славистов, блоки №№ 1, 2, 3, 4, 5, 7. Для других блоков, включающих предлагаемых русских участников (т. е. блоки 10, 11, 12, 13), приняты следующие решения:

(2) Американский Комитет Славистов снимает с предлагаемой программы краковского съезда блоки 10, 11, 12, 13, в которых назначены для выступлений с докладами русские коллеги. Этим коллегам будет сообщено, что они должны предложить свои доклады Русскому Комитету Славистов так же, как и все другие русские коллеги, желающие принять участие в съезде. Этим решением АКС подтверждает, что научный «контроль» над качеством русских участников съезда – дело Русского Комитета Славистов и никого другого. В то же время, АКС считает закономерным попросить польских организаторов съезда по возможности устроить секции или подсекции, состоящие отчасти из русских коллег: предлагаемых АКС (но обязательно подтверждаемых РКС). Короче говоря, АКС предлагает не избранных исключительно АКС участников блоков, а более или менее привычные на наших съездах секции или подсекции, участники которых, хотя и отчасти предложенные АКС, будут в каждом случае одобренные и национальным (в данном случае русским) комитетом, и польскими хозяевами из МКС.

(3) В пункт (2) не включаются предложенные АКС председатели и дискуссанты <sic>, которые в АКС не считаются самостоятельными участниками съезда, а выбираются из уже назначенных национальными комитетами участников,

[5] **Дин Ворт (Dean Worth)** (1927–2016) – американский славист, ученик Р.О. Якобсона, многолетний председатель Американского комитета славистов, коллега и друг Н.И. Толстого. Эмили – жена Д. Ворта.

inslav

выступающих с докладами (т. е. если польские коллеги считают возможным устроить секции (бывший «блок»), принимая во внимание американские предложения, могут быть назначены в этом блоке председатель и/или дискуссант из предложенных АКС и выбранных РКС участников съезда).

(4) АКС просит РКС принять во внимание желание АКС включить в программу съезда ограниченное число младших русских коллег, особенно подходящих для предложенных секций (бывших блоков, напр. Т. Скулачеву в бывшем блоке 10, а по возможности также и предлагаемых дискуссантов, напр. М.Л. Шапира в том же бывшем блоке, которые м. б. иначе не смогли бы участвовать в съезде. Это, разумеется, никак не требование, а просто дружеская просьба.

Итак, дорогой друг Никита, я очень надеюсь, что мы найдем способ устранить тяжелые, но по моему мнению хотя бы отчасти просто по недоразумению возникшие разногласия насчет «блоков». Сообщи мне, пожалуйста, какое у Тебя мнение обо всем этом. E-mail у меня IBNZDSW@MVS.OAC.UCLA.EDU. Со своей стороны я посылаю Тебе это письмо и наземной почтой, и факсом, и еще Эмили, которая будет в Москве 4–8 декабря, чтобы читать доклад о Фете в ИМЛИ (ее встретит на аэропорту коллега акад. Апресян, через которого Ты можешь с ней связаться, если Тебе это кажется желательным).

С низким поклоном и дружеским объятием (да и вообще со стародавной <sic> любовью)

Твой
Дин

P.S. Копии этого письма посылаю коллегам Wollman, Siatkowski, Rothe.

[Приписка от руки] *26. XII. 95 г.*

Дорогой Никита!

Это письмо я Тебе послал факсом 5 недель назад. Теперь получил от МКС новые координаты и пробую еще раз. Сообщи, пожалуйста, получил ли ты. Обнимаю. Твой Дин.

IVAN GOLUB[6] – Н.И. ТОЛСТОМУ

U Rimu 20 svibnja 1992.

Poštovani i dragi Nikita Iljič!

Puno je vremena prošlo otkolko se nismo videli ni čuli niti pisama izmijenili. Mnogo toga se je međuvremeno dogodilo i kod Vas i kod nas.

[6] **Ivan Golub** (1930–2018) – хорватский католический священник, богослов и писатель, исследователь творчества Юрия Крижанича. См. письмо к нему Н.И. Толстого в сб.: Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М., 2013. С. 517–519.

inslav

Predmnijevam da ste dobro i Vaša obitelj. Rado se spominjem Vašeg gostoljubivog doma i naših moskovskih razgovora.

Ovog, ljetnog semestra, predajem u Rimu na Papezma, a u zimskom Papinskom Orientalnom Institutu o Jurju Križaniću kao proroku ruskog mesijanizma, a u zimskom semestru sam na Teološkom fakultetu u Zagrebu držao Kolegij „He(re)sijanizam kulture Jurja Križanića". Vraćam se sledećeg mjeseca poslije ispita opet u domovinu.

Puno pozdrava Vašoj obitelji i Vama.

prijateljski
Ivan Golub

[перевод с хорватского:]

Рим, 20 мая 1992.

Уважаемый и дорогой Никита Ильич!

Много времени прошло, пока мы с Вами не виделись, не слышали друг друга и даже не обменивались письмами. Многое за это время произошло и у Вас, и у нас.

Предполагаю, что у Вас и в Вашей семье все хорошо. Я с удовольствием вспоминаю Ваш гостеприимный дом и наши московские разговоры.

В этом, летнем семестре я преподаю в Риме в Папском Восточном институте о Юрии Крижаниче как пророке русского мессианства, а в зимнем семестре я вел на Теологическом факультете в Загребе семинар «Еретизм культуры Юрия Крижанича». Я возвращаюсь на родину в следующем месяце после экзаменов.

Сердечные приветы Вашей семье и Вам

дружески
Иван Голуб

Н. ДЫЛЕВСКИЙ[7] – Н.И. ТОЛСТОМУ

София, IX. 1989.

Досточтимый и дорогой Никита Ильич!

Шлю Вам сердечный привет из болгарской Софии и горячо присоединяюсь к ходатайству игумена Иннокентия об устройстве жизненной судьбы молодого способного болгарского слависта Мефодия Кирилловича Златинова в уповании на Ваше добротворство и посильные возможности. В этом устройстве он весьма нуждается!

Очень сожалею, что неблагоприятные обстоятельства и связанная с возрастом усталость (мне без малого 85 лет) не позволили мне проявить к Вам должное

[7] **Николай Михайлович Дылевский (Дилевски)** (1904–2001) – болгарский ученый русского происхождения, филолог, профессор Софийского университета, автор работ по русскому языку, русско-болгарским и русско-украинским литературным и культурным связям.

inslav

внимание в суетные дни прошлогоднего съезда славистов, за что прошу великодушно простить меня!

Поклон от нас обоих супруге и всему дому Вашему и пожелания добра и преуспеяния во всех Ваших начинаниях!

Надеюсь, что Вы здоровы и благополучны и энергично работаете.

О себе могу сказать, что дни мои летят на крыльях забот.

Не забывайте меня! А я всегда помню Вас и наши встречи с самыми искренними чувствами.

В надежде благого завершения желаемого нами остаюсь преданный Вам

Николай Дылевский с подружием Мариной.

Простите за мое обращение к Вам. Я это счел своим человеческим долгом.

Н. ДЫЛЕВСКИЙ – Н.И. ТОЛСТОМУ

Болгарская София, Февраль. 1990-е лето Господне

Глубокочтимый и дорогой Никита Ильич!

Благодарим Вас за любезное Рождественское поздравление и шлем Вашей супруге, Вам и Вашим милым дочкам Феклуше и Ане наши с женой самые сердечные пожелания.

Благодарю Вас и за Вашу отзывчивость и желание помочь особенному молодому человеку, я думаю, он это заслуживает!

Прошу великодушно меня простить за промедление с ответом не по моей вине.

Будем надеяться, что всё образуется и придёт на круги своя при Вашем отеческом содействии и благожелательстве!

Надеемся видеть Вас с супругой на III съезде болгаристов в Софии в 1991 году и нашим гостем (если я до того доживу, ибо «к вечеру есть и склонился есть день!»). Будем весьма и весьма рады! Заявки принимаются до 1.VI с. г.

Слежу за происходящим в Отечестве, которому достойно послужили мои предки Плещеевы, примеру которых я всегда старался в меру сил следовать, ибо судьбы России всегда были близки моему сердцу.

Желаю Вам, досточтимый Никита Ильич, и всему дому Вашему здоровья и благополучных дней в 1990-лепоноволетии, а вся прочая да приложится вам во благовремении!

С почтением

Ваш *Н. Дылевский*

inslav

С.Н. ЗАБЕЛИН[8] – Н.И. ТОЛСТОМУ

San Francisco, USA, 17/VIII/89.

Здравствуй, дорогой Никита!

Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить тебя за то время, которое мы провели вместе, и за тот задушевный разговор по телефону утром перед моим отъездом. Как приятно было вспоминать о наших гимназических днях! Я всегда любил нашу гимназию, даже тогда, когда я в нее ходил. В душе я здорово возмущался нашими хулиганами и в шалостях никогда не участвовал.

Хочу поблагодарить Светлану за то, что быстро накрыла стол, а потом тихо удалилась, оставив нас перебирать дела былые.

Снимки сделаны наспех, я рассчитывал еще раз попасть к тебе и еще пофотографировать, но не было суждено. Присылаю все в дубликатах, я уверен, что твоя гостья будет рада иметь на память фотографии с тобой.

Давнишняя мечта осуществилась, я был на поле Куликовом и на поле Полтавской битвы. Теперь к Бородино добавлю этих два места под общим названием «На полях русской славы». Еще много предстоит потрудиться над этим, но к весне, надеюсь, будет готово. Мои исторические лекции с диапозитивами очень популярны. Не дальше как час тому назад мне звонили и просили показать Москву 1-го октября. Готовлю также доклад «русские церкви в Германии». Почти все эти церкви были построены в 19 веке. Строили их наши известные художники (Нефф, Васнецов…). И кто только из известных деятелей культуры не побывал там! И сколько оказалось на кладбищах при церквах похоронено нам очень известных людей! В Wiesbaden'е в игорном доме один зал так и называется: Dostojewski Saal. В апреле этого года я проехался по всем этим местам, фотографируя внутри и снаружи и собирая исторические данные. На такие вот дела уходит мой досуг.

Буду ли я еще в Москве? Наверное, буду. Я уехал и оставил там часть своей души. А родственники, а друзья? И это особое общение с русскими людьми. И вот болею за судьбу народа, за судьбу страны.

Никита, желаю тебе крепкого здоровья и успеха в твоих делах. Теперь, будучи академиком, больше можешь влиять, но и больше с тебя спросится.

Мой нижайший поклон Светлане.

Искренне твой

Слава

---

[8] **Святослав Николаевич Забелин** (1923–2009) – одноклассник и друг Н.И. Толстого по Русско-сербской гимназии в Белграде, потомок известного историка И.Е. Забелина. Инженер, после войны проживал в Сан-Франциско (США). Активный участник гимназических и кадетских съездов и изданий. См. о нем: Гимназия в лицах. Первая русско-сербская гимназия в Белграде (1920–1944) / авторы-сост. А.Б. Арсеньев, М.Л. Ордовский-Танаевский. Белград, 2019. Т. 1. С. 188–190.

inslav

С.Н. ЗАБЕЛИН – Н.И. ТОЛСТОМУ

7/IV/90.

Здравствуй, дорогой Никита!

Христос Воскресе!

Пишу тебе на второй день после Пасхи. Когда это письмо попадет к Тебе, неизвестно. Чаще всего письма к вам и сюда идут шесть недель (это авиапочтой!).

Исполняю просьбу Андрея Сергиевского. Ему очень хочется узнать твое мнение и мнение Д.С. Лихачева о мыслях и предположениях в статье, написанной его отцом и нашим историком Борисом Николаевичем Сергиевским. Андрей очень чтит память своего отца, и, конечно, это имеет большое значение для него. Статью прилагаю <к> этому письму.

Начинаю уже готовиться к III-ему съезду нашей гимназии в Вашингтоне. Съезд будет от 27 мая до 2-го июня. После съезда напишу Тебе отчет о происшедшем и приложу несколько фотографий. Недавно умер Юра Толокнов, он был одно время в нашем классе, позже перешел в кадетский корпус.

Надеюсь, что все у вас идет хорошо.

Передай, пожалуйста, мой поклон и привет Светлане.

С дружеским приветом и пожеланиями всех благ вашему дому

Слава Забелин

С.Н. ЗАБЕЛИН – Н.И. ТОЛСТОМУ

5 сентября 1992 г.

Дорогой Никита!

Не ожидал так скоро быть в Москве, но так получилось. Я здесь с одной группой, в числе которой и Дима Крамарев с женой. Мы хотели бы повидаться с тобой. Нас поместили в военном пансионе на реке Клязьме (Дмитровское шоссе) и возят нас по разным концам в автобусах. В воскресенье мы отбудем в Петербург и вернемся в Москву 16/IX. Вот после этого числа и думали встретиться с тобой. Когда вернемся, я позвоню тебе по телефону. Извини, что так короток, пишу на коленях и спешу, уже зовут на завтрак.

Целую ручки Светлане и тебя обнимаю.

Слава Забелин

С.Н. ЗАБЕЛИН – Н.И. и С.М. ТОЛСТЫМ

10.03.1996.

Дорогие Светлана и Никита!

Во время чтения вашего письма глаза мои все расширялись и нижняя челюсть отвисала все ниже. Дочитал письмо, поднял нижнюю челюсть с пола

inslav

и сказал Асе (моей жене), которая в это время показалась в двери: «Никита жив! Вот он сам приписал здесь!», а затем я проделал танец, похожий на индейский, ведь в наши дни не часто получаем радостные известия. Никита, я понимаю столько же в медицине, сколько кто-то там в апельсине, но я бесконечно рад, что ты одолеваешь свой недуг и что мы с тобой еще повстречаемся и поговорим по душам. Держись, не сдавайся и соблюдай какой-то там режим и следуй советам жены (на старости лет я убедился, что полезно прислушиваться к ним). Жалко, что в этом году я не смогу попасть в Москву. Съезд кадет в России отпал по многим причинам, съезд будет в Калифорнии в сентябре этого года. Гимназический съезд назначили на 8–15 июня в городе Бостон, если достаточно людей заявит о своем желании участвовать в съезде. К Асе в мае приедут ее подруги и одноклассницы по русской гимназии в Праге, одна из Праги, одна из Флоренции и одна из Монреаля (Канада), все три Татьяны (!).

Позвонил Грише Миткевичу в Южную Калифорнию. Он был просто «запањен» от новости, которую я ему сообщил, и просил выслать ему копию письма, которое он поместит в очередном (апрельском) бюллетене. Нас (21 выпуск) было 33. Вот кого больше нет между нас: Бабушкин, Бернер, Вегнер, Венцель, Иванов, Камянский, Крестич, Лысов, Нитич, Пашенный, Подобедов, Рибас, Толокнов, Страин, Туган-Барановский, итого 15, в живых еще 19. Представь себе, у кадет 21 выпуск тоже живуч! Я очень много работаю в кадетском объединении, пишу статьи на военные темы в кад. Бюллетене, выступаю с докладами и т. д. Ася и я желаем тебе скорейшего выздоровления и бодрости духа. Светлане желаем много сил, чтобы вытянуть тебя обратно в жизнь.

По-дружески тебя крепко обнимаю, Светлане целую ручки.

Слава

КИРИЛ КОСТОВ[9] – Н.И.ТОЛСТОМУ

5 април 1983.

Драги Никита,

изминаха се много години от времето, когато започна нашето приятелство в общата изследователска работа на терена. От тогава не съм забравил, че през тази година е твоята шестдесетогодишнина, която ти навъртват щасливо и с завидни успехи в науката. От все сърце ти изпращам по този повод най-искрени поздрави от името на своите семейства в Берлин и в София и от себе си. Пожелавам ти преди всичко крепко здраве, а също така и спокойствие и много радост

[9] **Кирил Костов** (1921–2013) – болгарский лингвист, балканист, диалектолог, участник полевых диалектологических экспедиций под рук. С. Стойкова и С.Б. Бернштейна в 50-е годы прошлого века, в которых совместно работали советские и болгарские диалектологи. Долгие годы работал в Германии.

inslav

всред твоето мило семейство. Покрай това пожелаваме ти нови творчески успехи в науката, които да ти донесат задоволство и щастие в живота занапред. Благодаря ти сърдечно за твоето приятелство, което трае повеч от 25 години. Да се надеваме, че за конгресса в Киев ще можем да се видим там.

Още веднаж сърдечни поздрави и пожелания на тебе и на твоето мило семейство.

Твой стар приятел
Кирил

[Перевод с болгарского:]

5 апреля 1983.

Дорогой Никита!

Прошло много лет с тех пор, как началась наша дружба в общей полевой исследовательской работе. С тех пор я не забыл, что в этом году твое шестидесятилетие, которое ты встречаешь счастливо и с завидными успехами в науке. От всего сердца шлю тебе в связи с этим самые искренние поздравления от имени своих родных в Берлине и в Софии и от себя. Желаю тебе прежде всего крепкого здоровья, а также спокойствия и много радости в кругу твоей милой семьи. Кроме того, желаем тебе новых творческих успехов в науке, которые принесут тебе удовлетворение и радость жить дальше. Сердечно благодарю тебя за дружбу, которая длится уже 25 лет. Надеюсь, что на конгрессе в Киеве мы сможем повидаться.

Еще раз шлю тебе и твоей милой семье сердечные поздравления и пожелания

Твой старый друг
Кирил

MICHAŁ ŁESIÓW[10] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Lublin, 2.08.1991.

Wielce Szanowny i Drogi Panie Profesorze!

Miło było i dla nas bardzo korzystne spotykać się z Panem Profesorem w Lublinie, słuchać wykładów, dyskutować, rozmawiać przy stole i na spacerach, przeżywać wspaniałą uroczystość Uniwersytecką i Pańską.

W nawiązaniu do naszych rozmów o językoznawstwie ukraińskim, a w szczególności o Hancowie chcę na wszelki wypadek przesłać Panu Profesorowi stronę z artykułu Prof. Olexy Horbacza, który otrzymałem od niego samego niedawno, a na której to stronie wspomniana jest osoba Pana Profesora właśnie w związku z prof. Hancowem.

[10] **Michał Łesiów** (1928–2016) – польский лингвист, украинист, профессор Люблинского университета им. Марии Кюри-Склодовской.

inslav

Cały artykuł zatytułowany “Reinhold Olesch und Vsevolod Hancov” jest interesujący. Ja osobiście dużo ciekawych rzeczy się dowiedziałem z historii najnowszej językoznawstwa slawistycznego. Mógłbym go Panu Profesorowi zkseroksować i posłać, ale myślę, że Pan Profesor go ma. Jeśli nie ma, chętnie prześlę cały artykuł.

Łączę najlepsze życzenia i pozdrowienia również dla Pańskiej Małżonki Swietłany Michajłowny.

Michał Łesiów

[перевод с польского:]

Люблин, 2.08.1991.

Глубокоуважаемый и Дорогой Профессор!

Нам было приятно и для нас полезно встречаться с Вами в Люблине, слушать доклады, участвовать в дискуссиях, беседовать за столом или на прогулках, переживать прекрасное торжество – университетское и Ваше <речь идет о церемонии присуждения Н.И. Толстому звания доктора honoris causa Люблинского университета>.

В связи с нашими разговорами об украинском языкознании и в частности о В. Ганцове, хочу на всякий случай послать Вам страницу из статьи проф. Олексы Горбача, которую я недавно получил от него самого, и на этой странице упомянуты Вы, как раз в связи с проф. В. Ганцовым.

Вся статья, озаглавленная «Reinhold Olesch und Vsevolod Hancov», интересна. Я особенно много любопытного узнал о новейшей истории славистического языкознания. Я мог бы ее ксерокопировать и послать, но думаю, что у Вас она есть. Если же нет, то я охотно пришлю Вам всю статью.

Шлю наилучшие пожелания и приветы также Вашей жене Светлане Михайловне.

Михал Лесюв

MILKO MATIČETOV[11] – Н.И. ТОЛСТОМУ

13.3.1984.

Dragi Nikita!

Pravkar sem zvedel za priložnost, da lahko napišem nekaj vrstic, ki bojo šle naravnost v Moskvo, hitreje kot bi šle po pošti.

Zato telegrafsko, da ne zamudim “poštne kočije”:

Prijel novoletno pisanje – Tvoje in g. Svetlane. Hvala!

Na vprašanje o mojem prispevku, ki naj bi bil gotov do sept., ta hip še ne morem odgovotiti ne glede naslova, ne glede obsega.

[11] **Milko Matičetov** (1919–2014) – словенский этнограф и фольклорист, исследователь словенских диалектов и фольклора Резии (Италия), коллега и друг Н.И. Толстого; на протяжении многих лет их связывала совместная работа по подготовке к печати «Резьянского словаря» И.А. Бодуэна де Куртенэ.

inslav

Strašno pogrešam podatke za mojo bibliografijo Rezije. Ali je mogoče kaj pospešiti?

Glede skupne publikacije Baudouin de Courtenayevega rezijanskego gradiva bi bilo kajpada lepo in zaželeno, da bi to opravil Ti sam, ker je bilo to napovedovano in večkrat tudi v tisku sporočeno (v Letopisih SAZU; Nagoduje še v priloženem separatu iz Traditiones, str. 270!). No, če res ne bi bilo druge rešitve, potem bi šlo (moralo iti) tudi z Duličenkom. Vednar Te prosim, da bi še temeljito premislil pred odločitvijo.

V prilogi pošiljam nekaj novejšega tiskanega gradiva o Reziji – za Te in Duličenka, da bo našel pri Tebi, ko se bo oglasil v Moskvi.

Najprisrčnejše pozdravi Tebi, gospe Svetlani in vsem Tvojim!

Tvoj...

Milko

P.S.

Že jeseni sem poslal II. knjigo Slov. ljudskih pesmi v Beograd prof. Ćupiću, kakor je bilo dogovorjeno v Kijevu, da on poskrbi za dostavo Tebi. Nič drugega o tem ne vem.

[Перевод со словенского:]

13.3.1984.

Дорогой Никита!

Только что я узнал о возможности написать несколько строк, которые попадут прямиком в Москву, быстрее, чем почтой.

Поэтому пишу в телеграфном стиле, чтобы не упустить «почтовую карету»:

Получил новогоднее письмо – Твое и Светланы. Спасибо!

Что касается моей статьи, которая должна была быть готова до сент., то в данный момент я не могу ничего сказать ни о ее заглавии, ни о ее объеме.

Страшно не хватает моей библиографии по Резии. Можно ли это как-нибудь ускорить?

По поводу совместного издания резьянского материала Бодуэна де Куртенэ, было бы конечно очень желательно, чтобы это делал Ты сам, как это было предусмотрено и многократно заявлено в печати (в «Letopisi» Словенской академии наук и искусств; упомянуто об этом и в прилагаемом оттиске из «Traditiones», стр. 270!). Но если нет другого выхода, то работа должна продолжаться и с Дуличенко. Только прошу Тебя очень серьезно обдумать все перед принятием окончательного решения.

Посылаю в приложении кое-что из новейшего опубликованного материала о Резии – для Тебя и для Дуличенко, пусть будет у Тебя на случай, если он объявится в Москве.

Самые сердечные приветы Тебе, Светлане и всем Твоим!

Твой…

Милко

P.S.

Еще осенью я послал вторую книгу «Словенских народных песен» в Белград проф. Чупичу, как мы договорились в Киеве, чтобы он позаботился о передаче Тебе. Никаких дальнейших вестей об этом у меня нет.

inslav

Н.А. МИХАЙЛОВ[12] – Н.И. и С.М. ТОЛСТЫМ

Ауэр, 23.04.94.

Дорогие Светлана Михайловна и Никита Ильич!

Пользуюсь пребыванием моей мамы в Италии, чтобы послать с ней это письмо.

Прежде всего разрешите мне поблагодарить Вас за сборник, посвященный юбилею Никиты Ильича, и за оттиски статей. Мне необыкновенно приятно, что наша связь не прерывается. Ваше внимание – большая честь и внутренняя поддержка для меня.

Я по-прежнему с большим удовольствием продолжаю преподавать в Пизе. В этом году, кроме уроков русского языка, я читал краткий (4 лекции) курс славянской мифологии – только самое основное («ликбез»), учитывая общую неподготовленность студентов. Надеюсь, что в будущем году этот курс можно будет расширить и продолжить. Кроме того, вместе с итальянским балтистом Пьетро Дини мы сейчас готовим антологию по балтийской мифологии. Каждую неделю в поезде вижусь с небезызвестным проф. С. Бонаццей, который с необыкновенным восторгом рассказывал о своем посещении вашего дома.

Передайте, пожалуйста, большой привет от меня всему сектору, который я никогда не забываю.

Желаю вам всего самого наилучшего!

Ваш *Коля Михайлов*

Н.А. МИХАЙЛОВ – Н.И. и С.М. ТОЛСТЫМ

Pisa, 20.05.95.

Дорогие Светлана Михайловна и Никита Ильич!

Большое спасибо вам за теплое письмо и за «Расковник». Мне необыкновенно приятно ваше внимание и интерес, который вы проявляете к моей научной деятельности. Спасибо и за добрые слова о книге по славянской мифологии.

Я по-прежнему с удовольствием работаю в Пизе, где продолжается издательская деятельность. Занимаюсь славянской мифологией и особенно интенсивно словенской традицией, не оставляю и балтистики (с итальянским балтистом Пьетро У. Дини готовим сборник статей по балтистике и библиографию работ по балтийской мифологии). Очевидно, в ноябре этого года я буду участвовать в балтийской конференции в Айштетте (Германия) с докладом по балтийской мифологии.

---

[12] **Николай Александрович Михайлов** (1967–2010) – выпускник классического отделения филологического факультета МГУ, аспирант Института славяноведения (научный рук. Н.И. Толстой), автор трудов по истории словенского языка, по балто-славянской проблеме, по балтийской и славянской мифологии. См. сб.: Salix Sonora. Памяти Николая Михайлова. М., 2011.

inslav

Дорогой Никита Ильич! К сожалению, Ваше письмо я получил только сегодня – 20 мая, т. е. в самом конце учебного года. Если бы я получил его хотя бы месяцем раньше, то организовать по крайней мере одну лекцию для Александра Кравецкого было бы совсем не трудно. Но сейчас учебный год закончился, и возможность организовать лекции представится, увы, только в будущем году. Может быть, нам удастся это сделать в будущем, если Александр Кравецкий еще приедет в Италию.

Часто вспоминаю вас всех. Большой привет всему сектору. Очень возможно, что в конце июля – начале августа я появлюсь в Москве.

С наилучшими пожеланиями

Коля Михайлов

ВОЛЬФ МОСКОВИЧ[13] – Н.И. и С.М. ТОЛСТЫМ

Philadelphia, 12/3/91.

Дорогие Светлана и Никита!

Посылаю Вам это письмо с оказией. Спасибо за ваши милые письма, за присланные статьи, за память. Получили ли вы в конце концов все три конверта с фотографиями, посланными из Лондона?

У нас здесь (в США) все хорошо. Возможно, я останусь с семьей здесь еще на год, чтобы закончить словарь соврем. русской терминологии. К конгрессу вернусь. Он ориентировочно намечается в мае-июне 1992 и включен в программу совместных мероприятий по линии АН СССР. Алексеев будет у нас с февраля 1992. С советской стороны он активно готовит конгресс. Никита, я понимаю, как Вы заняты, и все же надеюсь на Вашу всемерную поддержку этого мероприятия. Прошу Светлану и Вас запланировать ваш(и) доклад(ы) на конгресс и поездку. Будем рады принять вас и с вами вновь повидаться. С тем, чтобы все это стало реальностью, надо провести какие-то формальные шаги и решения по линии ОЛиЯ, и вряд ли стоит это откладывать. Самый скорый способ общения со мною – по факсу 215–8982998. Сообщите мне, пожалуйста, и номер вашего факса.

Рад, что Топоров стал академиком.

Сердечный привет девочкам и вам от всей нашей семьи.

Всегда ваш

Вольф

[13] **Вольф Абрамович Москович** (Wolf Moskovich) (род. 1936) – советский и израильский лингвист, славист, культуролог, профессор Иерусалимского университета. Участник первой полесской экспедиции 1962 г., друг Н.И. и С.М. Толстых.

inslav

ЭЛЕОНОРА НУЧЧАРЕЛЛИ[14] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Пиза, 1 апреля (1993)

Уважаемый Никита Илич,

уже месяц прошёл и ещё я не совсем чувствую здесь и всё время думаю о России. Но всё-таки медленно и постепенно моя жизнь в Пизанском Университете начала опять. Слушаю несколько курсов и читаю тексты для экзаменов. Особенно интересно курс по литературе на церковнославянском языке: молодая учительница рассказывает нам о всех тех культурных и религиозных течениях, которые так влиялись на славянский мир в XV и XVI вв.: эзихазм в Болгарии, Эрезии в Новгороде, новые переводы с Запада.

По понедельникам у меня есть занятия с Николаем Михайловым (я узнала, что он был Ваш ученик): он не только умный человек, но действительно приятный и нам очень весело с ним заниматься и всё время шутим (мы тоже пригласили его на ужин), несмотря на то, что сочинения, которые он требует от нас, трудны.

Я передала профессору Делл Агата ваше письмо и книгу Светланы Михайловны, и тоже книгу для Профессора Грачиотти с которым он встретился в Риме.

Мы ещё только коротко разговаривали о дипломной работе, пока у меня слышком много дел – чтобы начинать заботиться об этой: я ищу новую квартиру и учителя скрипки, но, по крайней мере, стараюсь пояснить мои мысли на счёт будущего. Я здесь нашла перевод на итальянском языке нескольких трудов Трубецкого («Европа и человечество», «Об истинном и ложном национализме», «Верхы и низы русской культуры» – они были изданные в 1982 году одним известным издательством с приложением Романа Якобсона!) и очень обрадовалась; но более всего сейчас мне надо читать литературу XIX века.

Вам и Светлане Михайловне большой привет от всех людей, с которыми вы знакомы в Пизе, от меня всего доброго и счастливой Пасхи.

Буду скоро писать.

Ваша итальянская ученица
Элеонора Нуччарелли

П.С. фотографии, к сожалению, не влезли в этот конверт.

Пошлю это письмо через знакомую девушку, которая приедет в Москву – надеюсь, что она действительно (и сразу) отправит его; но, конечно, я уже давно собиралась Вам писать. Ещё раз всего хорошего и спасибо за внимание.

---

[14] **Элеонора Нуччарелли** – студентка Пизанского университета (Италия), славистка, проходившая в Москве стажировку под руководством Н.И. Толстого. В письме сохраняется орфография, пунктуация и синтаксис оригинала.

inslav

МИЛИВОЈЕ ПАВЛОВИЋ[15] – Н.И. ТОЛСТОМУ

ул. Николе Стефановића, 25, 14.I.1973.

Драги, мили пријатељу,

Хвала много на честиткама о Новој години.

Опростите што ја Вама тек сада пишем, и заједно са својима честитам нову годину, шаљући најлепше жеље, увек са лепим мислима на Вашег драгог оца и мога милог и уваженог пријатеља.

Жао ми је што Вам нисам раније послао неке своје сепарате.

Честитајући Вам успехе у Науци, ја ћу се на Вашој књизи задржати, и уз приказ нарочито истаћи миксоглотске семантичке интерференције при устаљивању оронимских израза. Цело једно поглавље о семантици заслужују Ваша исцрпна обавештеност и студијски став.

Ових дана Вам шаљем нове своје сепарате (5, а ускоро још 2), а уз то и миксоглотску студију обновљених балканистичких процеса («Говор Јањево»), и биће ми пријатно ако то забележите. Она је још нова!

За славистички конгрес спремио сам реферат о живим задацима словенске лингвистике: не само факте (по типу младограматичара), него и нарочито процесе, тражећи узроке процесима и фактима. То је нов став, и волео бих да о томе на конгресу буде живља дискусија. То је код нас већ сложено за нашу књигу реферата. Ја Вам шаљем копију (снимак фотографски) тог чланка. Знајте, да врло много држим до тога чланка: ту су резултати дугих и дугих студија и трагања, и есенција мојих садашњих схватања.

Знајте да бисте ми учинили врло, врло велико задовољство да се преведе и да га објавите на руском језику. До Конгреса имате времена довољно. Не мислим да то буде у совјетској књизи реферата, него у некој другој едицији.

Пишите ми о овоме одмах, па известите кад будете добили моје сепарате и студију о којој сам овде писао.

У исто време послаћу још 2–3 примерка <нрзб> моме драгом [Иљи], и 4–5 примерака <нрзб>

Свима Вашима моји најтоплији поздрави, као и Вама лично, са много срдачности.

М. Павловић

(ускоро пишем о мојим погледима на миксоглотију).

Напомена. – Пало ми је на памет да додам једно решење. Чуо сам да сте Лењинградски прославили Науку. Видите са млађим колегама, Десњицком (чију студију о арбанашко-словенским везама језичким опширно наводим) и са

[15] **Миливоје Павловић** (1891–1974) – сербский лингвист, профессор Белградского университета.

inslav

Дмитр<ијевом?>. (коме хвала на књизи) да моје члан[ци] штампан[е] у Лењинградским едицијама.

Будите ми срећни и здрави.

(Сепарате шаљем <нрзб>).

МП

[Перевод с сербского:]

ул. Николы Стефановича, 25, 14.I.1973.

Дорогой, милый Друг,

Большое спасибо за поздравления с Новым годом. Простите, что пишу Вам только сейчас, и вместе со своими поздравляю с новым годом и шлю наилучшие пожелания, всегда с мыслями о Вашем дорогом Отце и моем милом и уважаемым друге.

Мне жаль, что я раньше не послал Вам некоторые свои оттиски.

Поздравляя Вас с успехами в Науке, хочу остановиться на Вашей книге и в своем разборе указать на макаронические семантические интерференции при создании оронимических терминов. Ваша исчерпывающая осведомленность и исследовательский подход заслуживают целой особой главы о семантике.

На этих днях пошлю Вам свои новые оттиски (5, а вскоре еще 2) и также работу о возобновлении балканских процессов языкового смешения («Говор Янево»), и мне будет приятно, если Вы ее отметите. Она еще новая!

На конгресс славистов я подготовил реферат об актуальных задачах славянской лингвистики: не сами факты (по типу младограмматиков), а именно процессы и поиски причин процессов и фактов. Это новый подход, и я бы хотел, чтобы об этом на конгрессе была живая дискуссия. У нас это уже утверждено в наш том докладов. Я Вам посылаю фотокопию этой статьи. Вы знаете, я придаю очень большое значение этой статье, в ней результаты многолетних исследований и поисков и квинтэссенция моих сегодняшних взглядов.

Вы доставили бы мне очень большое удовольствие, если бы перевели эту статью и опубликовали ее на русском языке. До конгресса еще много времени. Я не имею в виду, чтобы она вошла в советский том докладов, она может выйти в каком-то другом издании.

Пишите мне об этом сразу же и сообщите, когда получите мои оттиски и работу, о которой я тут написал. Одновременно посылаю еще 2–3 экземпляра <нрзб> моему дорогому Илье и 4–5 экземпляров <нрзб>.

Всем Вашим мои самые теплые приветы, как и Вам лично, с самыми сердечными чувствами.

М. Павловић

(скоро напишу о моем понимании языкового смешения)

Примечание. Мне пришло на ум добавить еще одно. Я слышал, что Вы прославляете ленинградскую Науку. Посмотрите с молодыми коллегами, с Десницкой

inslav

(чью работу о албанско-славянских связях я широко цитирую) и с Дмитриевым <?> (кому спасибо за книгу), нельзя ли мои стать[и] напечатать в ленинградских изданиях.

Будьте счастливы и здоровы.

(оттиски шлю <нрзб>)

МП

М.Б. ПЛЮХАНОВА[16] – Н.И. и С.М. ТОЛСТЫМ

2/X. (1983)

Глубокоуважаемые Светлана Михайловна и Никита Ильич!

Я только недавно возвратилась из отпуска и потому так сильно задержала отсылку этого «тематического плана».

Большое спасибо за письмо! Выдержки из него я читаю добродетельным студентам для поощрения их добродетелей. Многие из студентов-полешуков мечтают повторить свои опыты будущим летом. Если они к весне не зачахнут, не завянут и не эксматрикулируются, то образуется группа человек в 6.

Во всей истории экспедиции был существенный минус: нас мало ругали, вернее, совсем не ругали. Все студенты получили отличные баллы, массу словесных поощрений и довольны собой до необыкновенности. Хотя мне ясно, что мы не только не умеем записывать говор, но многое другое делаем очень плохо. Так что я надеюсь услышать упрёки и порицания и особенно жалею, что не получили возможности поговорить с Вами, Светлана Михайловна, когда Вы смотрели записи.

С благодарностью

М. Плюханова

JACQUELINE DE PROYART[17] – Н.И. и С. ТОЛСТЫМ

Paris, 23.01.96.

Милые друзья!

Мне очень грустно, что Никите Ильичу так нездоровится, что вы не можете быть среди нас в течение этого симпозиума и получить вашу почетную медаль.

---

[16] **Мария Борисовна Плюханова** – филолог, преподаватель истории русской литературы Тартуского университета. В 1983 г. во главе группы тартуских студентов участвовала в экспедиции в Полесье, организованной Институтом славяноведения под руководством Н.И. Толстого. В настоящее время профессор русской литературы в Италии.

[17] **Jacqueline de Proyart** (1927–2019) – французская славистка, переводчица, аспирантка Р.О. Якобсона, корреспондент и друг Б.Л. Пастернака в 1957–1960 гг. Упоминаемый в письме Сергей Михайлович Толстой – дядя Н.И. Толстого, двоюродный брат его отца. Colette – жена С.М. Толстого.

inslav

Симпозиум проходит очень интересно и успешно. Жаль, что вас нет.

Понимаю, как может вас расстраивать кончина Сергея Михайловича. Я сама очень расстроена, ведь знала его больше сорока лет. Так как их квартира очень близко от моего дома и мы виделись очень часто осенью на почте, на улице, на рынке, и я могла видеть, как ему физически стало все хуже. Я видела его последний раз в последние числа декабря, когда он хотел обязательно зайти на рынке за цветами для Colette. Он жаловался на тяжелую боль в желчном пузыре и отлично знал, что ему плохо. «Я больше не беру вверх», – сказал он мне… Вечная ему память!

Преподаю последний лет – поездки в Бордо становятся утомительными, мешают писать. Пора остановиться.

Желаю вам всего самого лучшего и в особенности полное выздоровление Никите Ильичу.

Avec toute ma <нрзб>

Jacqueline de Proyart

FRANCISZEK SŁAWSKI[18] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Otdelenie literatury i jazyka AN SSSR
i Sovetskij Komitet Slavistov
Akademiku N.I. Tolstomu

Kraków, 12.9.1991

Drogi Kolego,

od wielu lat otrzymujemy z Moskwy materiały do “Przeglądu bibliograficznego” slawistyki językoznawczej, publikowanego w każdym tomie “Rocznika slawistycznego”. Jesteśmy w ciągłym kontakcie z grupą bibliograficzną Instytutu Języka Rosyjskiego (Volchonka 18), skąd otrzymujemy materiały dotyczące języka rosyjskiego.

Natomiast od kilku lat przestaliśmy dostawać drugą część materiałów, a mianowicie tych dotyczących tematyki ogólnosłowiańskiej, bałtosłowiańskiej oraz odnoszącej się do innych – poza rosyjskim – języków słowiańskich. Te materiały od dawna przesyłała nam stale pracowniczka Instytutu Słowianoznawstwa i Bałkanistyki p. Inessa Evg. Možaeva, ale od pewnego czasu umilkła. Jak się dowiadujemy, p. Možaeva jest chora i prawdopodobnie nie może nadal współpracować z nami.

Prosimy gorąco Pana Profesora o wyznaczenie osoby, która by mogła kontynuować pracę p. Možaevej i opracowywać dla nas wspomnianą wyżej bibliografię.

Łączę serdeczne pozdrowienia i przepraszam, że dopiero teraz gratuluję Panu Koledze wysokich wyróżnień.

[18] **Franciszek Sławski** (1916–2001) – известный польский лингвист, славист, этимолог.

inslav

PS. Prosimy o wyrażenie gorącego podziękowania Pani I.E. Możaevej za długoletnią owocną współpracę z “Rocznikiem Slawistycznym”.

redaktor
“Rocznika Slawistycznego”
F. Sławski
/Prof. dr. Franciszek Sławski/

[перевод с польского:]
Отделение литературы и языка АН СССР *Краков, 12.9.1991.*
и Советский комитет славистов
Академику Н.И. Толстому

Дорогой Коллега,

в течение многих лет мы получаем из Москвы материалы для «Библиографического обзора» языковедческой славистики, публикуемого в каждом томе журнала «Rocznik Slawistyczny». Мы находимся в постоянном контакте с библиографической группой Института русского языка (Волхонка 18), откуда получаем материалы, касающиеся русского языка.

Но уже несколько лет, как мы перестали получать вторую часть материалов, а именно тех, которые касаются общеславянской, балтославянской лингвистической тематики и других славянских языков (за пределами русистики). Эти материалы с давних пор нам регулярно присылала сотрудница Института славяноведения и балканистики Инесса Евг. Можаева, но с некоторых пор она замолчала. Как нам стало известно, она болеет и, вероятно, не сможет далее с нами сотрудничать.

Убедительно просим Вас назначить другого сотрудника, который мог бы продолжить работу И.Е. Можаевой и обрабатывать для нас указанную выше библиографию.

Шлю Вам сердечные приветы и прошу простить, что только сейчас поздравляю Вас с высокими званиями.

PS. Просим выразить глубокую благодарность И.Е. Можаевой за ее многолетнее и плодотворное сотрудничество с журналом «Rocznik Slawistyczny».

редактор журнала «Rocznik Slawistyczny»
Ф. Славский
/проф. др. Франтишек Славский/

inslav

Д.С. СТАНИШЕВА[19] – Н.И. ТОЛСТОМУ

София, 25.06.94.

Дорогой Никитушка, друг мой! Ты единственный человек, который дарит мне чистую радость – наша встреча, конечно, мне памятна: но письмо, которое мне передали уже после отъезда Светланы, мне дорого чрезвычайно. Благодарю тебя и за «Живую старину», где замечательные материалы о Романе Осиповиче и Петре Григорьевиче Богатыреве. Просто невероятно, как ты всё успеваешь?!

Месяц назад здесь была конференция, посвященная 90-летию со дня рождения проф. Ив. Лекова. Приехало довольно много ученых, в том числе и из Польши. У меня дома (вместе с Бондарко, Гудковым и др.) была Hanna Taborska, кот. я очень люблю. Она очень подробно рассказала о своей работе с вашей Аней (Фёклой), очень её хвалила и восхищалась ею. Это замечательно, что она занимается кашубским, да и Польша – такая интересная страна и, мне кажется, поляки очень близки нам по мироощущению. Бондарко же рассказал о твоих реформаторских действиях в редакции ВЯ. Дорогой Никита! Это просто счастье, что твоя деятельность столь многообразна и обширна. Дай Бог тебе сил и здоровья осуществить все свои замыслы.

Здесь существенных изменений со времени твоего пребывания не произошло. Люди (я уж не говорю о нас) живут трудно и как-то без надежд. Энтузиастов, как ты, я здесь не вижу.

Ах, друг мой, как бы мне хотелось приехать в Москву (несмотря ни на что)!

Целую тебя.

Дина С.

А.Е. СУПРУН[20] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Грац, 22.03.93.

Дорогой Никита Ильич!

Надеюсь, что это письмо не слишком задержится и мои самые сердечные поздравления не опоздают. В пятидесятых годах, когда неугомонный Леня Ройзензон представил меня Вам, мне казались юбилеи столь же почетными, сколь и фантастичными. Потом пришла какая-то боязнь этих дат, а позже – философское

---

[19] **Дина Сергеевна Станишева** (1927–2015) – выпускница славянского отделения МГУ, богемист и славист; профессор Софийского университета, коллега и друг Н.И. Толстого.

[20] **Адам Евгеньевич Супрун** (1928–1999) – лингвист, славист, выпускник Киргизского университета (г. Фрунзе), профессор Белорусского государственного университета в Минске; коллега и друг Н.И. Толстого.

inslav

безразличие. И всё же вспоминаются по поводу юбилея события, письма, мысли. И становится теперь ясно, как многое было бы в моей жизни не так, если б не было того знакомства. Вспоминаю день открытия Московского конгресса славистов, где у одного из книжных киосков Вы познакомили меня с А.В. Бондарко (открыв серию многих знакомств на том съезде, которая важна была в моем становлении славистом) и упорхнули по своим делам. Вспоминаю Вашу телеграмму в январе 65-го «Решайтесь смелее!» по поводу переезда в Минск, вспоминаю апрельский вечер в Минске в 1967, когда Вы были в нашем минском доме в числе первых гостей среди куч книг, выгруженных из контейнера. И Ваш приезд на защиту Анны Петровны. И многие уютные встречи за Вашим гостеприимным столом. И, конечно, недавнюю нашу ночную трапезу с Вашими грибками и водочкой в Гренаде…

И дело не только, а может быть и не столько в этих встречах (но, конечно, и в них), но в том постоянном присутствии Вас в нашей жизни. Низкий поклон за это и нежные поцелуи. Не сомневаюсь, что когда дней через десять сюда приедет Анна Петровна, она всей душой присоединится ко мне.

И еще – поздравления Светлане с её успехом, известие о котором дошло и до Градца Штаерского. И с именинником (точнее – с новорожденным).

Похоже на то, что я останусь здесь еще и на будущий учебный год (последний). Работается здесь неплохо, библиотека хороша, время есть. Скучаю, правда, без своих студентов. Но зато могу не участвовать в тех малоприятных передрягах, которые происходят сейчас в Минске на филфаке. В феврале был дома и сдал в печать съездовский доклад. Предполагаю скоро взяться за старославянский учебник для белорусоведов, а пока вожусь с какими-то срочными или просто начатыми статьями, о модальности в полабском, например.

На днях встречал Хафнера. Его супруге сделали металлический сустав и она еще в больнице, а потому он сам занимается хозяйством. Но недели через три она будет дома и все будет в порядке, по его словам. Его беспокоит, получило ли издательство деньги, переведенные через банк Austria на издание книги Трубецкого Австрийской Академией. Пусть бы кто-то написал ему об этом.

Дома буду около 1-го июля.

На съезд в Братиславу поедем, как говорил Цыхун, на автобусе. Может быть, там увидимся.

Всего Вам доброго.

Любящий Вас и Вашу семью

А. Супрун

inslav

А.Е. СУПРУН – Н.И. ТОЛСТОМУ

Минск, 18.4.96.

Христос воскресе!

Дорогой Никита Ильич!

Получил только что из редакции 2 экземпляра «Вопросов языкознания» со своей статьей и захотелось написать Вам, тем более, что еще идет Пасхальная неделя, а на днях был Ваш день рождения. Шлю свои сердечные поздравления к Светлому празднику и ко дню рождения. А главное пожелание – здоровья. Это и в связи с дошедшими до нас слухами о том, что со здоровьем у Вас не всё в порядке. И я и Анна Петровна надеемся, что преодолеете Вы если не все (по своему опыту знаем, что это, к сожалению, не всегда получается), то хотя бы главные хвори.

О публикации статьи узнал в начале апреля от руководителя одного аспиранта из Инъяза, В.В. Макарова, пришедшего по поводу моего предполагавшегося, но не состоявшегося оппонирования. Он сказал, что этот аспирант видел мою статью. А журнал в 1995 году получался только в 3 или 4 библиотеках Минска, куда я не заходил (на 1996 подписка стала открытой и я подписался и поучил № 1). Огромное спасибо за приглашение в журнал и за хлопоты.

В сентябре мы с Анной Петровной были на конференции Europhras'a, состоявшейся под Грацем. Организовывал её Айсманн. Нам, в частности, приятно было повидать Мокиенко и Копыленко, а также много грацких знакомых. После возвращения я работал до февраля исключительно над лингвистическим комментарием к протестантскому (лютеровскому?) Катехизису 1562, изданному в Несвиже Симоном Будным. Работа была довольно хлопотная, хотя и интересная. Меня попросил сделать этот комментарий Х. Роте, предполагающий сделать факсимильное издание.

С интересом знакомился с первым томом Вашего словаря, даже давал его студенту для семинарского доклада. Иначе – Бог знает, когда узнают студенты о новом словаре. С книгами тут плохо, в основном что-то получаю от командирующихся в Москву своих бывших аспирантов вроде Коли Антропова или Лены Сурковой.

Осенью предполагаю побывать (с Анной Петровной) снова на днях славистики в Гранаде, причем возможно задержусь там до середины декабря с целью чтения лекций историко-языкового или славистического цикла. А на днях собираюсь съездить в Вильнюс (благо пенсионеров туда пускают вроде бы без виз) на защиту одной моей бывшей соискательницы; там сие происходит на западный манер в комиссии, в которую и аз грешный включен. Из-за этого не смогу побывать на конференции, которую в эти же дни организует в Седльцах Норман.

Еще раз спасибо за хлопоты. Привет Светлане Михайловне, которую неизменно вспоминаю с искренней симпатией, и «девочкам». Привет от Анны Петровны.

Ваш

А. Супрун

inslav

В.И. ТОЛСТАЯ[21] – Н.И. ТОЛСТОМУ

[Рождественская открытка] *New Smyrna Beach, 12.1995.*

Светлану, Никиту, Марфу и Анютку поздравляю с Рождеством Христовым и желаю доброго здоровья и в наступающем Новом Году!

С любовью о вас думаю и жалею, что не могу лететь, из-за своего преклонного возраста, к вам в Россию, к своим родным, ведь я здесь одна и сына не вижу, он не в своем уме – иначе я, да и те, кто его видел, не объясняют его поведения. «На всё Господня Воля» (так пели в старину), и я должна повиноваться и благодарить Бога, что живу в хороших условиях!..

В саду зреют грэп-фруты, апельсины, колкуаты, из которых очень вкусное варенье или мармелад!.. Недавно расцвела роза в блюдечко величиной и с таким нежным, совсем особым ароматом, что я упивалась её прелестью и вспоминала стихи Тютчева: «Молчи, скрывайся и таи все чувства» и т. д. Дедушка любил их. До сих пор у нас тепло – [градусов] 20 и больше по С, молодежь купается, но не я!!! Люблю смотреть на океан издали.

Неужели не изменилось до сих пор положение в России к лучшему? Так болею за всех стариков, просящих милостыню в холоде. У нас показывают по TV ваше «Время» в 2 часа ночи, и я из-за боли артрита не сплю и смотрю ужасы и хожу для кровообращения, что только и помогает на некоторое время. У меня нет в данное время никакой возможности послать в Россию ни посылок, ни денег, что меня огорчает. Я переписываюсь с Яснополянской школой, которую построила тетка А.Л., но даже конфекты и те украдут почтальоны. Храни вас Бог. Крепко вас мысленно обнимаю, с любовью вспоминаю вас.

Ваша тетка *Вера*

В.И. ТОЛСТАЯ – Н.И. И С.М. ТОЛСТЫМ

New Smyrna Beach, 21 января 96 г.

Дорогие мои Светлана, Никита, Фёкла и Анна, как здоровье Никиты? Что я могу сделать для вас, как помочь? Перемена климата необходима и, конечно, питание. Не могли бы вы приехать ко мне хоть на 2 недели и больше? 12 января мне сообщили из Нью Йорка о кончине Сережи[22]. Илья[23] тоже звонил из Москвы, и он-то и сказал

---

[21] **Вера Ильинична Толстая** (1903–1999) – тетка Н.И. Толстого, младшая сестра его отца. После революции, в 1920 г., вместе с матерью эмигрировала в Сербию, позже жила в Праге, Париже, большую часть жизни прожила в США.

[22] С.М. Толстой, двоюродный брат В.И. Толстой, врач; см. также выше письмо Jacqueline de Proyart.

[23] И.В. Толстой, племянник В.И. Толстой, двоюродный брат Н.И. Толстого.

inslav

о твоей болезни, Никита, что ты был в больнице и т. д. Не могла я без слёз ни думать, ни молиться о бедном Сереже, мне так его жалко, ведь из-за его детей он столько перенёс горя, на конец жизни, казалось, ему было легче. 16 января я взяла себя в руки и начала писать соболезнования Колет, Саше и Мите; к полудню пришла почта: почерк Серёжи из Парижа, письмо он написал 20 декабря 95 года и из-за забастовки во Франции оно запоздало. Представляете, какой для меня шок?.. Ласковое, сердечное письмо уже после операции, когда он поправлялся. Он пишет, что ещё нужно будет потерпеть, пока новый желудок не образуется, он пишет «я вот уже несколько дней как выхожу и понемножку прибавляю в весе». Слава Богу, что он не знал, что у него рак в двух местах. На Новый год Серёжа собирался к сыну Саше в деревню…

Только что мне позвонил из Маями мой племянник Миша Львов. Он сын Татьяны Мих., старшей сестры Серёжи доктора, он служил сегодня панихиду в Маями по Серёже.

Он только что вернулся из Парижа и видел Серёжу до его смерти, ему не говорили, что у него рак, и держали на болеутоляющих средствах. Мой отец знал, что у него неизлечимая болезнь, и отказался от морфия, умирая в полном сознании. Пишу это со слов Тётеньки[24], которая помогла ему умереть. Простите, что пишу несуразно. Тяжело мне одной в мои годы терять последнего родного двоюродного брата, тепло относящегося ко мне. Волнуют меня и не радуют события на нашей несчастной родине. Чем всё это кончится? Неужели нет у нас настоящего русского толкового человека? Да, легко писать издалека, но я знаю, как тяжело вам всем живётся, и никого не осуждаю, но болею душой.

Эта зима у нас в Америке была небывалая, суровая, даже во Флориде были заморозки, но теперь только холодный ещё февраль, а затем весна и сразу бывает жарко – тут не так, как в Европе, а по-дурацки… Люди ко всему привыкают…

Никитушка, пожалуйста, не хворай, береги себя и, где можешь, стой за правду. Так хорошо говоришь, а главное – толково! И тебя послушают, я в этом уверена… Разве не все имеют право выступать в парламенте или в этой коммунистической Думе?

Руки болят, особенно правая, иногда рвёт как нарыв, от неожиданности вскрикиваю. Но работа не ждёт, вчера успела сварить комкуаты, маленькие апельсинчики. из них вкусное варенье. Утром пью чай, тост с маслом и варенье, сахара не употребляю. Целый год ела варенье своей варки….

Рождественские открытки меня замучили, до сих пор отвечаю, но многим благодарна за память, особенно редким, таким как Ксении О. Романовой, внучке Государя Николая II, с которой я переписывалась лет 20, она живёт в Dordogne France… Недавно в Titusvill'e в церкви подошла ко мне женщина и поцеловала мне руку. Я говорю: что вы делаете? «Вы Толстая? Благодаря вашей тётушке А.Л., моя

[24] Тётенька – Александра Львовна Толстая, младшая дочь Л.Н. Толстого, которая ухаживала за своим братом И.Л. Толстым (дедом Н.И. Толстого), умершим в Америке, в последние дни его жизни.

inslav

семья попала в Америку. Мы благодарны ей, мы так хотим вас видеть и отблагодарить!..» Я им сказала, что мне трудно готовить, но я прошу приехать ко мне, и пригласила их и еще троих приехавших через Т.Ф. И позапрошлое воскресенье, до кончины Серёжи, у меня было 10 человек, все привезли – кто винегрет, кто копчёную сёмгу, икру из баклажан, торт и т. д. Я поставила водку, и мы помянули добрым словом Тётеньку, которой и я благодарна за мой приезд в С.Ш. Тётка спасла более 34 000 перемещенных лиц, но интересно, что только тут, в Syanford'e, стольких привезённых Тётенькой, а сколько по всей северной и южной Америке?

Крепко, крепко вас обнимаю. Храни вас Бог.

ваша старая тётка

Вера

[Приписка:]
Хочешь или не хочешь,
а скоро надо собирать
счета и бумаги и
платить годовой налог!
Удар по карману…
Но это меня НЕ волнует!

Н.И. ТОЛСТОЙ – Й. ХАММУ[25]

[черновик] [*Начало 1968 г.*]

Глубокоуважаемый и дорогой Профессор!

Сердечно благодарю Вас за Ваши добрые новогодние пожелания и за присылку Ваших новых интересных трудов – хорватскосербской грамматики для иностранцев и сборника по фонологии, где помимо Вашей весьма поучительной статьи есть еще немало любопытного и ценного для слависта.

Позвольте мне со своей стороны пожелать Вам и Вашей семье доброго здоровья, счастья и больших творческих успехов в новом 1968 году.

Мне чрезвычайно неловко за моё долгое молчание. Только надежда на Ваше добросердечие и снисходительность позволяют мне после изложения всех причин рассчитывать на Ваше извинение. Осень и начало зимы в 1967 году сложились у меня несколько неудачно. Помимо срочной подготовки сборника докладов к Пражскому съезду пришлось переделывать второпях уже сданную в Издательство свою книгу – хотелось все написать заново и не так, как было. Затем нашу семью настигли беды – умер мой дядя, младший брат отца Владимир Ильич,

[25] **Josip Hamm** (1905–1986) – хорватский славист, академик Югославянской и Австрийской академий наук. См. его письма к Н.И. Толстому в книге «Ethnolinguistica Slavica» (М., 2013. С. 479–483).

inslav

долго хворал мой отец, а сейчас вот после нового года лежу в постели с гриппом и я. Всё же я надеюсь, что всё пойдёт к лучшему, будет и здоровье, и время для больших и интересных работ. Итак, извините меня за моё молчание – оно, конечно, почти непростительно, но хотелось выбрать время для спокойного ответа Вам, а такового не было. Кроме того, я, так же как и Вы, увы, ничего не знаю о подготовленном у нас томе переписки И.В. Ягича. Мне хотелось выяснить положение и тогда написать Вам.

На днях я с этой целью выезжаю в Ленинград, где также состоится защита докторской диссертации В.И. Малышева по творчеству протопопа Аввакума (В.В. Виноградов будет одним из оппонентов).

О нашем издании переписки И.В. Ягича поговорю и с В.В. Виноградовым. Думаю, что он ещё вовсе не передан в печать и что можно будет ещё Вам выслать текст и комментарии для дополнений.

Вашу озабоченность о деле писем И.В. Ягича я понимаю очень хорошо. Тем более стыдно мне, что я так долго молчал. Микрофильмы писем к И.В. Ягичу я получил и, естественно, они будут Вам возвращены, когда они Вам понадобятся. Думаю, что считку (колационирование) в Москве мы сможем организовать. Если будет занята Е.М. Сморгунова (о возможности ее поездки в Загреб я поговорю с Е.М. Сморгуновой), то считку проведу я, да и супруга мне поможет в русской части.

Что касается Вашего предисловия, то я охотно сам переведу его на русский язык.

Моя семья благодарит Вас за неизменное внимание. Мы все шлём Вашей супруге сердечный поклон и желаем всего самого доброго. Примите и Вы от нас наши добрые пожелания.

Искренне Ваш
Н.Т.

[Приписка:] Что касается Вашей оценки работы И.В. Арбузовой и особенно киевских изданий научного наследства славистов, то я с ними вполне согласен. В нашем первом издании писем Ягича я не считывал, а лишь читая машинопись, обнаружил очень значительное число ошибок и несуразностей, так что на неё действительно полагаться нельзя.

FEDORA FERLUGA PETRONIO[26] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Trst, 10 oktobra 1988.

Cenjeni g. prof.

Kot sva se dogovorila konec junja ob priliki mednarodnega kongresa Srednji vek i Slovenci, Vam preko prof. Matičetova predajem 10 člankov, ki sem jih napisala na temo

[26] **Fedora Ferluga Petronio** (1946–2018) – итальянская славистка словенского происхождения, лингвист и историк литературы, переводчица, полиглот.

inslav

Krščanski prazniki v slovanskih jezikih. Manjka samo članek iz Slavistične revije, ki ste ga – če se ne motim – fotokopirali ob priliki kongresa. Upam, da me ne boste zamerili, če sem vse članke iz tehničnih razlogov morala fotokopirati v povečanom formatu tipa A4. Boste meli vsaj manj problemov pri čitanju.

Zelo me veseli, da Vas argument interesira. V bljižnji bodočnosti (točno še na vem kdaj, ker se ukvarjam tudi z drugimi argumenti) bi želela objaviti zbrano gradivo v obliki monografie. Zato bi Vam bila zelo hvaležna za vsak Vaš nasvet ali pripombo, ker je vse za nas raziskovalce v Italiji izredno težko zbirati dokumentacijo tega tipa posebno za vzhodnoslovaske jezike. Mislim, da mi boste Vi, kot eden izmed redkih specialistov na tem področju, res veliko pomagali.

Pišete mi lahko na fakulteto v Videm: REDORA FERLUGO-PETRONIO Instituto di lingue e tetterature dell'Europa orientale „J.B. de Courtenay"

Via Tomardini, 30. Universita degli studi di Udine. 33100 UDINE. ITALIA

Mogoče pa je še bolje mi pišete na dom v Trst, ker sem posebno v proletnih mesecih veliko odsotna.

Moj domači naslov je: FEDORA FERLUGA-PETRONIO

via SCALA SANTA, 37. 34 135 TRIESTE. ITALIA.

V upanju, da se bova v bljižnji bodočnosti spet srečala in da mi boste priskočili na pomoč pri tem tako zanimivem materialu, ki je pa v Italiji tako težko na razpolago, Vas iskreno pozdravljam s najlepšimi željami

Fedora Ferlugo-Petronio

[Перевод со словенского:]

Триест, 10 октября 1988.

Дорогой господин профессор,

как мы договорились в конце июня во время международного конгресса «Средние века и словенцы», посылаю Вам через проф. Матичетова 10 статей, написанных мною на тему «Христианские праздники в славянских языках». Не хватает только одной статьи из журнала Slavistična revija, которую, если я не ошибаюсь, Вы фотокопировали во время конгресса. Надеюсь, Вы не будете в обиде, что я по техническим причинам скопировала статьи в увеличенном формате типа А4. Так Вам будет легче их читать.

Я очень рада, что Вас эта тема интересует. В ближайшем будущем (точно еще не знаю когда, потому что занята также и другими темами) я хотела бы издать собранный материал в виде монографии. Поэтому была бы Вам благодарна за советы и замечания, так как все-таки у нас исследователям очень трудно собирать такого рода материал, особенно по восточнославянским языкам. Думаю, что Вы как один из редких специалистов в этой области могли бы мне серьезно помочь.

Вы можете мне писать на факультет в Удине:

REDORA FERLUGO-PETRONIO Instituto di lingue e tetterature dell'Europa orientale „J.B. de Courtenay". Via Tomardini, 30. Universita degli studi di Udine. 33100 UDINE. ITALIA.

inslav

Вероятно, лучше даже писать мне на домашний адрес в Триест, потому что – особенно в летние месяцы – меня часто не бывает в университете. Мой домашний адрес:

FEDORA FERLUGA-PETRONIO
via SCALA SANTA, 37. 34 135 TRIESTE. ITALIA.

В надежде на новую встречу в ближайшем будущем и на Вашу помощь в сборе этого интересного материала, который, однако, так трудно раздобыть в Италии, шлю Вам искренний привет и наилучшие пожелания.

Fedora Ferlugo-Petronio

Б.А. УСПЕНСКИЙ[27] – Н.И. ТОЛСТОМУ

30.11.74.

Дорогой Никита Ильич!

Посылаю Вам статью Пиккио, по его просьбе. Я уполномочен передать Вам приглашение участвовать в организуемом им сборнике – написать статью об отношениях славено-сербского, славено-русского и т. п. Срок – конец 1975 г., объем – лист, но можно и больше. Предполагается, что статья будет как-то соотноситься с текстом, который я Вам посылаю. Она должна быть посвящена не собственно истории литературного языка, но либо вопросам языковой полемики (споры о языке), либо определению понятий (славено-сербский, славено-русский и т. п.).

Нижайший поклон Вашим дамам.

Сердечно Ваш
Б. Успенский

ДРАГО ЋУПИЋ[28] – Н.И. ТОЛСТОМУ

Београд, 15. јуна 1993 г.

Драги Никита Иличу,

Учини ми се прилика да ти пошаљем по Павлу Радусиновићу Јужнословенски филолог XLVIII (за 1992 г.), који је изашао тек ових дана. Као што видиш, осиромашили смо – па га издали у једноставнијој опреми него што је то био случај до сада. Јуче смо одобрили број за ову годину, али сам Бог зна када ћемо га

---

[27] **Борис Андреевич Успенский** (род. 1937) – советский, российский и итальянский лингвист, профессор МГУ, Неапольского университета (Италия), ВШЭ, автор фундаментальных исследований по истории русского языка и культуры, структурной лингвистике, семиотике, теории искусства.

[28] Проф. **Драго Ћупић** (1932–2010) – белградский лингвист, многолетний директор Института сербского языка Сербской академии наук, коллега и друг Н.И. Толстого.

inslav

штампати (нема новца). Већ двије године нам стоји рукопис XV тома Речника САНУ, чека боља времена за штампу. Изгледа да ћемо морати и код њега ићи на компјутерски слог, јер у монотипији скоро више нико не ради, посебно због скупоће технологије и њене мале примјене. Но, ради се XVI том, а затим XVII и XVIII – биће ваљда бољих издавачких времена.

Посао у Институту ипак иде. Ради се према програмима, али се мање публикује. Знатно је скраћена издавачка дјелатност, јер су трошкови штампе неуобичајено високи.

Ове зиме сам превео први том (912 стр.) Ровинскога Черногорија, а преводи се и осталих пет томова. То ће бити дјело у 4 велика тома, а издавачи су из Н. Сада и Цетиња. Биће то монуменат о Црној Гори Павла Аполлоновича. Изванредно је писао. Сада преводим његове путне белешке по Србији – крајем шездесетих година прошлог вијека. И то је добро, али није као Црна Гора.

Требало је да дођем на Крим крајем маја на онај скуп о ћирило-методијевском периоду и Словенима, али сам имао разних сметњи: радних, пословних, ни визу украјинску нијесам био средио и сл. А новац од Министарства сам био добио. Али – не повезло, што би Руси рекли.

Планирам да идем на славист. конгрес у Братиславу (30.8–8.9 о.г.), ако не буде каквих сметњи. Може се десити да се тамо сретнемо. У сваком случају – волио бих.

Како си ти, како су Светлана и ћерке? Пуно их поздрави.

Хтио сам ти послати једну боцу пића, али је Павле толико оптерећен да није могао да је узме. Но, дако успијем по коме другом.

Код нас је, иначе, све по староме, осим што је полуратно вријеме, са доста економских и других невоља. А свијет притиснуо. Ма шта Срби урадили, пред свијетом су агресори, убице, криминалци. То је тужно. Јер, једноставно није истинито. Али – сатанизација је извршена и раније, а чини се и данас сваким даном. Пратим извјештаје страних новинара – и из Београда, а особито из Загреба и Сарајева, и др. европских центара и мјеста, и сви говоре – само о српској агресији. Ако неко од њих каже истину – не пролази му. Заиста трагично, не само за Србе него и за цио свијет. Америчка сила јавно командује свијетом, а руски медвјед не само да спава, него и полубудан, још несвијестан – ћути. Но – то је све дуга прича, да те њоме да оптерећујем.

За сада само оволико.

Још нијесам узео са Славистике наставак твоје биобиблиографије, мислим да ћу је узети данас. Видио сам је и допала ми се, а имам ону ранију.

Све најљепше теби и твојима жели

Драго Ћупић

[перевод с сербского:]

Белград, 15 июня 1993 г.

Дорогой Никита Ильич,

Пользуюсь случаем послать тебе через Павла Радусиновича Южнославянский филолог XLVIII (за 1992 г.), который вышел только на днях. Как видишь,

inslav

мы обеднели – издали его в более скромном оформлении, чем удавалось до сих пор. Вчера мы утвердили номер за этот год, но один Бог знает, когда мы его напечатаем (нет денег). Уже два года у нас лежит рукопись XV тома Словаря САНУ и ждет лучших времен для издания. Кажется, нам придется и с ним согласиться на компьютерный набор, потому что с обычным набором уже никто не работает из-за дороговизны технологии и ее малого применения. Но все-таки идет работа над XVI томом и далее над XVII и XVIII – может, настанут лучшие времена для издания.

В Институте дело как-то идет. Работаем по программам, но публикаций мало. Значительно сократилась издательская деятельность из-за очень высокой стоимости печати.

Этой зимой я перевел первый том (912 стр.) Черногории Ровинского, переводятся и остальные пять томов. Это будет четырехтомное издание, издатели – из Нового Сада и Цетине. Оно станет черногорским памятником Павлу Аполлоновичу. Писал он превосходно. Сейчас мы переводим его заметки о путешествии по Сербии – в конце шестидесятых годов прошлого века. Они тоже хорошо написаны, но не так, как Черногория.

Я должен был поехать в Крым в конце мая на конференцию о кирилло-мефодиевской эпохе и славянах, но мне помешали разные неблагоприятные обстоятельства – рабочие, служебные, к тому же я не оформил украинскую визу и т. п. А деньги от министерства я получил. Но – не повезло, как сказали бы русские.

Планирую поехать на съезд славистов в Братиславу (30.9. – 8.9. с. г.), если что-нибудь не помешает. Может случиться, что мы с тобой там встретимся. Во всяком случае я бы этого хотел.

Как ты, как Светлана и дочки? Большой им привет.

Хотел тебе послать бутылочку, но у Павла столько всего, что он не смог взять. Ничего, пошлю как-нибудь с кем-то другим.

У нас в общем все по-старому, если не считать полувоенного времени с немалыми экономическими и прочими трудностями. Мир давит. Что бы сербы ни сделали, в глазах мира они агрессоры, убийцы, преступники. Это печально. Просто потому, что это неправда. Сатанизация была и раньше, но сейчас она происходит каждый день. Я слежу за сообщениями иностранных журналистов – и из Белграда, а особенно из Загреба и Сараева и др. европейских центров и мест, и все говорят только о сербской агрессии. Если же кто-то из них скажет правду, ему этого не спустят. Это действительно трагично – не только для Сербии, но и для всего мира. Американская сила открыто командует миром, а русский медведь не то что спит, но как-то не совсем пробудился, еще не вполне пришел в себя и – молчит. Но – это другая тема, и я не хочу тебя этим обременять.

Вот пока и все.

Я еще не взял в Славистке продолжение твоей биобиблиографии; думаю, возьму сегодня. Я ее видел и мне она понравилась, а предыдущая у меня есть.

Всего хорошего тебе и твоим желает

Драго Чупич

inslav

Word and Man: on the occasion of centenary of the birth of academician Nikita Ilytch Tolstoy / EIC S.M. Tolstaya. – M.: Indrik, 2023. – 744 p., pic., maps.

ISBN 978-5-91674-692-1 **DOI: 10.31168/91674-692-1**

The book is dedicated to the memory of academician Nikita Ilytch Tolstoy (1923–1996) and coincided with the centenary of his birth. It involves the papers and memoirs by a wide range of specialists in Slavic studies – N.I. Tolstoy's colleagues, students and successors from different countries: Russia, Ukraine, Belarus, the Czech Republic, Bulgaria, Serbia, Slovenia, Austria, Germany, France, Canada and Japan. Their articles cover a variety of topics and issues that used to be subjects of N.I. Tolstoy's scientific interest and were reflected in his works on Slavic lexicology and semasiology, dialectology and areal linguistics, history of Slavic literary languages and literatures, folklore, Slavic traditional culture mythological roots, cultural semiotics, history of Slavic studies. The volume finishes with the publication of another piece of N.I. Tolstoy's epistolary heritage.

inslav

inslav

СЛОВО и ЧЕЛОВЕК:

к 100-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого

В оформлении обложки
использована панорама г. Вршац (Сербия),
где родился Н.И. Толстой. Фото начала XX века.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Корректор М.Н. Толстая
Оригинал-макет А.С. Старчеус

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
+7 977 905–58–01
www.indrik.ru
market@indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru

Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.
48,5 п. л. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

inslav

InSlav

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55.
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55.
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в 16:55. В аудитории 328.
Просьба не опаздывать.

Доклад А. Шелкового
«Образ петуха в русских
народных сказках»
в среду, 14 ноября, в 15:00
в ауд. 312
Конец в 16:30.

Доклад О.Б. Белецкой
«Петушок и курочка»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 1052
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 1052
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 921
Доклад С.П. Бубликова
«Мифология и литература
Древней Руси»

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 10 марта
в 13:45 в аудитории 915
Доклад Н.Н. Поветкина «Мифология
и литература Древней Руси»
Вход по пропускам.

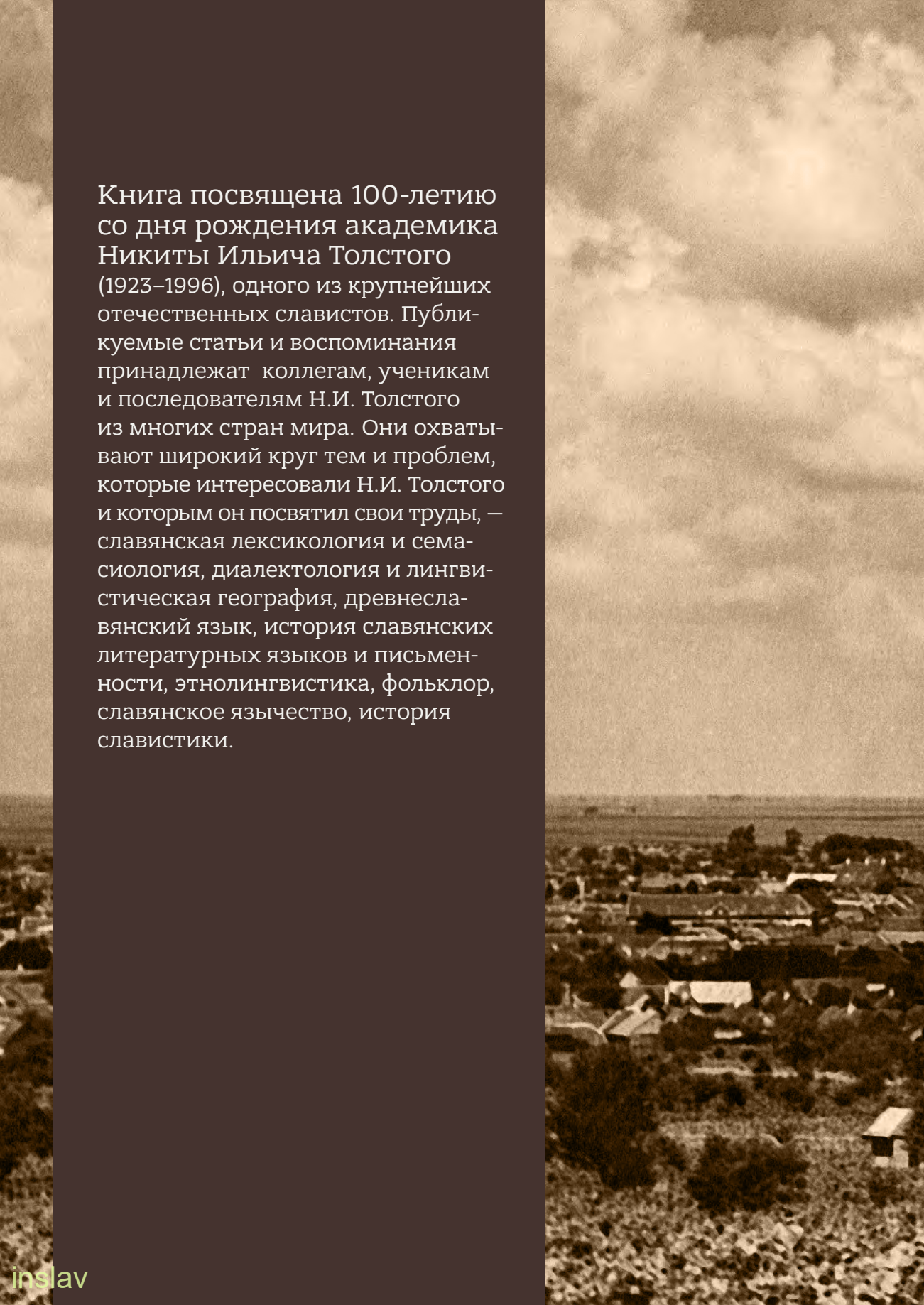
Очередное заседание
семинара по Н.Н. Поветкину
(литература) в пятницу 19 IX
в 15 часов 30 минут.
Доклад А.А. Корочкиной
«Образ петуха в фольклоре
и литературе Древнего Востока»

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 17 марта в
аудитории 1052
Доклад Е.А. Кононова
«Образ петуха в русских
народных сказках»

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в 315 часов 20 мин.
Доклад Н.В. Китаевой
«Образ петуха в древнерусской
литературе» 15 III
Дорогие (и немногие) наши!
Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55.
Просьба не опаздывать.

Семинар пред. Н.Н. Поветкина
«Сказка о Золотом петушке»
в пятницу 28 ноября
Конец в 16:55. В аудитории 328
Доклад Т.Л. Стоян
«Образ петуха в древнерусской
литературе и фольклоре»

Книга посвящена 100-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), одного из крупнейших отечественных славистов. Публикуемые статьи и воспоминания принадлежат коллегам, ученикам и последователям Н.И. Толстого из многих стран мира. Они охватывают широкий круг тем и проблем, которые интересовали Н.И. Толстого и которым он посвятил свои труды, — славянская лексикология и семасиология, диалектология и лингвистическая география, древнеславянский язык, история славянских литературных языков и письменности, этнолингвистика, фольклор, славянское язычество, история славистики.



inslav