

# Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

*Журнал издается под руководством  
Отделения историко-филологических наук РАН*

6  
2019

НОЯБРЬ •  
ДЕКАБРЬ •

## Содержание

### СТАТЬИ

- Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* (Москва). Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 2. Способы распознавания нечистой силы ..... 3
- Мандич М.* (Белград). «Жизнь» ритуала после «угасания»: пример додолы из села Сигетчеп в Венгрии ..... 15
- Балгарова А.* (Острава). Водяной в фольклоре и литературе (на примере региона Силезия) ..... 30
- Адельгейм И.Е.* (Москва). «Мы» и «мы». Воссоединение ветвей генеалогического древа и проблема фамильной ответственности в книге М. Шнайдерман «Продавцы поддельного перца» ..... 41
- Королькова П. В.* (Москва). Современная славянская авторская сказка на жанровом пограничье: к вопросу о сохранении жанровой идентичности (на материале русской и чешской литературы) ..... 55
- Гусенков П.А.* (Москва). Ареалы растений и область формирования праславянского языка .... 64
- Ващенко Д.Ю.* (Москва). Специфика взаимной сочетаемости словацких субстантивов кратковременности: *chvil'a* и *okatih* ..... 77

### СООБЩЕНИЯ

- Плотникова А.А., Ващенко Д.Ю.* (Москва). Этнолингвистическая экспедиция в градищанско-хорватские села Западной Венгрии (окрестности Сомбатхея) ..... 88

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

- Задорожнюк Э.Г.* (Москва). «Нестор славистики»: К юбилею Дмитрия Ивановича Чижевского ..... 99
- Завьялова М.В.* (Москва). К истории баллистики в Москве ..... 110

### РЕЦЕНЗИИ

- Толстая С.М.* М. Rak. Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Bau-douin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora

Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego. [Biblioteka «Ling-Variów». Т. 25] .....	124
Ясинская М.В. В. Ivančič Kutin. Krivopete: divje žene z nazaj zasukanimi stopali v slovenski folklori .....	130
Седакова И.А. З. Барболова, М. Симеонова, М. Китанова, Н. Мутафчиева, П. Легурска. Речник на народната духовна култура на българите .....	136
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2019 году .....	139

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

**М.А. РОБИНСОН (главный редактор),  
И.Е. АДЕЛЬГЕЙМ, М.М. ВАЛЕНЦОВА, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, А.А. ГИПШИУС,  
В.И. КОСИК, М.В. ЛЕСКИНЕН, Г.Ф. МАТВЕЕВ,  
В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, В.Я. ПЕТРУХИН, А.С. СТЫКАЛИН,  
Б.Н. ФЛОРЯ, О.В. ХАВАНОВА**

*А.С. Стыкалин* (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *И.Е. Адельгейм* (отдел литературоведения),  
*О.В. Белова* (отдел культурологии), *М.М. Валенцова* (отдел лингвистики),  
*А.С. Стыкалин* (отдел истории)

Заведующая редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Л.А. Авакова, Е.В. Пономарева, И.Ю. Веслова*  
*Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а*  
*Телефон 8-495-938-01-20*  
*E-mail: zhurslav@mail.ru*

Рукописи принимаются в электронном виде с распечаткой (1 экз.) объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков. Статьи и сообщения должны сопровождаться краткой аннотацией (200–300 знаков) и ключевыми словами (5–7 слов) на русском и английском языках.

Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Правила оформления см. на сайте: <http://inslav.ru>. Авторы должны предоставить сведения о степени, должности, месте работы; адрес электронной почты и контактный телефон.

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.



## ПОЛЕССКО-КАРПАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ. 2. СПОСОБЫ РАСПОЗНАНИЯ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ

© 2019 г. Л.Н. Виноградова<sup>1\*</sup>, С.М. Толстая<sup>2\*\*</sup>

<sup>1</sup>Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН

<sup>2</sup>Академик РАН, зав. отделом Института славяноведения РАН

\*E-mail: lnv36@yandex.ru

\*\*E-mail: smtolstaya@yandex.ru

*Статья написана в рамках работы над проектом*

*«Славянские архаические ареалы в пространстве Европы: этнолингвистические исследования»,  
поддержанным грантом РНФ (№ 17-18-01373)*

Первая часть статьи опубликована в журнале «Славяноведение» 2018, № 6 и посвящена способам защиты от нечистой силы. В настоящей, второй части рассматриваются полесские и карпатские свидетельства о магических способах распознавания двух главных персонажей славянской низшей мифологии – черта и ведьмы. Из всего обширного материала, относящегося к этой теме, выбраны несколько наименее изученных сюжетов: распознавание черта по признаку его звериных (конских, птичьих) ног, по отсутствию у него спины, по его невнятной речи; распознавание ведьмы путем калечения животных, в которых она превращается, с помощью огня и воды (костра, кипячения в воде цеделки с иглками и т.п.), с применением специальных магических предметов (бороны, особого осинового стульчика и др.), путем преграждения пути ведьме или ее корове. Изучение полесско-карпатских языковых и культурных сходжений и различий может пролить дополнительный свет на генетические и культурные связи этих двух архаических восточнославянских регионов.

Part One of the article was published in the journal «Slavyanovedenie», no 6, 2018 and devoted to the methods of protection from devilry. Part Two deals with Polessian and Carpathian evidence concerning magic methods of detection of two major characters of the Slavic lower mythology – devil and witch. Out of the comprehensive material related to the topic, authors selected some less explored plots: recognition of devil by his bestial (horse, or bird) legs, by the absence of his back, or by his slurred speech. Recognition of a witch is possible by mutilating the animals in which she transforms, using fire and water (a fire, boiling a filter with needles, etc.), using special magic items (harrows, special aspen stools, etc.), by blocking the way of the witch or her cow. Studying the Polessian-Carpathian linguistic and cultural similarities and differences can shed more light on the genetic and cultural ties of these two archaic East-Slavic regions.

*Ключевые слова:* ареалогия, этнолингвистика, славянская мифология, этнокультурные сходжения, народная демонология, Полесье, Карпаты.

Статья представляет собой вторую часть исследования, посвященного сопоставлению полесских и карпатских данных в области народной демонологии. В первой его части [1] был предложен сравнительно-типологический анализ зафиксированных в Полесье и на Карпатах верований, магических приемов и фольклорных текстов, объединенных мотивом «Магическая защита от нечистой силы». В настоящей публикации продолжается сопоставление языковых и культурных полесско-карпатских архаизмов, относящихся к способам распознавания персонажей нечистой силы. В данной статье рассматриваются свидетельства о распознавании двух центральных персонажей народной демонологии — черта и ведьмы.

### 1. Способы распознавания черта

Один из наиболее популярных сюжетов в восточнославянской мифологии представлен в быличках о чёрте, принявшем человеческий вид, и его распознавании по необычным ногам — зооморфным или с аномальными признаками — непомерно длинными, кривыми, толстыми, тонкими, покрытыми шерстью, беспятными или с пятками, повернутыми вперед, и т.п. Согласно полесским поверьям, при всех своих почти безграничных способностях к оборотничеству, нечистому духу не удастся изменить вид своих ног, выдающих его демоническую природу: «Той нечистый усяким можэ быть. Чоловиком скидаецца, тольки ноги не можэ зробить [человеческими]» — они остаются либо заросшими шерстью, либо с копытами (ПА, Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Если же *лукавый* являлся людям в виде лошади, то у нее якобы одна передняя нога была лошадиная, а вторая — человечья (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). На этой особенности — невозможности для нечистого духа изменить вид своих ног — построены широко известные у восточных славян рассказы на тему: «в пришедших на гулянку парнях девушки распознают чертей по хвосту или по копытам на ногах»; см. восточнославянские варианты в указателях демонологических мотивов [2. С. 180, пункт 25; 3. С. 312, пункт VI–25; 4. С. 476, пункт 25].

Как известно, антропоморфная фигура с рогами, хвостом и копытами на ногах — это почти обязательный (начиная с XVI–XVII вв.) визуальный маркер дьявола, перешедший в русскую иконографию из византийской и западноевропейской религиозной традиции. Эти же признаки внешности выступают как минимальный набор для опознания чёрта в народной демонологии. Однако обращает на себя внимание тот любопытный факт, что в полесской и карпатоукраинской демонологии этот персонаж нередко изображается как человекоподобное существо на п т и ч ь и х н о г а х, — что не характерно для других восточнославянских поверий о чёрте. Ср. следующие полесские данные: «По болоту пан ходить у костюми, при шляпи, папиросу курить, красны сапоги на йому, на куриных ногах с пазюрами [с коготками]» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.); «Таки франт ў капелюше и с тросточкой, несёт шо-то ў жмене. И гусячьи ў его ноги» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.); «... Дид глянул — а ў него, у пана, одна нога киньский копыт, а другая — курячья нога» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); злой дух выглядит как человек, «але буськови [т.е. аистовы] у его ноги» (ровен.). Черти могли обернуться женщинами, но у них оставались ноги, как у аиста (ПА, Спорово Березовского р-на Брестской обл.).

В быличках о «хождениях» умершего мужа к своей жене одним из самых частотных оказывается мотив «под видом покойника в его теле ходит чёрт». Соответственно, для распознавания ночного пришельца рекомендовалось рассыпать по полу песок или пепел, чтобы по оставленным на песке следам определить, кто именно ходит; отпечатки птичьих лап свидетельствовали о визитах чёрта: «... посып пэском в дому, — побачыш, хто до тэбэ ходыць. И от, то булы ноги пэўнячыы, пэтуховыы. Ёроди пэтух, ёроди нэчыста сыла то ходыла. То нэ муж, а чорт» (ПА, Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.) [5. С. 311–312 № 114]. В другом варианте, записанном в этом же селе, на сыром песке отпечатались «кўрачы лапы, след кўрачы был» [5. С. 312 № 115]. Как следствие таких визитов случалось, что женщина рожала чертёнка с необычными ногами: «... А то не муж быў, а быў злыи. Вот вона и народила ту дитинку от него. Чи то были [у новорожденного] кїнськи копытэ, чи буснёвыы [аистовы] ноги» (ПА, Щедрогог Ратновского р-на Волынской обл.).

В с. Латаши Народицкого р-на Житомирской обл. украинскими этнографами была записана быличка о том, как собравшиеся на супрядки девушки пытались зазвать к себе парней, окликаая их через печную трубу; пришли красивые парни, стали ухаживать за девушками; одна из них уронила наперсток и нагнулась подобрать его: «... нагнуласа — гі-і-і! Курачїе ноги у хлопцув. То та мовчечки, никому не сказала, да давай утїкат» [6. С. 15]. В этом же тексте упоминаются черти—помощники ведьмы, которые имеют вид красивых молодых парней, одетых как солдаты, «а ноги — курачїи» [6. С. 15].

Аналогичные представления о чёрте на птичьих ногах (петушиных, куриных, аистиных, индюшачьих) находим в карпатоукраинских мифологических рассказах [7. С. 15 № 22, С. 36 № 62]; и точно так же по следам на рассыпанном пепле (по отпечаткам «маленьких лапок с коготками») люди узнают о ночных визитах злого духа [8. С. 130 № 343]. Практика сеять муку сквозь сито по столу или по подоконникам для определения, приходили ли в дом умершие родственники в поминальные дни, сохраняла свою актуальность в Закарпатье еще в послевоенные годы: «если имеются следы мыши, считают, что душа нечистая, а если следы птицы — чистая; когда же нет никаких следов, душа не приходила» [9. С. 81]. Н.М. Гальковский упоминает о подобном обычае у древних славян [10. С. 202].

Во многих рассказах о чёрте этому персонажу приписывается функция влезать в тело умершего человека и ходить в его личине, поэтому людям приходилось использовать самые разные способы для распознавания злого духа либо умершего родственника. В закарпатском селе Синевир (Межгорский р-н) была записана быличка на тему «умерший муж посещает свою жену». Чтобы проверить, ходит ли это муж, женщина предлагает ночному пришельцу помыть ноги и незаметно подливает в таз святую воду; как только он опустил в эту воду свои ноги, — они тут же превратились в гусиные лапы. И это было неопровержимым доказательством прихода в дом чёрта [11. С. 490]. В другом карпатоукраинском (тернопольском) рассказе девушка, оставшаяся на вечеринке без кавалера, высказала отчаянное пожелание, чтобы к ней явился хотя бы «упырь на куриных ногах», т.е. черт: «Всі мают хлопці, а я ни маю. А до мене коби хоць мирьлий прийшов с курячими ногами» [12. С. 82 № 754].

Можно предположить, что стереотип чёрта на птичьих ногах является отражением карпатских представлений об особой категории персонажей нечистой силы, происхождение которых связывается с душами умерших некрещеных детей (либо недоношенных зародышей и выкидышей), которые, как считалось, летают по ночам в виде птиц и просят прохожих, чтобы те окрестили их, т.е. дали имя. Этот акт имянаречения давал бы надежду не допущенным на тот свет душам

обрести свое постоянное место в раю. Если же в течение семи лет бесприютно блуждающий умерший младенец так и не дожидается такого символического крещения, то у него якобы отрастают к у р н ы е л а п ы, и из него образуется сначала «пй-дийявола», а затем и полноценный злой дух. Ср. карпатское тернопольское свидетельство: те из «страччят» (зародышей, вытравленных забеременевшими девками), которые пока что имеют «ноги хрисьтъйнськi» (т.е. ноги обычного человека), они еще не очень опасны и лишь пугают людей; но через семь лет те из них, у кого уже сформировались «кўричi ноги», из таких душ получаются черти [7. С. 203 № 324]. По свидетельству П.Г. Богатырева, если женщина родила мертвого ребенка и его похоронили, не окрестив, то он у жителей Закарпатья (р-н Прислопа) считается чёртом [13. С. 249]. Аналогично в Пинском Полесье: «Коли помрэ нэхрищеное дитя и ему им'я нэ дадутъ, — его надо перэхрэстити ўмэрлого. Самы люди перэхрэшчают, и [надо] назватъ Евою чы Адамом. Если не перэхрэсят, то воно стане злым духом» (ПА, Кончицы Пинского р-на Брестской обл.). Допустимо в связи с этим предположить, что карпатские поверья о птичьем облике духов, которые произошли из некрещеных детей и которые якобы становились по прошествии семи лет «полудьяволами», наложили свой отпечаток на представления о чёрте на птичьих ногах. Важно при этом отметить, что полесские данные о такой ипостаси чёрта зафиксированы в юго-западных областях Полесья: Брестской, Волынской, Ровенской и Житомирской, т.е. в таком регионе, который по целому ряду признаков демонстрирует карпато-полесские схождения в области народной культуры.

Кроме того, птичьи признаки внешности полесского и карпатоукраинского персонажа поддерживаются представлениями о том, что «домашнего чёрта-слугу» (т.е. духа-обогапителя) «знающие» люди могли вывести себе сами из яйца черной курицы или из особого «петушиного яйца»; см. подробнее об этом: [14. С. 147–150]. Одна из ипостасей такого персонажа в Старосамборском районе Львовской области — «чорне курятко» [15. С. 38]. В чешской мифологии дух-обогапитель (*skřítek*) выглядит как мальчик на куриных ножках («chlapeček s kuřecíma pažkami» — [16. S. 194]. В западноевропейских и западославянских гравюрах и книжных иллюстрациях XV–XVI вв. популярным становится образ черта в виде человека в городской одежде, в сюртуке и шляпе, но на птичьих ногах (см. иллюстрации, выбранные из старопечатных немецких и чешских источников, опубликованные в исследовании чешского автора [17. С. 37, 48, 71, 89, 125]. Таким образом, специфической особенностью облика чёрта в юго-западном Полесье и на Карпатах (а также в западославянских верованиях) является антропоморфная фигура на птичьих ногах, что выпадает из стереотипных представлений о чёрте с рогами и копытами, известных в остальных восточнославянских традициях.

Еще один отличительный признак, по которому можно было распознать нечистую силу, — отсутствие кожного покрова на спине, в результате чего сзади видны все внутренние органы. Этот признак приписывается как в Полесье, так и на Карпатах некоторым мифологическим персонажам — чёрту и женским мифическим существам типа «мавок», «нявок», «лесных паненок» и др. Например, в двух черниговских вариантах таких поверий сообщается, что спереди чёрт выглядит как человек, «а завернуўся задом — обыкновенное тело, только усё видно ўнутренне» (ПА, Плехов Черниговского р-на и обл.). Ср. аналогичное свидетельство из Городнянского р-на Черниговской обл.: «[Черт] выглядаў мужчынаю таким, як салдат. Ис пераду — салдат у кузиках [с пуговицами], а ззаду кишки висять. Ўсе тэ требухи висять. А с перэду таки герой сядить, а задам павернеца — все гола» [18. С. 124]. В одном волынском тексте внешность чёрта характеризуется как «человек без спины» (ПА, Березичи Любешовского р-на).

В карпатоукраинской мифологии этот признак лишь в единичных случаях относится к чёрту; ср. сообщение об этом персонаже: «він (черт) може зробиться чоловіком, тіки заду кишки висять» [19. С. 42].

Значительно чаще отсутствие спины приписывается карпатоукраинским демоническим женщинам, происхождение которых связано с безвременно умершими незамужними девушками; ср.: «Мавки – се такі бісиці, що зпереду йик чильдина, а ззаду – видко їх утробу» [20. С. 138]; «Навка – така жона, шо спереду дуже файна, а ззаду плеч нема» [20. С. 138]; «Нявки віглядають з переду йик дівка, а ззаду отверто тіло и витко з неї калюхи» [21. С. 200–201]; «Няўки – се чудово гарні хлопці й дівчата, яке лиш тим ріжнять ся від чоловіка, шо тулів їх від сторони плечий цілком отвартий...» [22. С. 56]; «Лисове жинке – то чортове жинке. Спэрэди дуже гарна була, а ззади кишке по зэмли вэзлисе...» [23. С. 258]. Подобная телесная аномалия входит в состав признаков, определяемых как «покойницкие»: худоба, костлявость, бледный цвет лица, скелетообразная фигура, холодное тело, разрушение кожного покрова и т.п. Они встречаются в характеристиках персонифицированной смерти, духов болезней, упырей и некоторых других персонажей.

Этот мотив – отсутствие плоти на спине (или на животе) мифологического персонажа за пределами Полесья и Карпат фиксируется сравнительно редко. Известны два украинских свидетельства. Одно приводится без указания места записи: «Вихор виглядає як чоловік: чорний, у шерсті, з крилами, на ногах і руках великі кігті, з хвостом. Живота не має, через що видні в нім тельбухи» [24. С. 159]. Второе записано в Екатеринославской губ. (ныне Днепропетровская обл.) и относится к образу мифического змея-любовника: «... спереди овсим чоловік, а повернеться задом – кышки волочатьця» [25. С. 9]. Кроме того, поверья о чёрте, у которого «нет спины», встречаются на Русском Севере и в Восточной Сибири, где в целом ряде быличек сообщается, что у чёрта вместо спины доска или корыто и что он старается спрятать это от людей, чтобы его не распознали [26. С. 246–247 № 213, 252 № 218; 27. С. 165 № 121, 176–177 № 146, 191 № 170].

Глубокая архаика подобных сообщений подтверждается тем фактом, что упоминание о «бесах без спины» встречается в западноевропейских источниках еще в трудах римского епископа Григория Великого (VI в.). Он писал, что принявшего человеческого вид беса нельзя видеть сзади, так как у него нет спины, и, стараясь скрыть это, он всегда удаляется от людей, пятясь назад [28. С. 93].

Распознать потустороннего гостя можно было также по его *н е п р а в и л ь н о й* (нечеловеческой) речи. В Полесском архиве хранятся три варианта быличек о том, как заночевавший в лесу человек жарит сало на костре; на свет огня приходит из леса некто и, подражая человеку, начинает жарить на углях жабу; при этом он приговаривает: «Ты печешь, и я пеку» (или: «Ты ешь, и я ем»); распознав в пришельце нечистую силу, человек обжигает его горячим салом. Два из них записаны в Волынской и Житомирской областях, а третий – в с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл. В последнем варианте человек распознает в пришедшей женщине русалку, которая *гавбрэ картавым словом*, т.е. произносит характерную реплику, коверкая слова: «Ты пекó, и я пекó» [5. С. 672 № 804]. Еще три аналогичных текста зафиксированы украинскими этнографами (тоже на Волыни и Житомирщине), и во всех них мифический пришелец говорит «не по-человечески»: «Ти їси, і я ем!», «Ти пéку, і я пéку!», «Ти пекімé, і є пекімé!» [6. С. 11–12]. В карпатоукраинской традиции обнаружить похожие рассказы пока не удалось, но поскольку этот сюжет зафиксирован среди русских староверов румынской Добруджи и известен на Балканах [29. С. 33], можно предположить, что еще будут

обнаружены его карпатские варианты. Если сравнить болгарские былички на этот сюжет (в них действует «караконджул»), то обращают на себя внимание поразительные текстуальные совпадения вплоть до деталей (например, указания на искаженную манеру говорения мифического существа). Ср. содержание одной из таких болгарских быличек: парень бьется об заклад, что не побоится в «нечистое» время ночью пойти на полонину, поджарить там мясо и принести в село; развел костер, жарит на вертеле мясо; к костру приходит караконджул, ловит тут же жабу, насаживает ее на прут и печет на огне, приговаривая: «Чичо пече, и ние печем (Дядя печет, и мы печем)». Парень бьет караконджула раскаленным рожном и убегает [30. С. 97–98]. Подобные схождения на уровне текста могут свидетельствовать о тесных этногенетических связях в прошлом между Полесьем, Карпатами и Балканами.

## 2. Способы распознавания ведьмы

Данные на эту тему, содержащиеся в Полесском архиве Института славяноведения РАН, опубликованы в отдельном томе серии «Народная демонология Полесья» [31]. Столь же полно систематизированного материала по карпатскому региону, к сожалению, не существует, хотя вообще самые разнообразные карпатские поверья о ведьме и способах ее распознавания зафиксированы во многих фольклорных и этнографических источниках, что позволяет соотнести полесские и карпатские свидетельства по многим параметрам и рассмотреть соответствующие схождения и различия в общеславянской перспективе, которая в общих чертах обрисована в работе [31. С. 175–239].

Комплекс поверий и магических приемов, касающихся распознавания ведьмы, во всех славянских традициях имеет определенную календарную приуроченность – как правило, к канунам самых крупных праздников весенне-летнего цикла, когда, по народным поверьям, ведьмы особенно активны в своих вредоносных действиях по отношению к людям (прежде всего в отбирании молока у коров). Но уже в этом отношении полесская и карпатская традиции заметно различаются: если в Полесье главным временем разгула нечистой силы и соответственно магических приемов защиты от ведьм и распознавания женщин-ведьм является канун Иванова дня (Ивана Купалы, называемого *Ведьминым*, *Ведёмским* и т.п.), то в карпатской традиции таким главным праздником считается Юрьев день (весенний Юрий), ср. [32; 33. С. 127]. К числу отличий могут относиться и «жанровые» расхождения: в Полесье известны поверья о полетах ведьм на шабаш (мотив, широко известный в европейском фольклоре), но они часто ограничиваются констатацией самого факта таких полетов, тогда как на Карпатах этот мотив разработан гораздо подробнее и представлен большим числом текстов (с детальными описанием изготовления специальных снадобий и мазей, способов полетов и транспортных средств, плясок и бесчинств на Лысой горе и т.п.) [33. С. 112–125].

Из всего обширного корпуса свидетельств о способах распознавании ведьмы далее будут рассмотрены лишь несколько наиболее ярких полесско-карпатских параллелей.

- Калечение животных, в которых обращается ведьма

Одним из главных свойств женщины-ведьмы у восточных славян считается ее способность к оборотничеству, т.е. к превращению в животное (лягушку, ужа, кошку, собаку, свинью, курицу, коня и т.п.) или в предметы (колесо, клубок ниток, сито, палку и т.п.). На этом поверье основана магия распознавания, состоящая в том, что подстерегающий ведьму или неожиданно встретившийся с ней

человек калечит животное, в котором он подозревает ведьму-оборотня, вследствие чего женщина-ведьма, обернувшаяся этим животным, на следующий день появляется с поврежденной ногой, рукой, головой, глазом и т.п. Рассказы на эту тему широко распространены в Полесье, известны они и на Карпатах. В с. Спорово Брестской обл. записан такой типичный рассказ: «На Купалу то вжэ видьма пэрэходыть, прыходыть вона в хлив, жабою прыходыть гэта видьма, то одын чоловік взяв тако вылкамы пробыв лапку юй, то тая баба кульгае (хромает). А вжэ знов одын був чоловік — око выколов туй жабы, то баба слипая ходыла» [34. С. 135–136]; «Кожного ранку корова видоєна. А раз прийшли — кіт з хліва виходив, то господар подрубав йому ноги. А тоді дивляця — а в жінки руки по-одрубувані. А то вона ходила доіти. Відьма» (Волынская обл.) [6. С. 215]; более полный полесский материал на эту тему см. [31. С. 179–205]. Карпатский вариант этого сюжета приведен, например, в собрании В. Гнатюка: «То йиден господар тут ў Пужниках, Хашчеўський, маў шчось три корові. Али він на Юри рано ўстаў і ўзяў сокиру і йшоў собі ци до лыса, ци дроў ўрубати. Дивит сьи, а з йиго стайны вибігайи сука. Той тогда туту сокиру за неў кинуў тай скальчыіў йи ногу, тай собі пішоў, а сука поскакала ў сило [...]. Пару день слухайут, а то йих сусыда, Карпінська, скальчына дужи на руку. По тым вони дыйшли, шчо то ни була сука, тьлькы тота сусыда, котра сьи доўший чис на руку гойіла» (У одного хозяина тут в Пужниках, Хашевского, было будто бы три коровы. И он на Юрия рано встал и взял топор и пошел в лес, может, нарубить дров. Смотрит, а из его хлева выбегает сука. Тогда он кинул в нее своим топором и поранил ей ногу, и пошел себе, а сука побежала в село [...]). Через несколько дней они слышат, что их соседка Карпинская сильно поранила руку. Тогда они догадались, что это была не сука, а эта самая соседка, которая еще долго лечила руку» [7. С. 183–184 № 297]. Ср. еще гуцульский рассказ: «Була одна удова. На Юрі спала собі она у хакі на припічку, а мала тилета у сінех [...]. И она далі — злазит из припічка, иде до сіней дивит сї — а там меже телетами білий пес. А она того пса хап! и завела у хату. Засьвітили у хакі, дивет сї, а то ни пес уже, але жінка — гола цалом... И пізнали, шо то такі из цего сила жінка. А она сї так просит и каже: Будеш, каже, мала смитани и молока, кілко меш хокіти, лиш кобис, каже, ни казала, шо я у тебе була...И тота і пустила» (Была одна вдова. На Юрия спала она в хате на припечке, а в сенях у нее были телята [...]). И вот она слезает с печи, идет в сени и видит — среди телят белый пес. И она этого пса хап! и втащила в хату. Зажгли огонь в хате, и она видит, что это уже не пес, а женщина, совсем голая. И она просит ее простить и говорит: у тебя будет сметаны и молока сколько хочешь, только ты не говори, что я у тебя была... И она отпустила ее) [22. С. 128].

К редким для Полесья, но, по-видимому, более распространенным на Карпатах относится сюжет «человек подковывает ведьму, обратившуюся в лошадь». В полесских материалах представлен всего один текст на этот сюжет (из с. Кишин Олевского р-на Житомирской обл.): «Одни чують: у том хливе доють корову. А у тую пору (на Всеношную) доить ништо не можэ! Оны зайшли у хлив — конь стоить. Вони взяли коня и кажуть: “Давайте коня подкуём!” Взяли и подкували. Через ночь старушка на печи з подковами на руках» [31. С. 199 № 812]. Карпатский рассказ под названием «Подкованная ведьма» опубликовал тот же В. Гнатюк (приводим в кратком пересказе): «Один пастух пас коров и в ночь на Юрия увидел, что среди коров появилась кобыла. По приказу пана он подковал эту кобылу на все четыре ноги, и кобыла пошла в село. На следующий день пастух приходит домой на обед и замечает, что его соседки нигде не видно. И вечером ее не было, и на следующий день. Тогда он спросил у соседа, где же кума. А та с печи говорит

ему: ”А зачем ты меня в ту ночь подковал?” И попросила, чтобы ее расковали, для чего она снова обратится в кобылу, и ее отведут к кузнецу» [7. С. 185 № 300].

• Привлечение ведьмы путем причинения ей боли

По поверьям, ведьму можно распознать, если причинить ей боль специальными магическими действиями, в частности, кипячением цедилки (полотном, через которое процеживают молоко), в которую должны быть воткнуты девять иголок с отломанными ушками. Это действие якобы вызывает у ведьмы сильную боль, и она обязательно должна прийти с просьбой прекратить ее мучения и обещанием больше не отнимать молоко у коров. Один из типичных полесских рассказов на эту тему, относящийся к обычаям купальской ночи, был записан в с. Спорово Березовского р-на Брестской обл.: «Бало (бывало), большие, кавалеры, диўкы протороў натычут з голок поламаных и кажуть – от, будэ видьма до их иты, то воны усю нуч палять, вжэ воны гаворать – як його вжэ варытымэш, то вона мусыть прыты [...]; у такую каструльку рыбы накладуть да вложать тамэки дэвьять протороў з голок шо шыюць, вушка поодламваюць, ну й это вжэ тоды в той цыдилок шо цыдыць молоко вжэ його тычуть и воно вжэ варыцца там, а вона йдэ на той огонь и знают, хто видьма, и вжэ коб вона и ны хотила, то як варать, вона мусово (обязательно) прыдэ вжэ» [34. С. 132–133]). В с. Дяковици Житковичского р-на Гомельской обл. тоже пользовались подобным приемом: «Ложаць огонь у буданах (шалашах), збираюць цадзилки, што молоко цедзюць, и у цадзилки ўтыкаюць иголки. Но ўжэ не трэба ни с ким гаворици. И кидаюць в чугун с кипячоной водою. И хто молоко тягне, вона доўжна прыцци. Приходзи, стукае, грымае, штоб пустили, а як не пусти, не обзовецца, то каже, лопне. Вона скидаецца даже жабою, штоб пролезть. Если тэй жабе отсеки сокирою лапу, то ў тэй бабы руки не будзе» [31. С. 224–225 № 932].

А вот аналогичное карпатское свидетельство: «Твоя корова зіпсована від йидной чиріўниці, али йа тибє поучу, шчо майиш зробити. Возьми кусинь полотна сирого і деўить шпильок і рано аби жінка ў горньити варила, а ти абис сьи скриў на обісьтьу і абис пильнуваў чиріўниці, бо коли буде кипіти полотно йі (sic) шпильками, то вона мусит прийти на твоей обісьтьи и конечно шчось мусит узьити. Отжиж той господар тойи ўсьо учиниў» (Твоя корова испорчена одной ведьмой, но я тебя научу, что надо сделать. Возьми кусок сурового полотна и девять иголок, и утром пусть жена кипятит в горшке воду, а ты спрячься во дворе и карауль ведьм, потому что она, когда будет кипеть полотно с иголками, должна прийти на твою усадьбу и обязательно должна что-то взять. Вот этот хозяин так и сделал) [7. С. 190 № 311].

Этот сюжет отчасти перекликается с широко известными европейскими представлениями и средневековыми практиками испытания огнем и водой для распознавания и наказания ведьм. На Западной Украине подобные явления охоты на ведьм также имели место, хотя и гораздо в меньшей степени, чем в Европе; свидетельства о некоторых из них приводятся в работе В. Гнатюка «Сжигание и потопление ведьм» [35]; о карпатской традиции испытания огнем и водой см. также [20. С. 60–61; 33. С. 155–160]. В Полесье далеким отголоском этих представлений можно считать обычай разжигать в ночь накануне Ивана Купалы костер и в этом костре «палить ведьму» – сбивать в огонь укрепленную на шесте конскую голову, называемую ведьмой [34. С. 133]; а также обычай разжигать огонь в печи во время пасхальной всенощной поленьями, которые специально откладывались по одному каждое воскресенье Великого поста, – тогда ведьма прибежит что-нибудь просить или явится под каким-нибудь другим предлогом [31. С. 228–229].

- Возможность увидеть ведьму на церковной службе

По широко распространенным у восточных и западных славян представлениям увидеть (распознать) в обычной женщине ведьму можно лишь при соблюдении определенных условий, которые касаются времени, места, личности наблюдателя, а также требуют применения специальных магических предметов, сообщающих смотрящему свойство сверхвидения. Наиболее известный сюжет, в котором фигурируют несколько из названных условий, — это рассказ о том, как можно распознать ведьму в церкви (сакральное место) во время Всенощной службы на Пасху или на Рождество (сакральное время). Эти рассказы в Полесье и на Карпатах во многом схожи и различаются лишь деталями, касающимися в основном магических предметов, используемых для распознавания (например, по полесским поверьям для этого надо держать во рту сыр, а по карпатским — чеснок; по полесским рекомендуется с этой целью растапливать печь специально откладывавшимися на протяжении Великого поста поленьями, а по карпатским — принести в церковь специальный стульчик, изготовлявшийся на протяжении Великого поста, и т.п.)

В Брестской обл. (с. Онисковичи Кобринского р-на) записано следующее предписание для желающего распознать ведьм: «Ужэ Запускы жывуть, ужэ пист заўтра будэ, и ужэ тую вэчэру йимо — то трэба сыра покынута за зубамы и носыты яго аж до Ёсюнычли. На Ёсюнычлю идэш [в церковь] и того сыра бярэш, и там побачыш, котора ведьма. У тое ведьмы ... дойницы будуть на голове. Можэ там штук и з дэсять будэ ў цэрквы стаять» [31. С. 212 № 873]. Аналогичный карпатский вариант этого сюжета, записанный совсем недавно (2015 г.) в Ивано-Франковской обл., отличается от полесского некоторыми деталями: «На світій вечір кладут на сків (на стол) чеснок, три головки. А кажут, на Великдень покласти в кошик посвітити, і тоди той чіснок з кошика, коли посвітив ксьондз паску, взети з кошика той собі зубок під язик, і всіх відьмів будеш видіти на Великдень. Кажуть, шо їх на Великдень найбільше видко» [6. С. 206].

В карпатском регионе, как и в соседних западнославянских областях, более популярно было распознавание ведьмы с помощью специального магического стульчика, который сооружали с соблюдением особых строгих правил на протяжении всего Великого поста и на Пасху приносили в церковь: «Йак можна чаріўницю пізнати? Йак си на вилики пушчини робит пироги, перший собі пиріг назначити, най сьи зварит. Йак си зварит, поставити го на боўдур най засхне і того дньа зачити собі осиковий столець робити. І так чириз виликий піст шчо дньа хоць раз коло него коўтнути, шчоби го на виликдинь закінчити. На виликдень рано на службу божу ўзыти той столець і так сховати, шчоби го ныхто ни видьў. І прийти до съвитой божниці, стати собі на той столец, а пиріг ў писок. Буде видьў ўсі чиріўницьі. Кажда чаріўницьі буде мати скопец і цьдилко на голові» (Как можно распознать ведьму? Когда на заговенье перед Великим постом пекутся пироги, надо выбрать первый пирог и приготовить. Когда он будет готов, поставит его повыше, чтобы он высох и в этот день начать делать стульчик из осины. И так весь Великий пост каждый день хотя бы по разу по нему ударить, чтобы к Пасхе его закончить. На Пасху утром пойти на службу и взять этот стульчик, но так спрятать, чтобы его никто не видел. Подойти к алтарю и стать на стульчик, а пирог в рот. Тогда увидишь всех ведьм. У каждой на голове будет подойник и цедилка) [7. С. 178 № 286]. В Закарпатье такой стульчик назывался «стольчик на вѣдьмы»: «Той стольчик мае быти з 9 або 12 родов дерева и чиниться его от роздва до великодня так, чтобы рано его на великдень докончити. Береся его тогды из собою до церкви и коли поп спѣвае “Рожество твое...”», тогди треба

стату на него и роздивитися. Буде видно всѣ вѣдмы в церкви, бо в каждой будут рога на головь. Вѣдмы сердито будут на него оглядаться. Коли он буде вертати, мусить сыпати за собою маком, бо як бы зловили его, то роздерли бы его на куски, такѣ онѣ злѣ за то» (Этот стульчик должен быть сделан из 9 или 12 пород дерева и делаться от Рождества до Пасхи так, чтобы утром на Пасху он был готов. Тогда надо взять его с собой в церковь и когда поп пропоет “Рождество твое...”, нужно встать на него и оглядеться. Будут видны все ведьмы в церкви, потому что у каждой будут рога на голове. Ведьмы будут сердито на него оглядываться. А когда он будет возвращаться, он должен сыпать за собой мак, иначе они поймали бы его и разорвали на части, так они злятся за это) [36. С. 224–225].

В закарпатском с. Туря-Бистра тоже изготовляли магический стульчик: «На святыи вечѣр почати робити столець и кожного дня по раз утесати в той столець за цѣлыи рок и лише слѣдуючого рока на святыи вечѣр доготовити той столець. Коли идея на всеночну, то взятии з собою той столець, зерно кукурузы, яке выпало з под млинского камѣня нерозземлене и спечене в хлѣбови, то та особа побачыть також тых, що суть босорканями» (В Сочельник начать делать стульчик и каждый день в течение года по одному разу ударять топором по этому стульчику и только на следующий год в Сочельник доделать этот стульчик. Когда пойдешь на всеночную, надо взять с собой этот стульчик, зерно кукурузы, которое выпало из-под мельничного камня неразмолотым и было запечено в хлебе, тогда этот человек увидит тех, кто является босорканями) [37. С. 23]. Там же магическим предметом, с помощью которого можно было распознать ведьму, служила поварешка, которой в Сочельник размешивали рождественские блюда: «Бабы, щобы спознати, колько чаровницѣ мають в селѣ, то приготоулену страву на св. вечер помѣшають новою деревляною ложкою. Из тою ложкою пойдуть бабы в 12 годин вночи до церкви и там увидять своих чаровницѣ» [37. С. 21].

На пасхальной службе ведьм узнают также по тому, что на возглас священника «Христос воскрес!» они отвечают не «Воистину воскрес!», а «Я в полі роблю» или «Я гриби беру!», «Я сіно роблю» и т.п. [6. С. 207] или «У меня сыр за щекою есть», «У меня масло есть!», «У меня рыба е», «У меня дичь е», «У меня грошэй нема» [31. С. 212–213] и т.п.

#### • Преграждение пути

По полесским представлениям распознать ведьму, занимающуюся отбиранием молока, можно было по поведению ее коровы [31. С. 215–222]. Для этого в ночь на Ивана Купалу разбрасывали на дороге, по которой идет стадо, стебли, семя или цветы конопли (крапиву, самосейный мак, муравьев, песок с могилы, костру, пепел и т.п.) или же протягивали поперек дороги нитку (конопляную, льняную, спряденную в Чистый Четверг, на Юрия, под Новый год или в другой праздник), перепаживали дорогу, веря, что корова ведьмы не сможет перейти дорогу, будет рычать и поворачивать назад [38. С. 221]. На Гомельщине, в с. Стодольчи: «На Купайло до сонца нарвуць плоскуней-конопель, вупрадуць нитку у ночи, пэрэпнуць улицу рано до сонца, корова ведьмина прибегае до дому, не будзе пастиць, ужэ бежыць рыкаючы» [34. С. 137]. Тот же обычай засвидетельствован на Житомирщине (с. Кишин Олевского р-на): «Протягають конопляну нитку и конопляну кашку (цветы конопли) пересыпае дорогу вечером, як худоба иде з леса. У трох местах чы у чэтырох местах. И тая корова, котора понимае (т.е. корова ведьмы), через тыю нитку не поиде. И начинае с товаром бушевать, бицца, не хочэ ийти. И уже знають, чья та корова, хто цэ робить (занимается колдовством). Трэба, шоб до тых ниток и до тэй кашки хто-то приговорил» [31. С. 221 № 917].

Подобные действия могли вызывать и другие последствия, а именно порчу молока у коровы ведьмы: «(На Юрья) обсыпали дороги коноплима, дэ статок ходить, до сходу сонця. То посыпали симьем, шоб ее (ведьмина) корова пэрэшла чэрэз то семье. То у ее коровы будуть у молоковы чэрвякы. Сеють скрызъ по дорози» (Ветлы Любешовского р-на Вольнской обл.) [31. С. 220 № 913].

В карпатском регионе подобные обычаи как будто не засвидетельствованы, однако те же самые растительные, предметные и акциональные обереги широко используются в качестве апотропеев, применяемых в наиболее «опасные» календарные дни (Сочельник, Юрий, Троица, Иван Купала и др.) для защиты от ведьм [33. С. 220–223]. В Ивано-Франковской обл. до наших дней сохраняется память об обычае осыпать усадьбу освященным маком (запись 2015 г.): «Колис казали, шо були відьми, то на Світиий вечір маком свіченим посипати поріг, бо кажут, як відьма пройде, то до стайні не зайде, доків той мак свічений не візбирає, а вона його й не візбирає. Се таке проговорели» (Когда-то говорили, что были ведьмы, и в Сочельник надо посыпать освященным маком порог, так как говорят, что если ведьма пройдет, то в хлев не зайдет, пока не соберет весь мак, а она его и не соберет. Так говорили) [6. С. 218]. Там же был обычай посыпать порог хлева освященной солью или пеплом: «То колись казали, шо як вигоняти худобину, то треба солю чи попелом посипати, шоб відьма шось погане не зробила» [6. С. 218]. Полесский ритуал пахания дороги и рассыпания растений-оберегов и семян находит параллель в карпатских приемах защиты от ведьмы с помощью орудий пахоты и сева (символизирующих соответствующие действия); известно, что борона, рало и другие предметы использовались как для распознавания ведьмы: сквозь зубья бороны, по поверьям, можно увидеть ведьму, выдаивающую корову [31. С. 231–232], так и для защиты от нее: на Буковине в канун Юрьева дня закладывали бороной зубьями кверху вход в хлев, чтобы «не відберали відьми манну» (чтобы ведьмы не отбирали спор) [33. С. 224].

Рассмотренные выше примеры полесско-карпатских корреспонденций в сфере народной мифологии (которые ни в коем случае не исчерпывают данной темы) в целом подтверждают представление о том, что эти два региона составляют на общеславянском и европейском фоне во многих отношениях единый культурный ареал, характеризующийся общим корпусом мотивов, поверий и основанных на них магических действий. Однако имеющиеся между ними различия, которые касаются конкретного воплощения этих общих мотивов, указывают на разные линии притяжения данных регионов к другим культурным ареалам и разные «жанровые» оформления одних и тех же мифологических представлений в слове и в магическом действии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 1. Магическая защита от нечистой силы // Славяноведение. 2018. № 6.
2. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
3. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
4. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Хромова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
5. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
6. *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.

7. *Гнатюк В.* Знадобы до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.
8. *Гнатюк В.* Знадобы до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
9. *Симоненко И.* Быт населения Закарпатской обл. (По материалам экспедиции 1945–1947 гг.) // Советская этнография. 1948. № 1.
10. *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.; Харьков, 1913, 1916. Т. 1, 2.
11. *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.
12. *Гнатюк В.* Знадобы до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.
13. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
14. *Левкиевская Е.Е.* Дух-обогадатель // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
15. *Войтович Н.* Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015.
16. *Luffer J.* Katalog českých demonologických pověstí. Praha, 2014.
17. *Francek J.* Čarodějnické příběhy. Praha, 2005.
18. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
19. *Драгоманов М.* Малорусскія народныя преданія и расказы. Київ, 1876.
20. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
21. *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Львів, 1908. Т. 5.
22. *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
23. *Левкиевская Е.Е.* Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
24. *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів, 2000.
25. *Манжура И.И.* Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Харьков, 1890.
26. Былички и бывальщины. Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
27. *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
28. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
29. *Плотникова А.А.* Восточнославянские мифологические персонажи в народной традиции староверов румынской Добруджи // Славяноведение. 2017. № 6.
30. Невидими ношні гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.
31. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
32. *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica. Т. 1. Ljubljana, 1998. [То же: Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. М., 2010].
33. *Чеховський І.* Демонологічні вірування і народний календар українців карпатського регіону. Чернівці, 2001.
34. *Толстая С.М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
35. *Гнатюк В.* Купане і палене відьм у Галичині // МУРЕ. Львів, 1912. Т. 15.
36. *Потушняк Ф.* Ворожки осійських босоркань / Ушорив И. Петривций. Осій, 2011.
37. Подкарпатська Русь. 1930. Рочник VII. Число 1–2.
38. *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.

## Сокращения

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.



## «ЖИЗНЬ» РИТУАЛА ПОСЛЕ «УГАСАНИЯ»: ПРИМЕР ДОДОЛЫ ИЗ СЕЛА СИГЕТЧЕП В ВЕНГРИИ

© 2019 г. Мария Мандич

*Д-р. лингвистики, старший научный сотрудник  
Института балканистики Сербской Академии наук и искусств*

*E-mail: marija.mandic@bi.sanu.ac.rs*

*Работа была выполнена в рамках проекта Института балканистики САНИ «Язык, фольклор, миграции на Балканах» (№ 178010), финансируемого Министерством просвещения, науки и технологического развития Республики Сербии.*

В статье речь идет об архаичном обряде вызывания дождя *dodola*, который был распространен среди сербов села Сигетчеп (венг. Szigetsép) в Венгрии вплоть до 50-х годов XX в. Данные собраны во время этнолингвистических и антропологических исследований 2001–2008 гг., которые проводил коллектив Института балканистики САНИ. В центре анализа находится переход обряда додола, который больше не практикуется, из культурной в коммуникативную память сообщества, т.е. из ритуала в нарратив.

This paper presents an archaic ritual intended to invoke rain named *dodola*, which was performed by the Serbian community of Čip/Szigetsép in Hungary until the 1950's. The data were collected in the ethnolinguistic and anthropological fieldwork carried out in the period 2001–2008 by the research team of the Institute for Balkan Studies SASA. The analysis focuses upon the process of transition of the extinguished rain ritual from cultural to communicative memory of the community, that is from ritual to narrative mode.

*Ключевые слова:* додола, сербы в Венгрии, этнолингвистика, антропологическая лингвистика, полевая работа, культурная память, коммуникативная память, нарратив.

*Keywords:* rain invocation *dodola*, Serbs in Hungary, ethnolinguistics, anthropological linguistics, fieldwork, cultural memory, communicative memory, narrative.

DOI: 10.31857/S0869544X0006755-3

### 1. Теоретические рамки: культурная память и память поколений

Решающее значение общества в формировании памяти первым выделил французский социолог Морис Хальбвакс, который ввел понятие коллективной памяти (фр. *mémoire collective*) [1; 2]. По мнению Хальбвакса, человек обретает память только в процессе социализации, а индивид, выросший в полном одиночестве, не имел бы памяти. Вслед за Хальбваксом можно сказать,

что индивидуальная память является результатом включения индивида в социальные группы, начиная с семьи и заканчивая религиозными и национальными сообществами; она индивидуальна в том смысле, что связь воспоминаний и смысла, который им придает индивид, всегда уникальна. В общественных науках понятие коллективной памяти подвергается критике из-за его «тотализирующего» значения, и предлагаются более точные термины, например вернакулярная, официальная, общественная, семейная, историческая, культурная память и т.д. (ср. [3]).

Так как коллективная память является важным компонентом идентичности группы, можно говорить о *мнемонических сообществах*, от семьи до целой нации (англ. *mnemonic communities*) [4]. Главный вопрос состоит в том, почему определенный момент прошлого оказывается отброшен, а другой остается в виде воспоминания. Исследуя культурную память Франции, Пьер Нора показывает, что отношение к прошлому основывается на принципе ценности и что места памяти (*loci memoriae*) являются сущностями, «где [культурная] память кристаллизуется и сохраняет саму себя» [5. P. 7]. Места памяти включают в себя архивы, музеи, соборы, дворцы, кладбища и мемориалы; концепты и практики, такие, как комеморация, ритуалы, мемориалы, эмблемы, тексты и символы. Память коллектива – это, как утверждает автор, социальный конструкт, за которым скрывается не «коллективная душа» или «коллективный дух», а, прежде всего, общество с его средствами массовой информации, учреждениями и символами [5. P. 7]. Музеи, архивы, праздники и памятники являются местами памяти, в которых заново соединяются материальные, функциональные и символические представления о прошлом, и тем самым регулируется и контролируется присутствие прошлого в настоящем [6. S. 107].

Теоретик культуры Ян Ассман [7. S. 22–24] различает четыре измерения памяти:

- (1) миметическая – деятельность, которой мы обучаемся через подражание;
- (2) предметная память – предметы как отражение прошлого человека;
- (3) коммуникативная – все коммуникативные системы, включая язык; автобиографические и поколенческие воспоминания, т.е. те воспоминания, которые человек разделяет в непосредственной коммуникации с современниками и которые относятся к временному периоду в пределах от 80 до 100 лет относительно момента воспоминания.
- (4) культурная – принимает формы уже существующих культурных образцов, которые стабильны и переносятся за пределы памяти нескольких поколений; прошлое кристаллизуется в символических фигурах и формах культуры как «передача значения»; может иметь сакральный характер, ее носители часто специфичны, например певцы эпических песен, рассказчики преданий и историй, африканские гриоты, шаманы, барды, священники, учителя [7. S. 25].

Местам памяти, о которых говорит Пьер Нора, более всего соответствует культурная память у Яна Ассмана. Все перечисленные виды памяти различаются между собой своей фигуративностью, так как воспоминание всегда преобразуется в некий предмет, нарратив, символ и таким образом становится частью идеологической системы общества, т.е. вовлекается в процесс семиотизации. Выделяются следующие характеристики фигур воспоминания: (а) отнесенность к пространству и времени, т.е. память всегда включена

в определенный хронотоп; (б) отнесенность к группе, т.е. память всегда связана с определенным коллективом; (в) воссоздающий характер, т.е. прошлое сохраняется в памяти избирательно, в соответствии с изменением социальных рамок и с тем представлением общества о себе, которое оно хочет сконструировать в данный момент времени [7. С. 45–49]. Кроме того, мнемонические сообщества могут буквально выдумывать свои традиции и историческое прошлое, либо приписывать новым традициям атрибуты *аутентичного* и *древнего* (ср. [8]). Сила воспоминаний, используемая в формировании представления о себе, называется мифомоторикой, и она часто применяется при организации крупных общественных переворотов, например революций [7. С. 94].

Исследования устных культур показывают, что передаче подлежат воспоминания, связанные с легендарным началом сообщества (т.е. миф о происхождении) и с недавним прошлым, в то время как период между легендарным началом и современностью опускается; возникает так называемая дрейфующая лакуна (англ. *floating gap* [9]). Для конструирования и сохранения памяти используются мнемотехники — обряды, магические и фольклорные формулы, нарративы и сложные художественные формы (например эпические песни, сказания, предания и т.д.).

Для настоящей работы важными являются различие между культурной и коммуникативной памятью (памятью поколений) Ассмана, а также две мнемотехники устной культуры — обряд и нарратив личного опыта. Отношения между ними в культурной и коммуникативной памяти имеют динамичный характер: при определенных условиях может происходить переход из одной формы в другую. В настоящей статье я буду анализировать переход культурной памяти в коммуникативную на примере обряда *додола* из села Сигетчеп в Венгрии, которой прекратил совершаться и таким образом из ритуальной модели перешел в нарративную.

## **2. Полевые исследования сербскоговорящего сообщества в селе Сигетчеп, Венгрия**

Населенный пункт Сигетчеп (венг. Szigetcsép, серб. Чип) находится на острове Чепель (венг. Csepel-sziget, серб. Чепел) на Дунае, в 30 км южнее Будапешта. Переселение сербов в окрестности Сигетчепа относится к концу XIV — началу XV в. [10]. В конце XVI в. они переселяются в сам Сигетчеп, а в XVIII в. здесь появляются немецкие колонисты. Территория села была разделена по этно-конфессиональному принципу на «православную» и «католическую», или *сербскую* и *швабскую*, с православной церковью, кладбищем и школой в одной его части и католическими — в другой. Сербская община в Сигетчепе, таким образом, на протяжении веков жила как небольшой анклав, не теряя, однако, контактов с ближайшими сербскими и южнославянскими общинами, а также с соседними немецкими и венгерскими общинами.

До 1950-х годов представители сербской общины находились в тесных связях в рамках закрытой социальной сети, которая диктовала своим членам такие нормы, как эндогамия, сохранение языка и традиций. Данные из церковных метрических книг показывают, что в сообществе села Сигетчеп вплоть до 1950-х годов (1896–1952) доминирует сельская этническая эндогамия, т.е. в 70% всех браков оба супруга — сербского этноса и родились в Сигетчепе. Кроме того, относительная географическая изоляция и самодостаточный деревенский образ жизни имели решающее значение для сохранения некоторых

весьма архаичных культурных практик, среди которых обряд *додола*, о чем будет сказано отдельно.

После Первой и Второй мировых войн кардинально изменяется этническая структура села Сигетчеп. В период 1918–1930 гг. происходит массовое выселение сербского населения из Венгрии в Королевство Югославию, а сербская община села Сигетчеп сокращается на 18% (ср. [11]). После Второй мировой войны из Сигетчепа было выселено две трети немцев, а в немецкие дома прибыли венгры из бедных районов страны и из Словакии<sup>1</sup>. В послевоенный период ликвидируются церковноприходские школы, а дети начинают ходить в государственные школы с обучением на венгерском языке, осуществляется коллективизация земли, жители Сигетчепа идут работать в коллективные хозяйства и на фабрики. Коренные социальные изменения коснулись социальных и культурных практик и употребления языков. Сербская община делается открытой для экзогамии, которая становится все более распространенной у послевоенных поколений [14]; община включается в процесс замены сербского языка венгерским<sup>2</sup>. Кроме того, многие культурные, традиционные и ритуальные практики, связанные с традиционным календарем и верованиями, перестали воспроизводиться. В послевоенный период самой многочисленной становится венгерская община, в то время как сербская община продолжает сокращаться — в 1980 г. она насчитывала не более 150 человек, что составляло 5% всего населения [16].

Антропологические исследования сербской общины в Сигетчепе осуществляла группа исследователей Института балканистики САНИ в 2001 и 2008 гг. Значительную часть информантов (80%) составили представители самого старшего поколения, родившиеся в период между двумя мировыми войнами (1919–1945 гг.)<sup>3</sup>. Они пережили кардинальные изменения социальной сети и внутригрупповых норм: все они двуязычные, окончили сербскую основную церковноприходскую школу, около 95% представителей старшего поколения заключили эндогамные браки; однако их детей уже можно назвать ограниченно говорящими на сербском, и они в большинстве своем заключили экзогамные браки.

### 3. Смена социальных рамок: «вымирание» обычаев и пути их преобразования

Для того, чтобы объяснить языковые и социальные изменения, а также резкое сокращение численности сербской общины, необходимо ввести аналитическое понятие «фрейминга» И. Гофмана (англ. *framing* [17; 18]), а также понятие социальной сети (англ. *social network* [19]). Забывание, таким образом, может быть объяснено как следствие изменений социальных рамок и социальной сети. Изменение социальных рамок в Венгрии после Второй мировой войны, переход от капитализма к коммунистическому строю повлияли на изменение образа жизни меньшинств от сельского к городскому, вызвали секуляризацию, изменение

<sup>1</sup> Выселение осуществлялось по всей Центральной и Юго-Восточной Европе, когда на основании решений Потсдамской конференции (1945) на немецкое население возложили коллективную вину (ср. [12–13]).

<sup>2</sup> Замена языка определяется как процесс, при котором привычное употребление одного языка заменяется привычным употреблением другого языка, причем несколько последующих поколений продолжают использовать оба языка (ср. [15]).

<sup>3</sup> Полевые исследования финансировались Сербским самоуправлением Будапешта. В исследовании участвовали сотрудницы Института балканистики САНИ: Биляна Сикимич, Мария Вучкович и Мария Мандич. Отдельную благодарность за участие и поддержку мы выражаем покойной Катице Рус и Бориславу Русу.

социальных сетей. Все это приводит к замене языка и отказу от традиционных практик. Многие обычаи из традиционного репертуара перестали воспроизводиться в детстве и ранней молодости наших информантов из Сигетчепа.

В отказе от традиционных практик в Сигетчепе можно выделить несколько этапов. После Второй мировой войны первыми исчезли магические практики, которые связываются с дохристианской традицией и поэтому не слишком одобрялись православной церковью, например вызывание дождя *додола*, традиционная медицина с использованием заговоров и т.д. После того как сельское хозяйство перестало быть главным источником дохода и после сокращения численности скота, в 50–60-х годах XX в. исчезает и обычай освящения скота в день св. Варфоломея, а также обычай освящения зерна в день св. Марка. Культурные практики, интегрированные в православную церковную культуру и поддерживаемые авторитетом и институтом церкви, показали большую жизнеспособность: например Рождество, Богоявление, Масленица, Лазарева суббота, Пасха, освящение винограда, крещение, венчание, традиционные похороны, поминки и т.п. Эти обряды и сегодня проводятся в Сигетчепе, единственным препятствием может быть недостаточное количество участников, например детей, которые несут вербу на Вербное воскресенье.

Ритуалы, переставшие совершаться, переходят из культурной в коммуникативную память свидетеля или участника, т.е. в устный дискурс самых старших представителей общины. Парадокс данной ситуации проявляется и в том, что в двух третях наших интервью с жителями Сигетчепа как раз описываются верования и практики, которые не существуют нигде, кроме воспоминаний, как своеобразные текстуральные, культурные протоколы. В этом смысле разговоры о таких «угасших» практиках и верованиях являются в полной мере реконструкционными, а единственная форма их «жизни» — это устные нарративы.

#### 4. *Додола*: обряд вызывания дождя

В южнославянской традиции *додола* — это весенне-летний обряд вызывания дождя (ср. [20]). Это обряд окказиональный и проводится во время засухи, главным образом в период между Юрьевым днем и Вознесением или днем Петра и Павла; в исключительных случаях имеет определенную дату (ср. [21]). В южнославянском регионе встречается под названиями *додола*, *пеперуда* и *прпоруша* и в производных от них<sup>4</sup>. Архаическое значение этих названий связано с именем славянского бога грома Перуна, с его действиями и эпитетами<sup>5</sup>. В западных регионах южнославянского ареала в обряде участвуют прежде всего неженатые парни, в восточном — девочки и девушки. Обряд включает в себя обход домов, пение песней для вызывания дождя, обрядовые танцы, поливание или опрыскивание водой участников обряда, получение подарков от хозяев

<sup>4</sup> В южнославянском регионе встречаются названия: *додола* (и варианты: *додосте*, *дудула*, *дойдолица*, *додулица*, *додолаш*, *войдодуле* и т.д.) в сербских, западноболгарских и многих македонских областях; название *пеперуда* (и варианты: *пеперуна*, *пеперуга*, *пемперуга*, *перперуна* и т.д.) распространено на большей части болгарской и македонской территории и в восточной Сербии; название *прпоруша* (и варианты *преперуша*, *барбаруша*, *пепелуша* и т.д.) распространено в Хорватии, Далмации, Которском заливе. Все эти названия относятся и к самому обряду, и к его участникам (чаще всего к центральному персонажу). Обряд зафиксирован и в других балканских традициях (греческой, албанской, румынской) под названиями, которые близки южнославянским [20–21].

<sup>5</sup> Перун — бог-громовержец, почитался у всех славянских народов до принятия христианства. Ему посвящали горные вершины и источники, ему посвящено дерево дуб, цветок ирис (серб. перуника). После крещения славяне перенесли образ и функции Перуна на святого Илию (ср. [22]).

дома<sup>6</sup>. Собранные подарки и продукты участники процессии делят между собой [20]. В случае, если засуха продолжается, обряд повторяется. Цель обряда — магическое стимулирование плодородия, поэтому данный обычай связан с подобными ему магическими практиками, например гаданием об урожае, предсвадебными ритуалами инициации неженатых и незамужних и т.д. [20].

Часто наблюдается синкретизм додолы и похожих обычаев: например в сербских и болгарских обрядах возникает синкретизм додолы и обряда *крстоноше*<sup>7</sup>; в Метохии зафиксирован синкретизм додолы и обряда *краслице* (ср. [21])<sup>8</sup>. Также в некоторых областях Сербии и Болгарии додоло объединяется с обрядом *Герман*, а обычай, записанный в Сигетчепе, имеет элементы, указывающие на то, что произошло объединение именно этих двух обрядов. Обряд *Герман* также был призван стимулировать плодородие и практиковался для прекращения засухи или чрезмерно дождливой погоды. Его совершали в период от первой недели Великого поста до дня Св. Анастасия в июле; в некоторых районах был привязан к определенным праздникам (например ко дню св. Иеремии), а в других — к погодным условиям. Он зафиксирован в северной и западной Болгарии, Румынии и в некоторых районах восточной и южной Сербии, а также в Шумадии [25]. Во время обряда девочки, реже женщины, мастерт антропоморфную фигуру из дерева или глины, Германа, с большим фаллосом, ведут его в карнавальном процессии и в конце кладут в гроб, хоронят и оплакивают. В некоторых общинах мастерт женские куклы (Калужская область, Россия)<sup>9</sup>. В тех общинах, где произошло слияние додолы и Германа

<sup>6</sup> Обычно центральный персонаж процессии — девушка, реже парень; этот персонаж называется *додоло*, она увита зеленой, исполняет танец, пока другие участники поют, а после исполнения обрядовых песни и танца перед домом ее поливают водой. В некоторых случаях главный участник процессии раздевается догола или одевается в лохмотья, после чего его украшают зеленью; остальные участники одеты в старую и поношенную одежду или же в белые рубашки [20].

<sup>7</sup> В сербских и западноболгарских областях в составе обряда додоло зафиксировано ношение, волочение креста, что сближает его с обрядом *крстоноше* (ср. [23]). *Крстоноше* — это южнославянский обычай обхода села с церковными реликвиями (крестами, хоругвями, иконами) в период от Пасхи до Троицы для защиты посевов от засухи, града и других природных катаклизмов, которые вредят зерновым. Процессию ведет священник, поют особые песни, молитвы и ходят к «святому дереву» (серб. *запис*) (ср. [23]).

<sup>8</sup> *Краслице* — весенний славянский обряд обхода села и поля с элементами инициации, в котором участвуют незамужние девушки, их наряжают в «королей», «королевы», «знаменосцев» и других; в некоторых процессиях участвуют и парни. Он привязан, как правило, к Троице, реже к Вознесению, Юрьеву дню и другим весенне-летним календарным праздникам. Процессия с пением и танцем благословляла домашние хозяйства и общее хозяйство села; в некоторых случаях обряд совершался для вызывания дождя. Обряд также совершался во время предсвадебной инициации парней и девушек. Большое сходство с обрядом *краслице* обнаруживают *лазариче*, *ладариче* и *леле*, поэтому предполагается их общее происхождение (ср. [24]).

<sup>9</sup> *Герман* — константинопольский патриарх первой половины VIII в., православный святитель, чей праздник отмечается 12/25 мая. У болгар и сербов считается повелителем дождевых и градоносных облаков. Обряды, связанные с Германом, совершаются перед рождественским ужином (приглашение Германа на ужин), при появлении градоносных облаков (призывание Германа, чтобы он забрал градоносные облака). Известен обряд создания и похорон куклы *Германа* для прекращения затяжного дождя или засухи. Изготавливаемая кукла называется также *Георги*, *Гошо*, *Гечо*, *Джурманчо*, *Джурманчо*, *Драганчо*, *Скаляно*, *Кабаван*, *Иван*, *Иванчо*, *Кольо*, *Лападчо*, *Ерменчо*, *Ирмича*. Некоторые исследователи предполагают, что кукла символизирует преждевременно умершего, нечистого покойника, которого приносят в жертву Герману — хозяину бури, чтобы он послал или остановил дождь. В других славянских областях вместо Германа хозяевами градоносных облаков могут являться святые (например св. Сава), нечистые покойники (висельники, утопленники, самоубийцы), люди с качествами демонов (серб. *здухач* [26], *татош*, люди-алы [27], ведьма и т.д.), мифологические персонажи (серб. *хала* [28], *аждаја* [29], *вила* [30], дьявол и т.д.), определенные животные (орел, птицы), поп. Создание и ритуальные похороны антропоморфных фигур существует в обрядах многих народов, например в античной Греции женщины мастерили Адониса, оплакивали и хоронили (ср. [25]).

(например в некоторых регионах северо-восточной и юго-восточной Болгарии), девочки, которые участвовали в обряде *пеперуда* (*додола*), потом мастерили и хоронили куклу [25; 20].

#### 4.1. Додола: обычай села Сигетчеп

Наши информанты из Сигетчепа почти все без исключения упоминали обряд додола, который совершался в их детстве. Описание обычая более-менее одинаково у всех: когда долго нет дождя, собираются девушки, надевают старые вещи и мастерт деревянную куклу на трех ногах, которую они одевают в женскую одежду и несут через село; заходят в каждый дом, поют специальную песню для додолы и совершают вокруг куклы обрядовый танец; хозяева-мужчины поливают их водой, а хозяйка дарит им главным образом яйца, реже пироги и монеты, которые они собирают в корзину; в конце обряда куклу выбрасывают (по некоторым свидетельствам также сжигают), а из яиц готовят яичницу, которую едят все участники. Обряд перестал совершаться, когда наши информанты были детьми, т.е. в 50-е годы XX в. Этот обряд, очевидно, весьма архаичен, и в его форме объединяются элементы додолы и Германа. Так или иначе, в настоящей работе я не буду заниматься толкованием структурных элементов обряда, а также их происхождением и значением. Здесь я хочу показать, как обряд, переставший совершаться, продолжает «жить». Додола как обряд принадлежит культурной памяти жителей Сигетчепа, а после того, как он перестал совершаться, он перешел в коммуникативную память старшего поколения, в нарративы, в которых обряд воспроизводится.

#### 4.2. Додола как диалогический нарратив личного опыта

В работе я хочу указать прежде всего на модальности дискурса и на нарративы, связанные с додолой. Так как обряд больше не совершается, в момент нашего исследования он существовал исключительно в виде нарратива личного опыта информантов, которые были его участниками или очевидцами<sup>10</sup>. Речь идет прежде всего о диалогических нарративах, так как в них участвует и исследователь. В разделе 4.3. приводятся четыре транскрипта, обозначенные цифрами от {1} до {4}. Последующий анализ по большей части основывается на данных четырех транскриптах, однако иногда приводятся примеры и из транскриптов, не включенных в настоящую работу, о чем сообщается дополнительно.

Так как исследование проводилось на основе этнолингвистического вопроса, вопросы, касающиеся вызывания дождя и детских игр, были составной частью интервью, например:

---

<sup>10</sup> Модель нарратива личного опыта В. Лабова содержит: (1) краткое изложение (англ. *abstract*): «О чем рассказ?»; оно служит введением, которое вкратце суммирует и часто обозначает основную идею рассказа; (2) ориентацию (англ. *orientation*): «Кто, где, когда и почему?»; дает информацию об участниках, времени, месте и обстоятельствах рассказа; (3) завязку, или усложнение действия (англ. *complicating action*): «Что происходило?»; обозначает основную нить повествования; (4) оценку (англ. *evaluation*): «И что?»; дает ответ на вопрос, почему имеет смысл рассказать эту историю и помогает рассказчику высказать свое мнение относительно событий, о которых он рассказывает; (5) развязку (англ. *resolution*): «Как все закончилось?»; часто при повествовании развязка и оценка переплетаются; (6) коду (англ. *coda*): связывает рассказ с моментом повествования, сигнализирует о завершении повествования, например: «Вот так!». В соответствии с концепцией Лабова, только завязка является обязательным ядром нарратива, но важна и оценка, без которой нарратив кажется лишенным смысла (ср. [31; 32]).

«Како је код вас кад дуго, дуго не пада киша? Шта сте радили?» {1}; «Је се ви сећате, ја сам прич-, радила сам ју-, причала сам са Лелом јуче о томе. Она каже да сте се ви као деца овде доста играли?» {2}; (питања из интервјуа који нису наведени у овом раду) «А шта су деца радила кад сте ви били мали? Јесте ишли у неке оно, за време неких празника по селу или?»; «Како је код вас кад дуго не пада киша?».

«Как у вас, когда долго, долго не идет дождь? Что вы делали?» {1}; «Вы помните, я вчера разговаривала с Лелой об этом. Она говорит, что вы, когда были детьми, здесь много играли?» {2}; (вопросы из интервью, не включенных в настоящую работу) «А что дети делали, когда вы были маленькие? Вы ходили в какие-нибудь эти, во время каких-нибудь праздников по селу или?»; «Как у вас, когда долго не идет дождь?».

Это вопросы «поиска информации» (англ. *information seeking questions* [33. Р. 165–176]). Кроме этого мы использовали также вопросы «проверки» и «пояснения» для побуждения к нарративу (англ. *information-checking question, clarification question* [33]); например «А како се играло око додоле? .. Око додоле, како се играло?» («А как танцевали вокруг додолы? .. Вокруг додолы как танцевали?»).

После этого мы использовали вопросы, стимулирующие наррацию: «И?» {1.3}; «И шта се радило с том лутком после? С додолом после?» («И что делали с этой куклой потом? С додолой?») {1.5}, утвердительные частицы, токены, жесты и слова одобрения, которые отправляют повествователю сигналы обратной связи и убеждают его в том, что повествование интересно, например «Ага», «Да, да», кивание головой, смех и т.д. В процессе наррации мы использовали вопросы для получения дополнительной информации, в которых особое значение имел глагол значить («значить») в функции дискурсивного дейксиса и когезионного сочленения, например «Значи мушкарац је морао да их полије?» («Значит, мужчина должен был их полить?») {2.3}; «Тако, значи брзо се певала» («Так, значит, быстро пели») {2.11}; «А значи додола се стављала испред сваке куће?» («Значит, додолу ставили перед каждым домом?») {3.3}. Наконец, вопросом, относящимся к другой теме, исследователи показывали, что они считают нарратив о додоле завершенным, например «А како сте терали црне облаке?» («А как вы прогоняли черные облака?») {1.9}; «А песму за престанак кише нисте имали, песмицу дечију?» («А песни для остановки дождя у вас не было, песенки детской?») {2.15}; «А јесте играли још неку игру овако мали?» («А вы играли в какую-нибудь еще игру, когда были маленькие?») {3.7}.

Когда повествователи – женщины, они используют формы первого лица множественного числа: *додолу смо носили, направили смо, тако смо ишли* («додолу мы носили, мы смастерили, так мы шли»), так как они девушками участвовали в обряде. Повествователи-мужчины используют формы третьего лица множественного числа как очевидцы: *овде девојчице ишле и носиле додолу, у сваку српску кућу су ушли, певале* («здесь девушки ходили и носили додолу, в каждый сербский дом заходили, пели»). Так как нарратив о додоле связан с *de facto* синкретическим обрядом, информанты кроме вербальных высказываний используют также музыкальные и кинетические средства: песню додолы и имитацию танца вокруг додолы (почти все информанты исполнили песню; некоторые рисовали куклу, которую они мастерили, а одна рассказчица показала танец вокруг стула, который послужил ей заменой куклы {3.2}). Завязка достигает кульминации, когда хозяева поливают девушек водой. В этот момент информанты оценивают процесс как веселый и эмоционально близкий,

что чаще всего выражается смехом, например «Она узме која је била (смех), која нас је жалила, лончић воде па нас полије [...]. Има ди су били момци унутри, видро воде, па нас тако с видром воде полили (смех)» («Та, которая была (смех), которая нас жалела, поливала нас водой из кастрюльки [...]. Но бывало, что внутри были парни, они брали ведро воды и так из ведра нас поливали (смех)») {1.2}; «То је тако било да је тамо то, на три, имала три ноге (смех)» («Было так, что она на трех, у нее было три ноги (смех)») {3.6}. Повествователи производят оценку, чаще всего в середине или в конце нарратива, выражениями достоверности, с помощью которых подтверждается магический эффект обряда. Такие средства подчеркивают значение и эффект «своего» обряда:

СБ: Он је полио, полио, јесте. И сад ил верујете ил не, ја се једног таког сећам, да није било валда више око месец дана кише. И девојчице су ишле у недељу, после подне. У пет сати је падала киша; ИС: Ја верујем .. зато што су ми то сви рекли. СБ: Богами, то нисам, то то не можемо да схватим да како је, ни шта је било ал после подне, у пет сати је падала киша {2.4–6}.

СБ: Он поливал, поливал, да. И сейчас, верите Вы или нет, я один такой случай помню, что не было, пожалуй, больше месяца дождя. И девушки пошли в воскресенье, после полудня. В пять часов пошел дождь; ИС: Я верю .. потому что мне все об этом рассказывали. СБ: Ей-богу, я не могу понять ни как, ни что было, но во второй половине дня, в пять часов пошел дождь {2.4–6}.

Выражения достоверности используются и в нарративах, в которых речь идет о представителях других этнических групп, чем подтверждается магия «нашего» праздника. На это явление указала Ольга Белова, которая подчеркивает, что «свой» праздник всегда представляется самым лучшим и самым важным. Магия «своего» праздника способствует позитивному отношению соседей к важным датам «своего/нашего» календаря [34. С. 163]. Так одна информантка использует прямую речь, передавая слова соседей-немцев, которые просят, чтобы сербская додоло зашла и в немецкий дом. Таким образом подчеркивается значение сербской додолы и ее магия: «Кажем кад смо ишли онамо близу, већ код, онај, у две у три куће, нем- швапске, немске, и тамо: “Ајте, каже, *Ima neni++*. Ај, каже, *nekünk is kell az eső*“. “И нама треба киша“.» («Я говорю, когда мы шли туда, недалеко, уже в два, в три дома, нем.-швабские, немецкие, и там: “Давайте, говорит, *Ima neni++*. Давай, говорит, *nekünk is kell az eső*“. “И нам нужен дождь“») {4.5–7}.

### 4.3. Транскрипты додолы

В данном разделе прилагаются четыре транскрипта нарративов о додоло, что является подборкой из объемного полевого материала. Транскрипты обозначены цифрами от {1} до {4}. В транскрипции использованы следующие обозначения:

В заглавии записи даны следующие сведения: З – запись, год записи; СБ – собеседник; СБ1, СБ2 – несколько собеседников, ж/м – женский, мужской пол; (год рождения) основные сведения об образовании и профессии

ИС исследователь

- .. краткая пауза (до 5 секунд)
- ... длинная пауза (до 10 секунд)

—	черточка ставится у незаконченных слов, например <i>pe- рекао је</i>
=	реплика автоматически продолжает предыдущий период
++	неясно из записи
<i>курсив</i>	переключение кодов, цитата на другом языке
/	отмечает границу между частями сложного предложения
()	паралингвистическое поведение дается в скобках, например (смех), (всхлипывание), (вздых), и т.д.

{1} 34, 2001; СБ ж. (1911), основная церковноприходская школа, сельское хозяйство

{1.1} ИС: Како је код вас кад дуго, дуго не пада киша? Шта сте радили?

{1.2} СБ: У моје време, кад сам ја била девојчица, додолу смо носили. Направили, било тако, тако три ноге од дрвета направљене. Онда тамо смо метли једну лутку, па .. онај обукли у женско руво, па смо нас три-четири то уватиле па од куће до куће ишле, на праг певале: «Ој додоле, додоле, шта би вама требало? Једна канта водице и од Бога росице и виновне лозице». Онда газдарица, пред чијим прагом смо то, она узме која је била (смех), која нас је жалила, лончић воде па нас полије. А има ди су били момци унутри, видро воде, па нас тако с видром воде полили (смех). Онда нам дали штодођ: јаја .. мало новаца. Тако смо ишли кишу да молимо.

{1.3} ИС: И?

{1.4} СБ: Није било кише.

{1.5} ИС: И шта се радило с том лутком после? С додолом после?

{1.6} СБ: Па бацили смо.

{1.7} ИС: Аха. Не покваси се она?

{1.8} СБ: Де, њу су квасили, њу су квасили. На њу су сипали воде, на додолу.

{1.9} ИС: А како сте терали црне облаке?

{1.1} ИС: Как у вас, когда долго, долго не идет дождь? Что вы делали?

{1.2} СБ: В мое время, когда я была девочкой, мы носили додолу. Делали, было так, так три ноги из дерева сделанные. Потом мы туда ставили ку-клу, одевали ее в женское платье, и мы, три-четыре нас брали ее и от дома к дому шли, на пороге пели: «Ой, додолы, додолы, что вам нужно? Одно ведро водицы, от Бога росицы и винной лозицы». Тогда хозяйка, перед чьим порогом мы это, та, которая была (смех), которая нас жалела, поливала нас водой из кастрюльки. Но бывало, что внутри были парни, они брали ведро воды и так из ведра нас поливали (смех). Потом нам давали что-нибудь: яйца .. немного денег. Так мы ходили просить дождь.

{1.3} ИС: И?

{1.4} СБ: Не было дождя.

{1.5} ИС: И што делали с этой куклой потом? С додолой?

{1.6} СБ: Да выбрасывали мы.

{1.7} ИС: Ага. А она не промокала?

{1.8} СБ: Ее мочили, ее мочили. На нее лили воду, на додолу.

{1.9} ИС: А как вы прогоняли черные облака?

{2} 312, 2001; СБ м. (1933), средняя школа, водитель и земледelec.

{2.1} ИС: Је се ви сећате, ја сам прич-, радила сам ју-, причала сам са Лелом јуче о томе. Она каже да сте се ви као деца овде доста играли?

{2.2} СБ: Не. Али то се сећам да кад није било кише, кад је суша била, да су овде девојчице ишле и носиле додолу, то су код нас тако звали. У сваку српску кућу су ушли, у свако српско двориште и певале. То, то увек лети, онда је суша. И то су певале: «Ој додоло, додоло, шта би теби требало? Једно видро водице ил од Бога росице да пороси сва поља и винове лозице». И онда су оне добиле неке, шта ја знам, поклон, поклончић мали, а мушкарац који био у кући, он је са водом полио онда.

{2.3} ИС: Значи мушкарац је морао да их полије?

{2.4} СБ: Он је полио, полио, јесте. И сад ил верујете ил не, ја се једног таког сећам, да није било валда више око месец дана кише. И девојчице су ишле у недељу, после подне. У пет сати је падала киша.

{2.5} ИС: Ја верујем .. зато што су ми то сви рекли.

{2.6} СБ: Богами, то нисам, то то не можемо да схватим да како је, ни шта је било ал после подне, у пет сати је падала киша.

{2.7} ИС: А како се певала код вас додола?

{2.8} СБ: Мислите?

{2.9} ИС: Мелодија да, како се певала додола?

{2.10} СБ: (пева) «Ој додоло, додоло, шта би теби требало? Једно видро водице ил од Бога росице»

{2.11} ИС: Тако, значи брзо се певала.

{2.12} СБ: Да, да.

{2.13} ИС: А није било оно?

{2.14} СБ: И носиле су једну овај као бебу направиту, тако једну додолу, и то су метуле, то је било на три ноге. То су метуле, и око тога су играле оне и трчале околу. Играле су се, ко играчка да је била и тако како су скакутале то су певале оне.

{2.15} ИС: А песму за престанак кише нисте имали, песмицу дечију?

{2.1} ИС: Вы помните, я вчера разговаривала с Лелой об этом. Она говорит, что вы, когда были детьми, здесь много играли?

{2.2} СБ: Нет. Но я помню, что когда не было дождя, когда засуха была, девушки ходили и носили додолу, это у нас так называлось. В каждый сербский дом заходили, в каждый сербский двор и пели. Это всегда летом, когда засуха. И вот это они пели: «Ой, додола, додола, что тебе нужно? Одно ведро водицы или от Бога росицы, чтобы увлажнила все поля и винные лозицы». И тогда они получали какой-то, не знаю, подарок, гостинец маленький, а мужчина, который был в доме, он их водой тогда поливал.

{2.3} ИС: Значит, мужчина должен был их полить?

{2.4} СБ: Он поливал, поливал, да. И сейчас, верите Вы или нет, я один такой случай помню, что не было, пожалуй, больше целого месяца дождя. И девушки пошли в воскресенье, после полудня. В пять часов пошел дождь.

{2.5} ИС: Я верю .. потому что мне все об этом рассказывали.

{2.6} СБ: Ей-богу, я не могу понять ни как, ни что было, но во второй половине дня, в пять часов пошел дождь.

{2.7} ИС: А как у вас пели додолу?

{2.8} СБ: Что Вы имеете в виду?

{2.9} ИС: Мелодия, как пели додолу?

{2.10} СБ: (поет) «Ой, додола, додола, что тебе нужно? Одно ведро водицы или от Бога росицы».

{2.11} ИС: Так, значит, быстро пели.

{2.12} СБ: Да, да.

{2.13} ИС: А не было этого?

{2.14} СБ: И носили одну, эту, как будто как ребенка сделанную, такую одну додолу, они ее ставили и около нее танцевали и бегали вокруг. Танцевали, она была как игрушка, и вот так они прыгали и пели.

{2.15} ИС: А песни для остановки дождя у вас не было, песенки детской?

{3} 30 2001; СБ ж. (1936), основная церковноприходская школа, рабочая на пенсии.

{3.1} ИС: А како се играло око додоле? .. Око додоле, како се играло?

{3.2} СБ: Око додоле ишли смо наоколо. Око додоле. Ко наприлике, метли смо ето ти додолу (ставља столицу испред себе) ко овај овај сто је био. И онда смо ишли: (игра и пева) «Ој додоле, додоле, шта би теби требало једна канта водице ил од Бога росице?» Ето тако смо ишли наокруг трипут, и онда су нас полили сас водом и онда смо добили поклон.

{3.3} ИС: Аха. А значи додола се стављала испред сваке куће?

{3.4} СБ: На прагу, унутри и у дворишту, и на прагу.

{3.5} ИС: А ко је, је л је пободете или?

{3.6} СБ: Па она стојала, на те три ноге је стојала додола, јесте. То је тако било да је тамо, то, на три, имала три ногом (смех). Онда је она на те ти три ноге, то дрво, стојало. Јесте.

{3.7} ИС: А јесте играли још неку игру овако као мали?

{3.1} ИС: А как танцевали вокруг додолы? .. Вокруг додолы, как танцевали?

{3.2} СБ: Вокруг додолы мы ходили по кругу. Вокруг додолы. Например, поставили мы вот додолу (ставит стул перед собой), как этот стол была. И потом мы начинали: (танцует и поет) «Ой, додола, додола, что тебе нужно? Одно ведро водицы или от Бога росицы?» Вот, так мы ходили вокруг три раза, и тогда нас поливали водой, и мы получали подарок.

{3.3} ИС: Ага. Значит, додолу ставили перед каждым домом?

{3.4} СБ: На пороге, внутри и во дворе, и на пороге.

{3.5} ИС: А кто, а ее били или?

{3.6} СБ: Ну, она стояла, на этих трех ногах стояла додола, да. Было так, что она на трех, у нее было три ноги (смех). Тогда она на этих трех ногах, это дерево, стояло. Да.

{3.7} ИС: А вы играли в какую-нибудь еще игру, когда были маленькие?

{4} 36, 2001; СБ1 ж. (1923) основная церковноприходская школа, сельское хозяйство; СБ2 ж. (1944) четыре класса сербской школы, высшая основная и средняя венгерская.

{4.1} СБ1: То су батине биле и носила се ба=.

{4.2} СБ2: =Баба=.

{4.3} СБ1: =додола се носила. У сваку кућу смо српску ушли.

{4.4} СБ2: Да.

{4.5} СБ1: Кажем кад смо ишли онамо близу, већ код, онај, у две у три куће, нем- швапске, немске, и тамо: «Ајте, каже, *Ima neni++*».

{4.6} СБ2: «Да биде и код нас киша».

{4.7} СБ1: «Ај, каже, *Nekünk is kell az eső*». «И нама треба киша».

{4.8} СБ2: «И нама треба киша».

{4.9} ИС: Аха (смех).

{4.10} СБ1: Чекали су на путу: «Ајте, каже, и код нас. И нама треба киша».

{4.1} СБ1: Это были палки, и носили ба=.

{4.2} СБ2: =Бабу=.

{4.3} СБ1: =додолу носили. В каждый сербский дом мы заходили.

{4.4} СБ2: Да.

{4.5} СБ1: Я говорю, когда мы шли туда, недалеко, уже в два, в три дома, нем.-швабские, немецкие, и там: «Давайте, говорит, Ima peni++».

{4.6} СБ2: «Пусть будет и у нас дождь».

{4.7} СБ1: «Давай, говорит, *nekünk is kell az eső*». «И нам нужен дождь».

{4.8} СБ2: «И нам нужен дождь».

{4.9} ИС: Ага (смех)

{4.10} СБ1: Они ждали нас на дороге: «Давайте, говорит, и к нам. И нам нужен дождь».

### 5. Заключение: что после, или *vita post mortem*?

Первоначально поставленная цель работы заключалась в том, чтобы проиллюстрировать переход обряда *додола*, который перестал совершаться в Сигетчепе в 50-е годы XX в., из культурной памяти в память поколений, коммуникативную память общины, т.е. из ритуала в нарратацию старших представителей общины. Можно спросить себя: «И? Что теперь? Это конец?» Ответ отрицательный. Став предметом исследования и научной работы, нарратив о додолое вновь перешел из коммуникативной памяти жителей Сигетчепа в культурную память письменной речи. И на этом также не обязательно закончится «жизнь» обряда, который может однажды стать предметом ревитализации или художественной обработки. Кто знает? Передача динамична (какой она и должна быть).

*Перевод Борисова С.А.*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Halbwachs M.* La Mémoire collective: ouvrage posthume publié par Mme Jeanne Alexandre née Halbwachs. Paris, 1950.
2. *Albvaš M.* Kolektivno i istorijsko pamćenje // Reč. 1999. № 56 (2).
3. *Olick J. K., Robinson J.* Social Memory Studies: From «Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices // Annual Review of Sociology. 1998. № 24.
4. *Zerubavel E.* Lumping and splitting: Notes on social classification // Sociological Forum. 1996. № 11 (3).
5. *Nora P.* Between memory and history: Les Lieux de Mémoire // Representations. 1989. № 26.
6. *Kuljić T.* Kultura sećanja: Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti. Beograd, 2006.
7. *Assmann J.* Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama. Zenica, 2005.
8. Izmišljanje tradicije / Red. Hobsbom E., Rejndžer T. Beograd, 2002.
9. *Vansina J.* Oral Tradition as History. Madison (Wisconsin), 1985.
10. *Pesty F.* Pesty Frigyes kéziratok helynévtárából Pest-Pilis-Solt vármegyve és kiegészítések. Szentendre, 1984.
11. *Malouh G.* Сеоба у матицу: оптирање Срба у Мађарској 1920–1931 I–II. Нови Сад; Будимпешта, 2010.

12. *Apor B.* The Expulsion of the German Speaking Population from Hungary // The Expulsion of the «German» Communities from Eastern Europe at the End of the Second World War, Working Paper HEC № 2004/1. Florence, 2004.
13. *Plić (Mandić) M.* Oral History: From Autobiographical to «Collective» Narrative – Serb Oral Discourse on the Expulsion of Germans from Hungary // Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa, Festschrift für Gabriella Schubert, Wiesbaden, 2008.
14. Матица венчаних. Протокол венчаних цркве храма св. Великомученика Стевана Дечанског у Чипу. 1806.
15. *Weinreich U.* Languages in contact. New York, 1953.
16. Nepszámlálás 2001. [Перепись населения] <http://www.nepszamlalas.hu/index.html>.
17. *Goffman E.* Frame analysis: an essay on the organization of experience. Harmondsworth, 1975.
18. *Goffman E.* Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu. Beograd, 2000.
19. *Milroy L.* Language and Social Networks. Oxford, 1987.
20. *Плотникова А.А.* Додола // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
21. *Сикимић Б.* Додосте (обред изазивања кише) // Исследования по славянской диалектологии. 2004. Вып. 10 «Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян».
22. *Лома А.* Перун // Словенска митологија: енциклопедијски речник. Београд, 2001.
23. *Плотникова А. А.* Крстоноше // Словенска митологија: енциклопедијски речник. Београд, 2001.
24. *Валенцова М. М., Плотникова А. А.* Краљице // Словенска митологија: енциклопедијски речник. Београд, 2001.
25. *Кабакова Г.И., Седакова И.А.* Герман // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
26. *Плотникова А.А.* Здухач // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
27. *Раденковић Љ.* Облачари // Словенска митологија: енциклопедијски речник. Београд, 2001.
28. *Плотникова А.А.* Хала // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
29. *Раденковић Љ.* Аждаја // Словенска митологија: енциклопедијски речник. Београд, 2001.
30. *Толстая С.М.* Вила, самовила, самодива // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
31. *Labov W.* Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular. Oxford, 1976.
32. *Labov W.* Preobražavanje doživljaja u sintakstu pripovjednog teksta // Revija. Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja. 1984. № 24 (2).
33. *Schiffrin D.* Approaches to Discourse. Oxford, 1994.
34. *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.



## ВОДЯНОЙ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ (НА ПРИМЕРЕ РЕГИОНА СИЛЕЗИЯ)

© 2019 г. Андреа Балгарова

*Магистр, Остравский университет*

*E-mail: andrea.balharova@seznam.cz*

*Статья написана при поддержке проекта SGS01/FF/2018 Vybrané žánrové a subžánrové protěny v současné české literatuře II. («Избранные жанровые и поджанровые преобразования в современной чешской литературе II»).*

В статье внимание сконцентрировано на водном демоне-водяном и его образе в основном в регионе Верхняя Силезия. Рассмотрены места, время, а также виды деятельности водяного. Материал взят из фольклорных и литературных источников.

The article concentrates on the water spirit, or hashrman, and his image mainly in the region of Upper Silesia. It considers the places, time and activities of hashrman. Materials come from folklore and literary sources.

*Ключевые слова:* водный демон, водяной, Верхняя Силезия, устный фольклор, литература для детей и юношества.

*Keywords:* water sprite, hashrman, Upper Silesia, verbal folk, children's and youth literature.

**DOI:** 10.31857/S0869544X0006760-9

Одним из наиболее часто встречающихся водных демонов в чешском фольклоре является водяной. В 2018 г. в пражском издательстве Academia вышла в свет книга Павла Шидака «Мокрый след на сухом месте. Водяной в чешской литературе» [1]. В ней он подробно описывает литературный образ водяного, однако не рассматривает жанр детской литературы, являющийся ее важным коммуникационным и функциональным разделом. Кроме того, в книге отсутствуют примеры текстов из чешской Силезии. Основываясь на мнении ведущих чешских фольклористов, таких как Ольдржих Сироватка и Марта Шрамкова, я считаю литературную обработку региональных сказок и легенд настолько значимой, что уделю ей более пристальное внимание.

В статье я сосредоточу внимание на регионе Верхняя Силезия, поэтому выбор литературных текстов для детей и юношества, а также фольклорных источников будет ограничен данной областью. Поскольку Верхняя Силезия расположена как на чешской, так и на польской территории, меня будут интересовать

также источники по польскому фольклору и литературе. Образ водяного распространен по всей Чехии, и на него, кроме польской, заметно повлияла также немецкая культура. М. Шрамкова, чье творчество связано с г. Глучином (район Опава, Моравско-Силезский край), использует в своих исследованиях как чешские, так и польские и немецкие источники. Немецкое влияние ощущается и в Южной Чехии.

Материалом для статьи послужили печатные издания, а также рукописные источники, хранящиеся в Силезском земском музее в Опаве («Мемориальный музей Петра Безруча в г. Опаве»).

### **Кто (или что) является водяным?**

На этот вопрос можно ответить, как отмечает П. Шидак, двумя способами. Водяного можно воспринимать либо в религиозном контексте как божество воды, либо в контексте мифологических представлений как духа воды, водного демона. Мое восприятие водяного обусловлено демонологическими представлениями, то есть я считаю его духом воды<sup>1</sup>.

Водяной в контексте демонологических представлений обособлен от воды как стихии и не является всего лишь ее пассивным олицетворением, а становится конкретным существом, которое обладает характерной внешностью, привычками, а в некоторых случаях также именами (Иван, Куба, Михал и др.). В создании образа такого водяного также участвуют христианские представления о дьяволе. Христианство отождествляет его с языческим божеством и проецирует на него соответствующие черты.

Что касается сюжетного материала, связанного с водяными, то демонологическая традиция в данном случае очень богата (как с точки зрения мотивной структуры, так и вариативности текстов, а также степени их распространения), и это богатство продолжает развивать авторская литература (на что указывает и П. Шидак, см. [1. S. 29–30]).

### **Происхождение водяного**

П. Шидак является сторонником теории, что водяной — характерный чешский персонаж и указывает на то, что в чешских землях почти каждый водоем имеет своего водяного. Тем не менее, по его мнению, этот факт еще не является доказательством чешского происхождения данного персонажа славянской демонологии. Поэтому он сравнивает образы водяного и водных духов других народов. Шидак замечает, что водяной как мужской персонаж (каким мы его знаем в чешской культуре) известен преимущественно у восточных и западных славян, особенно у поляков и лужичан, а у южных славян его знают только в Словении<sup>2</sup>. Внешность этих персонажей может значительно варьировать, тем не менее они имеют общие черты<sup>3</sup>.

Образ водяного в Польше очень схож с образом его чешского «коллеги» (он носит костюм того же цвета, с которого течет вода; аналогична и частота сюжетов о водяном в чешском фольклоре). Однако если чешский водяной изначально был демоном стихии, то польский генетически представляет собой душу

<sup>1</sup> П. Шидак, однако, обращает внимание также на факт, что водяной в дохристианское время воспринимался как персонификация водной стихии и позже как одно из славянских языческих божеств (см. [1. S. 18–28]).

<sup>2</sup> Шидак здесь ссылается на Зденека Ваню [2. S. 114]. См. также публикацию Моники Кропей [3].

<sup>3</sup> О соотношении водяного с лошадью и о его схожести с чертом см. [1. S. 40, 53–58].

утопленника или самоубийцы<sup>4</sup>. Вместе с тем водяной характерен не для всей Польши, а только для Силезии и района Кракова, т.е. для территорий, которые географически и, в определенные исторические периоды, политически были связаны с чешскими землями.

Немецкие представления и рассказы о водяном чаще всего появляются на германо-славянском пограничье, так же, как и в Австрии, где водяной известен в районах, прилегающих к чешским землям.

Исконность чешского водяного подтверждается П. Шидаком, с одной стороны, ссылкой на Карела Дворжака, который на основании сравнения вариантов баллад о подменыше отмечает, что демоном, который подменивает человеческого ребенка своим, в чешских землях является, помимо лесной «дикой женщины», именно водяной; с другой стороны, этнографическими данными: у эмигрантов в Техасе, которые переселились в Америку в XIX в., водяной еще в первой половине XX в. был самым распространенным демоническим существом [1. S. 42].

В ином ракурсе смотрит на происхождение водяного Дорота Симонидес. Как и П. Шидак, она придерживается мнения, что этот персонаж имеет славянское происхождение и считает Силезию ключевым — в смысле происхождения водяного — регионом, в котором обильно представлены повествования об этом персонаже, однако она склоняется к мнению, что водяной — польский персонаж, и доказывает это путем сравнения польских и немецких рассказов о водяном. Сравнение показало, что рассказы о водяном в Силезии были известны в основном польскому населению, и, кроме того, их немецкие варианты, в отличие от польских, не так выразительны. Д. Симонидес, как и П. Шидак, указывает на то, что о водяном рассказывают в каждой деревне в Силезии (в данном случае имеется в виду — в каждой польскоговорящей), особенно в крае прудов Пышчине<sup>5</sup> [5. S. 75].

Хотя эти две теории расходятся в отношении вопроса происхождения образа водяного (чешский или польский персонаж), они сходятся в том, что водяной весьма выразителен преимущественно у западных славян, особенно в Силезии, откуда его заимствовали немцы. Дагмар Климова также называет Силезию возможным центром средневропейских представлений об этом загадочном персонаже [6. С. 140].

### **Водяной как персонаж во времени и пространстве**

Водяной связан с водоемами, и, как говорилось выше, в регионах, где их нет, практически отсутствуют и рассказы о нем. Естественно, что водяному в этих регионах с течением времени приписывалась власть над любым количеством воды (он получает силу всего лишь от одной капли воды; он способен утопить человека в луже). Кроме того, в фольклорных текстах о водяном речь идет в основном о сельской среде; в городе он «появляется» реже и в основном лишь в текстах художественной литературы (мы не имеем в виду литературу для детей и юношества). Как правило, водяной вступает в противоборство с человеком возле воды. Он часто живет в реке у мельницы, появляется у моста или у дамбы.

Власть водяного проявляется обычно с весны до осени. В это время он чаще всего встречается с людьми (посещает пастухов, пускается с ними в разговоры у костра, ходит к девушкам, жнушим траву, и к людям, работающим в поле).

<sup>4</sup> На что указывает само название *utopiec* или *topielec*, см. *Kapeliś H.* — «utopiec» [4. S. 416–417].

<sup>5</sup> Часть Нижней Силезии.

Человек и водяной встречаются ночью (например, мальчик-табунщик засыпает и, проснувшись после полуночи, не может найти своих лошадей, а затем видит на лугу чужую лошадь, которая оказывается превратившимся в лошадь водяным-*hastrmanom*; человек видит водяного за шитьем обуви при лунном свете и т.д.), но чаще встречи происходят в течение дня.

Как правило, демонические существа появляются в определенных местах в особое время. Однако к водяному это утверждение относится только частично. Как пишет П. Шидак, в народных поверьях указывается точное время появления водяного (в Страстную пятницу, за шесть дней до св. Яна и до праздника св. Петра и Павла, на св. Прокопа, в сентябре и октябре, в полдень, в полночь; а самым жестоким водяной бывает в четвертое воскресенье Великого поста и в День Иоанна Крестителя), но в быличках и легендах конкретное время (день, месяц) называется исключительно редко. Кроме того, водоемы, в которых обитает водяной, могут быть любой величины, вплоть до самых маленьких.

Итак, водяной связан с конкретным пространством и временем, и, согласно П. Шидаку, с профанным пространством-временем (см. [1. S. 35]).

### Характеристика водяного

В чешской традиции водяной известен также как *hastrman* (из средневерхне-немецкого *wazerman*, ст.-чеш. *vastrman* – *hastrman*), от которого происходит ряд региональных обозначений водяного (см. [1. S. 44]). Для нас важно, что в Силезии, в ее чешской части (но также и в области Ляшко), его часто называют также *hasrman*, *hastrmák*. В Чехии и в Моравии его также называют личными именами – Иван и Михал<sup>6</sup>, изредка также Куба, однако в нарративах из чешской Силезии водяного именами личными не называют. Только в окрестностях Глучина, где ощущается влияние польской части Силезии, его называют *Rokytka*, *Zeflik* [7. S. 106–123]. Он описывается как урод, чудовище, страшилище, злорадное существо, дьявол, привидение [7. S. 106–123], со ссылкой на [8]. В польской Силезии водяного обычно называют *Jędra*, *Rokita*<sup>7</sup> или *utopiec*, *utoplek*, *utopek*, *hasterman* [5. S. 75].

Водяной обычно ассоциируется с мужским полом (однако есть и женские существа – жена водяного и его дочери). В Силезии он часто описывается как маленький человечек: *Po chwili podszedł do niego niewielki człowieczek...* (Через минуту подошел к нему небольшой человечек...) – [9. S. 243], с зелеными волосами или бородой, его тело также зеленого цвета: *Viděli neviděli, od potoka krácel k nim malý zelený chlopek v červených holínkách* (Видели-не видели, от ручья к ним шагал маленький зеленый человечек в красных сапогах) – [10. S. 300]). Иногда у него перепонки между пальцами, особенно по рассказам из польской части Силезии: *[Stary Piątek] przyjrzał mu się dobrze, widzi te zrośnięte łapska, jak u żaby abo kaczk...* ([Старый Пёнтек] пригляделся к нему получше, видит, у него сросшиеся лапы, как у жабы или у утки...) – [5. S. 81], по рассказам из чешской части Силезии, у него чаще вместо ног лошадиные копыта: *Synci měli štěstí, že podle těch koňských kopyt hasrmanu poznali ...* (Парням повезло, что по этим конским копытам они узнали водяных...) – [10. S. 305]; *[stará Fešarka] podivala se mu na nohy. Měl koňské kopyto* ([старая Фешарка] посмотрела на его ноги. У него было конское

<sup>6</sup> Подробнее об этом см., например, [1. S. 44].

<sup>7</sup> Мы однако можем найти и легенды, где встречается водяной, или не совсем водяной, который является персонажем, задействованным в повествовании вместе со своим сыном по имени «Кубуш», похожим на форму «Куба», встречающуюся в чешской традиции [9. S. 217–219]. В других легендах, записанных Ондрушем, водяного также называют Бартек [9. S. 236–237] или Бернард [9. S. 226–227].

копыто) – [11]). Одет бывает водяной в зеленое платье с полами, с которых капает вода, носит красную шапку или шляпу, иногда на нем красные штаны: *Byli v nejlepším, tu se otevřely dveře, a kdo nevlzeze do jizby, jak chlopeček v zelených šatech a červených botách* (Все шло хорошо, но вдруг отворилась дверь, и в комнату входит не кто иной, как человечек в зеленом костюме и красных сапогах) – [10. S. 290]; *Měl na sobě [hasrman] vždycky zelené šaty, se šosu mu kapala voda* (На нем [водяном] всегда был зеленый костюм, с полы у него капала вода) – [11]). В рассказах из польской части Силезии часто бывает, что водяной весь одет в красное (сюртук и брюки): *Naroz wylož taki mały cerwony chopeczek, w takim zamtowym ancuzku* (Вдруг вылез такой маленький красный мужичок, в таком бархатном сюртучке) – [5. S. 80]). Изредка его одежда имеет другой цвет, например синий: *A co ten pán s paničkou v modrých šatech a kloboucích? Však už víte. Byli to hasrmani* (А что этот господин с госпожой в синих костюмах и шляпах? Ведь вы уже знаете. Это были водяные) – [10. S. 305]), или же может быть нагим (чаще в тех случаях, когда он превращается в маленького ребенка): *Ale na vrcholku toho nejvyššího topolu jako zlaté jablko sedělo dítě, no syneček. A panenka, ten syneček byl úplně nahý* (Но на верхушке этого самого высокого тополя сидел, как золотое яблочко, ребенок, ну, сынок. И, голубушка, этот ребенок был совершенно голый) – [10. S. 297]). Он также может показаться в виде привидения или духа, но такие случаи единичны (ср. запись Гелены Салиховой: *A najednou – z něčeho nic – před stavením Bestovým stojí zas to bílé strašidlo* (И вдруг, ни с того ни с сего перед Бестовым домом снова появилось это белое привидение) – [11]).

Несмотря на то, что водяной является антропоморфным существом, постоянно присутствуют черты его инаковости, «не-человечности». Одной из таких черт в Силезии часто является пророческая способность водяного – водяной знает судьбу человека: *Musím jít. U vršinského mlýna máchá děvucha prádlo, chtěj nechtěj musím ji utopit!* (Я должен идти. У вржесинской мельницы девка полощет белье, хочешь-не хочешь, я должен ее утопить) – [10. S. 302]; ... *ešče dněsaj musim byť v Holomucu a utopit jakehosi Kučeru* (...еще сегодня я должен быть в Оломоуце и утопить какого-то Кучеру) – [11]). Наконец, это, несомненно, его способность превращаться как в людей (охотников, знатных мужчин, детей), так и в животных и в неживые предметы (куклу, мяч, бревно, трубку, часы, чулки или цветную ленту). Очень часто водяной превращался в лошадь. Согласно народным рассказам из Силезии, записанным Геленой Салиховой, зачастую это была белая лошадь, которую можно было приручить единственным способом – набросив ей на голову недоуздок из лыка. Кроме того, водяной мог превращаться в лягушку (в нее часто превращалась его жена), рыбу, корову, телянку, иногда также в козулю, лошадь, кузнечика, ворону, утку, черную собаку, кабана. Единственными существами, в которых он не мог превратиться, как упоминает Салихова, являлся ягненок, который представляет Агнца Божьего, и голубь – символ Святого Духа (*Hasrman se také uměl proměnit v různá zvířata, jak jsem se o tom zmínila. Ale nikdy nevzal na sebe podobu ovečky, která představuje beránka božího nebo holuba, který je obrazem ducha svatého* – [11]). Д. Симонидес отмечает, что водяной обычно превращался в объект желаний человека, отражая его мысли или мечты (*więc stanowił dla nich przedmiot marzeń, był projekcją ich myśli i* [5. S. 76]). Так, например, перед женщиной он мог превратиться в ребенка, цветную булавку или чулок, перед ребенком – в куклу или мячик, перед мужчиной – в трубку или в телянку. Кроме того, как добавляет П. Шидак, водяной способен быстро менять свою форму.

Однако водяного можно чувствовать, но не видеть. В таком случае он может появляться в виде ветра или тени, ощущаемой тяжести или слышимого

голоса, может оставлять следы, издавать странные звуки и т.д.: *A jak tak seděli / otec strýčka Jaskuly z Těžkovic/, začalo to v potoku škrabať a škrabalo a škrabalo, že se zdalo, že je celý potok vydřeny. [...] Jako dyby železnyma hrabkoma po kameňu hrabal, tak to vypadalo»* (И как сидел эдак отец дядюшки Яскулы из Тежковиц, начало что-то в реке скрестись, и скреблось, и скреблось, казалось, будто весь ручей выскребли. [...] Похоже было на то, как будто железными граблями по камню гребло) – [11]).

Одной из особенностей водяного является его семейный образ жизни. В то время как другие мифические существа живут в одиночестве или в группах, как дикие звери (например водные панны), у водяного бывает семья: жена (имеется в виду *hasrmanka* – иногда она, согласно чешской традиции, изображается как дева с рыбьим хвостом, иногда ее называют Сара), которая любит превращаться в лягушку и в этом виде появляется перед людьми, она также может изменять своему мужу с другими водяными. Дети водяного – в Силезии часто дочери – отличаются необыкновенной красотой и способностью хорошо танцевать.

С семейной жизнью водяного связан мотив крещения его ребенка. П. Шидак подчеркивает, что отношение мифологических существ, в том числе и водяного, к христианству бывает отрицательным, но в то же время водяной, как и некоторые другие мифологические персонажи, ищет крещения и спасения. В быличках (включая силезские) жена водяного часто появляется в виде жабы, которая просит случайного прохожего стать крестным ее ребенка<sup>8</sup>.

Силезский водяной обитает в водоемах разной величины, то есть в реках, канавах, ручьях и прудах [5. S. 76], например, он является хозяином небольшого лесного озера: *Jedenrazy sem šla do tych lesuv nad panskym mlynem. [...]. Idu přes mostek a pravim se, že se v Setině lekniciu kole spodku vymašu a kuřatka umyju. Vody bylo enem malutko v potoku. Udělala sem v pisku dulek a do něho dala huby a machala. Naraz se přihrně voda a začala mi všecko brať ...* (Однажды я шла в этот лес за господской мельницей [...]. Иду через мостик и говорю себе, что в Сетине подол юбки выполощу и лисички помою. Воды в ручье было совсем мало. Я сделала в песке ямку, положила туда грибы и полоскала. Вдруг прибыла вода и начала у меня все уносить) – [11], или лужи: *Za jakýsi čas jel pacholek se mlivem a hasrman mu zastavil koně a v takej malej kalužce ho utopil, enem ležka vody v ni byla* (Через некоторое время ехал работник с помолотой мукой, а водяной остановил его коней и в такой маленькой лужице его утопил, что только ложка воды в ней и была) – [11]. П. Шидак упоминает, что жилище водяного обычно описывают как хрустальный замок или дворец: *Poznaly, že jsou v hasrmanově zámku. [...]. Stěny, schody a sloupy, všecko bylo z toho nejčirějšího křišťálu, střechy ze zlata, podlahy ze stříbra, všude tolik diamantů a drahého kamení, že děvuchám šly nad tím oči jako na kolotoči* (Они поняли, что они в замке водяного [...]. Стены, лестница и столбы, все было из самого чистого хрусталя, крыша из золота, полы из серебра, всюду столько бриллиантов и дорогих камней, что у девушек глаза разбегались) – [10. S. 274]. У водяного обычно есть полка или шкаф с кружечками, прикрытыми крышками, в которых он прячет человеческие души: *Na ścianie ostatniego pokoju wisiały drewniane półki, na których znajdowało się dwanaście porcelanowych garnuszków. Stały one na spodeczkach, odwrócone dnem do góry* (На стене последней комнаты висели деревянные полки, на которых

<sup>8</sup> В связи с темой семьи водяного Шидак также обращает внимание на историю о водяном, который обменивает человеческого ребенка на подкинутого, т.е. на маленького гастрмана, о чем упоминал Ч. Зибрт [12]. Этот мотив также можно найти в Силезии, см. [9. S. 233–234].

стояло 12 фарфоровых кружек. Они стояли на блюдах, перевернутые вверх дном) — [9. S. 218].

### Функции и действия водяного, типичные для Силезии

Деятельность водяного, отраженная в чешской народной традиции, характеризуется большим разнообразием<sup>9</sup>. Однако многие из функций и видов деятельности, известных по чешской традиции, известны также в Польше (т.е. в регионе Верхней Силезии).

Д. Симонидес обращает внимание на несколько быличек о водяном, распространенных в Силезии (особенно в ее польской части), многие из которых известны и в ее чешской части. Один из рассказов повествует о том, как водяной шил обувь при лунном свете<sup>10</sup>. Второй нарратив повествует о водяном, переезжающем со всей семьей в другой водоем. В таких рассказах он просит о помощи человека и просит никому не говорить о том, что он видел у водяного во время переезда. Еще одна история рассказывает о водяном, который сушит белье на солнце, а иногда вместо одежды сушит деньги. В этих повествованиях появляются чужаки, которые хотят подшутить над водяным и крадут у него белье или деньги. В другом рассказе речь идет о человеке, который отводит пасущуюся лошадь к себе домой. После того как жена этого крестьянина дает ей воды, она превращается в водяного и убегает. Один из частотных мотивов повествует о работниках, которые поймали большую рыбу и бросили ее в мешок. По дороге домой из мешка раздается голос; от страха они бросают мешок и убегают<sup>11</sup>. Еще одна известная история — о *гастрмане*, который ходил к мяснику и показывал пальцем на куски мяса, которые он хотел купить (иногда дотрагивался пальцем до мяса, а люди впоследствии не хотели покупать такое мясо). Мясник из-за этого нервничал, и в конце концов отрезал водяному палец. За это водяной отомстил: утопил мясника или его семью. Часто встречается в Силезии повествование о том, как гастрман навещал (обычно по вечерам) мельника

<sup>9</sup> В Силезии водяной чаще всего топит людей, раскладывает ленточки, при помощи которых заманивает людей в воду, держит души утопленников в кружках, шьет обувь при лунном свете и разговаривает с луной, переезжает к другому пруду или реке со всей семьей, курит трубку, пугает животных, превращается в людей и животных, предсказывает будущее, дразнит людей, издевается над ними, брызгает водой на человека, переходящего через реку, заставляет прохожего играть в разные игры или танцевать, наказывает его и мстит ему, покупает товар у мясника, посещает ярмарку и продает вещи, превращается в лошадь и разрешает людям поймать себя или продать, помогает мельникам заботиться о мельнице, посещает крестьянина, соседа, играет в карты, танцует, ходит в пивную, в гости или на свадьбу к людям (по приглашению), помогает людям в работе, просит их стать крестными, помогает влюбленным. На месте, где он сидит, образуется лужа воды. Он сопровождает людей на их пути, а часто его при этом не видно. Его выдает только ржание лошади, плеск воды, когда он посещает мельницу (его изгоняют оттуда прохожий или обезьяна [1. S. 50–52]).

<sup>10</sup> Д. Симонидес, однако, указывает на то, что этот сюжет известен также и в других регионах Польши, особенно в районе Кракова, который граничит с Силезией [5. S. 78]. Также в чешской части Силезии эта история очень популярна (см., например, материалы Г. Салиховой).

<sup>11</sup> Подобный тип повествования появляется в материалах Г. Салиховой. Работник (или служанка) несет пойманную рыбу в мешке через плечо, который стал по дороге настолько тяжелым, что он бросает его на землю. В этот момент рыба превращается в водяного, который смеется над работником (служанкой), а затем убегает: *Jednou šli Piusův tatík [...] pod Zahumení na rybu. Chytali je do míška. Jak měli plný, vzali jej na ramena a šli domů. Jak přicházeli k Hůře na selské role, tu kdosi na lukách volá: «Kaj si, Nykličku?».* *Chlopovi se na hřbetě ozve: «Hevaj, v pyličku».* *Stryk Pius praštili míškem o zem a naráz ho měli prázdny. Ryby se ztratily a hasrman, co tam vlezl, též* (Однажды шел Пиусов папаша [...] под Загуменье ловить рыбу. Складывал рыбу в мешок. Когда мешок был полный, он взял его на плечо и пошел домой. Когда подходил к Гурже, к сельским полям, кто-то позвал: «Где ты, Никличек?». У мужика на спине отозвалось: «Вона где, в мешочке». Дядюшка Пиус как грохнет мешком о землю, и сразу мешок оказался пустым. Рыба пропала, и водяной, который туда влез, тоже) — [11].

или работающих в поле людей. Если люди хорошо с ним обходились, позволяли ему посидеть, предлагали что-нибудь поесть или покурить трубку, водяной не причинял им вреда [5. S. 79], также Salichová [11]: *Roby se ho (hasrmana) nebály, protože věděly, jak s ním mají mluvit, aby jim neuškodil. Když svačily chléb s máslem a sýrem [...], ukrojily [hasrmanovi] chleba a pomazaly máslem* (Бабы его (водяного) не боялись, потому что знали, как с ним говорить, чтобы он не навредил. Когда ели хлеб с маслом и сыром [...], то отрезали [водяному] кусок и мазали маслом).

Сохранились многочисленные рассказы, свидетельствующие о том, что водяной, в принципе, жил обычной жизнью члена силезского коллектива и вел себя как типичные его представители. Например, в доме он садился за стол, просушивал постельное белье, свозил сено и помогал косить траву, просил быть кумом при крещении ребенка, курил с отдыхающими крестьянами трубку, играл в кости или карты и т.п.: ... *s lidmi v pivováře byl (hasrman) jedna ruka. Na pivo jsou hasrmani celí diví. Když mu dali nějaký ten džbáněk, pomáhal jim, robil, Jura nic* (... с людьми в пивоварне (водяной) был как свой. За пивом гасрманы аж трясутся. Если ему давали какой-нибудь там кувшинчик пива, он помогал им, работал, Юро ничего...) – [10. S. 293]; ... *k ním dycky do mlyna chodil hasrman a nosil jim mlivo, ty zanašky na vrch [...]* *Dycky chtěl po staříčkovi do fajfky tabaku a tak mu ho museli dat', by jim neuškodil* (... к ним на мельницу всегда ходил гасрман и носил помолотую муку, эти мешки наверх [...]) И всегда просил у старика табаку в трубку, и ему должны были это дать, чтобы он им не навредил) – [11]. Тем не менее, люди боялись его, и почти во всех повествованиях встречаются советы о том, как защитить себя от водяного, как бороться с ним или избавиться от него. Он терял власть, если кто-то начинал молиться или у него был один из христианских символов, а также если человек хлестнет его или свяжет лыком липового дерева, ударит его левой рукой, выстрелит в него из рогатки пуговицами от свадебного платя, или предложит ему дважды испеченный хлеб.

Затем Д. Симонидес обращает внимание на то, что с водяным люди часто встречались в состоянии алкогольного опьянения, а это объясняется тем, что именно состояние опьянения помогает людям воспринимать явления или персонажей, которые обычно скрываются в человеческом подсознании: ... *Stary Piątek to szli roz z hospody, a flanka piwa to se jeszcze na droga wzięli, co by im sie lepiej szło. No i jak są na moście, to naroz zatrzymuje ich taki mały chłopczyk i patrzy na nich... [Stary Piątek] przyjrzał mu sie dobrze, widzi te zrosnięte łapska, jak u żaby abo kaczk, widzi, jak z łokcia woda cieknie, i zaroz zrozumiał, że tu trzeba sie mieć na straży, bo to utopek* (... Старый Пёнтек шел раз из трактира, и еще пива с собой на дорогу взял, чтобы лучше шлось. Ну, и когда был на мосту, вдруг останавливает его такой маленький человечек и смотрит на него... [Старый Пёнтек] присмотрелся к нему получше, видит такие сросшиеся лапы, как у жабы или утки, видит, как с локтя течет вода, и сразу понимает, что надо быть начеку, потому что это водяной) – [5. S. 80–81].

### Характер водяного

Определить характер водяного сложно. Его изображают то как злое существо, то как доброе (даже идиллическое), или даже стоящее вне системы этической оценки. В некоторых нарративах он также может одновременно исполнять несколько ролей, т.е. может, например, затянуть жертву в воду (т.е. навредить), но может и делать добро. Первоначальная оценка водяного – отрицательная. П. Шидак пишет, что водяной еще играет особую этическую роль, а именно роль исполнителя судьбы (он знает, где кто должен утонуть и имеет право топить людей). По словам Шидака, новая народная традиция изображает водяного и как

положительного персонажа, полезного людям. Водяной помогает рыбакам и мельникам, а в Силезии часто также крестьянам или служанкам при работе в поле и на лугу, любит общаться с людьми, в некоторых случаях может помочь влюбленным (ср. легенду Лазецкого «Как гастрман справился с владельцем замка» — см. [10. S. 292–296]), или дать человеку деньги в долг, предупреждать о наводнении или благодаря своей способности прогнозировать погоду давать советы людям, когда им начинать сев, и т.д. [1. S. 64]. Из этой амбивалентности — добро — зло — вытекает еще одна специфическая черта водяного — большое количество его функций. По словам В. Я. Проппа, персонаж определяется своей функцией в повествовании, что относится не только к персонажу одного рассказа или произведения, а также и к персонажу интертекстуальному, появляющемуся в разных повествованиях [13. S. 72–75]. Однако в этом случае водяной, как вытекает из вышесказанного, является с функциональной точки зрения (но также визуальной — см. выше информацию о его трансформациях) персонажем, суть которого невозможно понять. Водяной (подобно другим мифологическим существам, воспринимаемым с христианской точки зрения как дьявольские) избегает церковных реалий: он может быть изгнан с помощью святой воды, именем Бога (среди прочего, водяной не здоровается, благодарит остальных не как христианин, а с позиции хозяина: *Nepravil zaplat' pánbůh po křesťansky, ale po panský: «Děkuji!»* (Не говорил: «Бог тебе воздай!» по-христиански, а по-пански: «Спасибо») — [10. S. 289], его можно прогнать молитвой; он не может причинить вред человеку, имеющему четки, ладанку или освященный мел, его можно победить с помощью «пальмы», т.е. вербной ветки (освящаемой в Вербное воскресенье), которая является символом христианских мучеников. Водяной не появляется у церкви, в некоторых случаях он не переносит знак креста: *Když měli synci ohníček, přes nějž kladli dřívka křížem, hasrman jim narovnával dřívka narovno, protože kříž nemohl vidět* (Когда парни в ночном разводили костер, клали дерево накрест, а гасрман им перекладывал дрова ровно, потому что не выносил знак креста) — [11].

### Образ водяного в фольклоре и литературе

Водяной — это персонаж, характерный для так называемых фактических жанров (*fabulae credibilis*, т.е. правдоподобные жанры), к которым относятся и легендарные повествования. Из этого факта вытекает одна из особенностей водяного, а именно его правдоподобность — люди действительно верили в его существование, что подтверждается в повествованиях, с одной стороны, указанием на конкретное место и время, когда человек и водяной встречались: *O žních nebylo o hasrmanech slyšet. Za to ještě více řádili na přechodu léta k podzimu, kdy na lukách pásli pasáci dobytek* (Во время жатвы о гасрманах не было слышно. Зато они тем больше бесчинствовали при наступлении осени, когда на лугах пастухи пасли скот) — [11]; *V Lagnově u Klimkovic chodil často hasrman do mlýna* (В Лангове у Климовиц гасрман часто ходил на мельницу) — [11], а с другой — свидетельством конкретных людей о том, что они действительно видели водяного: *Stryku Bzonkovi, kteří měli gvelb v Kyjovicích pochybělo jedenkrátě soli. Museli pro ni až do Opavy [...] když přišli do raduňské Hůrky, potkali tam kyjovského hasrmana z Mostisk* (Дядюшке Бзонку, у которого был магазинчик в Киёвцах, однажды не хватило соли. Он должен был ехать за нею аж в Опаву [...] когда он приехал к радуньской Гурке, встретил там киёвского гасрмана из Мостиск) — [11].

Водяной в фольклорных жанрах, т.е. легендах, сказках или суеверных рассказах, обычно недружелюбен по отношению к человеку: *...musím vám povědět, že hasrman by nebyl hasrmanem, kdyby neuváděl též kousky zlé* (...должен вам сказать, что гасрман не был бы гасрманом, если бы он не делал зла) — [11], однако

он свободен от демонического образа стихии воды и приобретает явные антропологические черты и вступает в контакт с человеком. Говорят, что водяные (*hastrmani*) из Силезии были хорошими танцорами и любили ходить на танцевальные вечеринки. Там они ухаживали за самыми красивыми девушками, которых затем заманивали к пруду и топили. В «*Věstníku Matice opavské*» за 1924 г. Томаш Чеп в своей статье «Народные силезские рассказы о гастрманах и фейерманах» говорит о том, что от общения с людьми существовала опасность и для водяного: его красивые дочери влюблялись в деревенских парней, ходили на танцы, но не могли там задержаться дольше, чем до часу ночи. Если они нарушали это правило, отец *гастрман* бил их и сажал под домашний арест под камнями на дне его водного царства.

В региональной литературе чешской Силезии и северо-восточной Моравии литературовед Сватава Урбанова прослеживает связь между подлинной реальной жизнью (реальной фикцией), сказочно-легендарными подходами (мифической фикцией) и топосом реки, которые образуют органическое целое, благодаря чему становится возможным балладное звучание рассказанных историй [14. S. 61–76]. Рассказы с участием *гастрмана* часто встречаются в произведениях Людмилы Горжкой. Книга «Река» (*Řeka*, 1946) состоит из историй, связанных с возвращением автора в мир детства, прошедшего в г. Крварже и его окрестностях, с судьбами людей, с которыми она была знакома. Рассказ о *гастрманах* начинается с того, как они переехали в регион Крваржско и какие трагические события им пришлось пережить. Тема *гастрмана* у Горжкой встречается в балладе «Гастрманка» (*Hastrmanka*, 1930), в балладе «Возле ручья» (*U potoka*, 1933), продолжается рассказом о Беятке в «Реке» (1946), в балладе «Беньяминек» (*Bejňamínek*, 1948) и достигает кульминации в повести «Беятка» (1959). Водяной изображается преимущественно как специфический персонаж, который, хотя и живет рядом с человеком и общается с ним, кажется таинственным. Человек никогда не знает, чего от него можно ожидать (навредит ли он ему или, наоборот, поможет, а в некоторых случаях также остается загадкой жилище водяного и его семья). В балладе «Беятка» мы находим параллели с балладой «Гастрманка». В последней мать не дает сыну познакомиться с дочерью водяного. Он не слушается ее и погибает в плену у водяного. Людмила Горжка была самоучкой. Одной из многих прочитанных ею книг был «Букет» (*Kytice*) К.Я. Эрбена. Представляется, что она писала свои рассказы не только под влиянием контакта с природой и на основе местной традиции, но и под влияние баллад Эрбена, а также под влиянием суровой жизни с многочисленными балладными акцентами.

В литературных произведениях, предназначенных для детей и юношества, акцент на опасности водяного для человека не делается. Лишь изредка упоминается о том, что он способен утопить человека. Если водяной тащит человека под воду, он делает это не ради его гибели, а потому, например, что хочет иметь жену или ему нужна домохозяйка и т.п. Водяной топит человека только тогда, когда хочет отомстить (например, за то, что тот выдал секрет и т.п.), о предопределении водяного топить людей упоминается редко (ср. у Лазецкого в рассказе «Водяной и табунщики» (*Hastrman a pašácsi koní*, [10. S. 299–302])). Человека водяной пугает, подшучивает над ним, однако гораздо чаще помогает ему в работе, дружит с ним, помогает влюбленным и т.п.). Я считаю, что такое изображение водяного обусловлено реципиентами текстов детской литературы, т.е. юными читателями. Уже Сироватка указывал на то, что авторы при литературной обработке народных сказок или легенд выбирают из всего известного фольклорного фонда подходящие сюжеты и иногда опускают те, в которых имеются явные элементы брутальности, непристойности, суеверности или религиозности.

Они предпочитают такой материал, с помощью которого можно выразить свои намерения, соответствующие их личным требованиям и требованиям времени [15. S. 99–100]. В зависимости от этого в литературных обработках разных авторов могут возникать разные представления о водяном, например, Салихова и Лазецкий одинаково описывают его внешность, а из их «литературных преобразований» вытекает, что это не исключительно отрицательный персонаж. Салихова описывает его, скорее, как веселого, иногда злорадного мужичка, который любит подшучивать над людьми, тогда как Лазецким он представлен как тот, кто находится в хороших отношениях с человеком и помогает ему.

### Заключение

Основываясь на сравнении восприятия водяного в чешской и польской традициях, можно констатировать, что чешский водяной имеет ряд схожих черт с его «коллегой», известным в Польше, особенно в районе, прилегающем к границе с Чешской Республикой, т.е. в регионе Силезии. Здесь их различия незначительны. Они касаются имени водяного – за исключением района около г. Глужин, водяного у чехов не называют собственными именами; напротив, в польской традиции он часто имеет собственное имя. Он может быть одет по-разному (в чешской части Силезии это костюм зеленого цвета, красные туфли и головной убор, а в польской части он в некоторых случаях ходит весь в красном). Принципиальное различие заключается в вопросе: «Кто (или что) является водяным?» В то время как чешский водяной понимается как демон стихии, его польский «коллега» представляет собой души утопленников или самоубийц.

Водяной в народных представлениях прежде всего известен как злорадный персонаж, который лишает людей жизни. Однако в литературных произведениях для детей и юношества авторы опускают эту функцию водяного и чаще следуют, очевидно, более новой традиции, где водяной описывается как персонаж, который может помогать людям и быть с ними в хороших отношениях.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Šidák P. Mokře chodí v suše. Vodník v české literatuře. Praha, 2018.
2. Váňa Z. Svět slovanských bohů a démonů. Praha, 1990.
3. Kropelj M. Supernatural beings from Slovenian myth and folktales. Ljubljana, 2012.
4. Słownik folkloru polskiego. Warszawa, 1965.
5. Simonides D. Śląski horror: o diabłach, skarbnikach, utopcach i innych strachach. Katowice, 1984.
6. Klímová D. Vodník v českém lidovém podání: Aktuální problémy jeho historického studia // Český lid. 1972. Roč. 59. Č. 3.
7. Šebestová I. Reflexe polského slovesného folkloru v ústní lidové slovesnosti Hlučínska // Śladami Polaków na czeskim/austriackim Śląsku. Częstochowa, 2016.
8. Janosch H. Unsere Hultschiner Heimat in Sagen und Märchen, Sitten und Gebräuchen. Город? 1924.
9. Ondrusz J. Cudowny chleb: podania, baśnie i opowieści cieszyńskie. Warszawa, 1984.
10. Lazecký F. Dukátová stařenka. Ostrava, 1983.
11. Salichová – рукописное наследие Гелены Салиховой. Коды папок: U3069 AP, U3092 AP / 1–5, U3096 AP / Силезский краеведческий музей, художественно-исторический отдел.
12. Pokusy o přirozený výklad pověr československých na sklonku XVIII. a na začátku XIX. věku, In: Český lid, 1902.
13. Propp V.J. Morfologie pohádky a jiné studie / Přel. Miroslav Červenka. Praha; Jinočany, 2008.
14. Urbanová S. Współczesne czasu i miejsc. Poznań, 2016.
15. Sirovátko O. Česká pohádka a pověst v lidové tradici a dětské literatuře. Brno, 1998.



«МЫ» И «МЫ». ВОССОЕДИНЕНИЕ ВЕТВЕЙ  
ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОГО ДРЕВА И ПРОБЛЕМА  
ФАМИЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В КНИГЕ  
М. ШНАЙДЕРМАН «ПРОДАВЦЫ ПОДДЕЛЬНОГО ПЕРЦА»

© 2019 г. И.Е. Адельгейм

*Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник  
Института славяноведения РАН*

*E-mail: adelgejm@yandex.ru*

Статья посвящена анализу книги Моника Шнайдерман «Продавцы поддельного перца» (2016) с точки зрения проблемы эмпатической реконструкции судьбы рода, восстановления ощущения целостности своей и семейной памяти, воплощения в слове чувства фамильной ответственности за националистический эгоцентризм предков.

The article is devoted to the analysis of M. Sznajderman's «Pepper Forgers» in terms of the problem of empathic reconstruction of family history, restoring a sense of integrity of family and personal memory, incarnation in the word of sensation of family responsibility for the nationalist egocentrism of the ancestors.

*Ключевые слова:* М. Шнайдерман, семейная память, реконструкция судьбы рода, фамильная ответственность, Холокост.

*Keywords:* M. Sznajderman, family memory, reconstruction of family history, family responsibility, Holocaust.

**DOI:** 10.31857/S0869544X0006761-0

Дискурс «семейного альбома» питает самые разные литературные жанры — от беллетристических и документальных форм до всевозможных гибридов. В XX в. с его историческими катаклизмами, безжалостно ломавшими ветви семейных деревьев, литературная реконструкция и реинтерпретация фамильного опыта — в частности, наррация, опирающаяся на художественную каталогизацию уцелевших предметов и документов повседневной жизни как единственной материальной памяти о сметенных историей звеньях цепи рода, вынужденная подкреплять и скреплять повествование чужими воспоминаниями, — зачастую становится бесценным инструментом «реставрации», «штопки», а порой и строительства заново личной и семейной памяти. Такова посвященная наследованию травмы польская проза «второго поколения после Холокоста»: «Гольди. Апология звероватости» (2004) и «Фраскати. Апология

топографии» (2009) Эвы Курьюк, «Семейная история страха» (2005) Агаты Тушиньской, «Произведение о Матери и Отчизне» (2008) Божены Кефф, «Итальянские шпильки» (2012) и «Шум» (2014) Магдалены Тулли, «Продавцы поддельного перца. Семейная история» (2016) Моники Шнайдерман. Эти тексты – различной степени художественного опосредования семейной истории – воплощают в слове «мемориальное усилие», представляя собой эмпатическую реконструкцию судьбы предков, восстановление ощущения целостности, преемственности личной и фамильной истории.

Повествование Шнайдерман может быть условно разделено на две части – посвященные еврейской и польской ветвям ее генеалогического древа.

Первая, будучи «запечатана» молчанием отца, потребовала от автора подлинного расследования. «Немота» свидетелей Холокоста объяснялась неспособностью человека вместить опыт смерти в сознание и повседневную жизнь, т.е. тем, что Борис Цирюльник – французский нейропсихолог и психотерапевт, также один из Выживших – обозначил формулой: «Я пережил смерть, она стала опытом моей жизни» [1. S. 14]. Однако наряду с субъективно-психологическими немота Выживших имела также причины, связанные с социологией, макропсихологией и, наконец, государственной политикой. После войны в той или иной степени молчали во всем мире – он «не желал больше слышать о страдании» [2. S. 23], однако в разных странах молчание это было разным и, в свою очередь, различным образом и на протяжении различного времени воздействовало как на травмированную психику Выживших, так и на психологию следующего поколения. «Эмоциональная коннотация Холокоста зависела от дискурса социума» [1. S. 170], т.е. от возможности или невозможности вербализации травмы не только в узком кругу, от иерархии ценностей в обществе, от позиции большинства, вынуждавшего или не вынуждавшего меньшинство вновь испытывать страх или стыд, от возможности или невозможности сохранить четкую самоидентификацию, национальные традиции и, тем самым, преемственность и пр. Послевоенный антисемитизм в ПНР никак не способствовал культивированию и структурированию фамильной памяти: уцелевшие евреи зачастую продолжали жить «по арийским документам», скрывая свое происхождение в том числе и от собственных детей.

Моника Шнайдерман знала, что отец – еврей, однако этим все исчерпывалось – он никогда не рассказывал о своих погибших родных: «опустил занавес молчания не только на военную – чудовищную – главу своей биографии. Не упоминал также о [...] счастливом довоенном времени. Хотел полностью избавиться от прошлого. Хотел, в определенном смысле, родиться заново. [...] Это распространенная защитная реакция людей, переживших Холокост. Им необходимо забыть о своем прошлом, чтобы иметь силы создать жизнь заново, выстроить собственное будущее. [...] Мы не разговаривали о его прошлом. [...] В детстве я чувствовала, что его молчание что-то означает, [...] что нельзя его безнаказанно нарушать. Но, конечно, ничего не понимала» [3], – говорит автор «Продавцов поддельного перца». «Мне просто пришлось опустить занавес на то, что случилось, чтобы как-то адаптироваться к тому, что произошло позже, – объясняет отец Шнайдерман. – Эти два мира было совершенно невозможно состыковать. А потом я уже не смог к этому “раньше” вернуться [...]. Наверное, я просто закрыл – может, подсознательно – дверь в прошлое. Что-то вроде защитного механизма. И позже не сумел ее снова открыть» [4. S. 19–20].

Вторая ветвь семейного древа, напротив, требует лишь припоминания, поскольку связана с «героями бесчисленных историй, которыми так охотно

кормилось детское воображение», «отчетливыми» персонажами историй, которые писательница «обожала слушать в детстве» [4. S. 159, 183].

Обе неизбежно упираются в войну и оккупацию, однако для одной это становится Концом (выжили лишь отец, его далекий родственник и те, кто успел эмигрировать до войны), а для второй — драматической, но не последней главой семейной летописи («Да, 1941 год безусловно был трудным для поляков, однако несравнимо более трудным для евреев»; «очень трудно уместить в воображении столь кардинально отличающиеся судьбы, столь кардинально отличающееся положение во время оккупации» [4. S. 208, 211]). Конец мира польской шляхты — «символический» («Макондо под Люблином»), конец мира польских евреев — реальный. «Я — свидетель двойного конца света, — констатирует автор. — Свидетель Катастрофы и катастрофы. С перспективы историка оба эти слова означают финал, но как сравнить их бремя?» [4. S. 194, 235].

Катализатором переживаний, размышлений и порожденной ими наррации стали полученные отцом, с одной стороны, судебный документ с напоминанием о принадлежавшем семье до войны участке земли в Медзешине, с другой — довоенные фотографии (посланные за океан в середине 1930-х годов той, кого — вместе почти со всеми запечатленными на снимках — спустя несколько лет поглотил Холокост). Болевой же точкой, породившей структуру повествования, о которой пойдет речь, является попытка усвоения двойной оптики, осознания своих польских и еврейских корней, стремление через слово адаптироваться к присутствию в своей *личной* истории драматически сплетенных, полных недоговоренностей судеб поляков и польских евреев в XX в. Это не просто двойственность происхождения, восстановление ощущения связи с «выпавшей» из семейной памяти и не включенной в память личную ветвь генеалогического древа — Грунбергами, Блатами, Фламенбаумами, Шнайдерманами, Губерманами — наряду со знакомой автору с детства материнской родней: линией польской шляхты, предпринимателей, интеллигенции, варшавской довоенной элиты с ее страстным, порой экзальтированным патриотизмом, а нередко и национализмом, переходящим в антисемитизм. Судьбы поляков и польских евреев оказались в XX в. связаны столь неоднозначно, что автор испытывает сложности с самоидентификацией не в смысле национальной «классификации», а с нравственной точки зрения.

Все повествование в целом опирается на фотографии, использование чужой памяти, питающей собственную постпамять, а также ключевые слова или слова-лейтмотивы, однако наррация, посвященная еврейским и польским предкам, принципиально различается, и разница эта имеет нравственную основу и структурообразующее значение.

Первая часть представляет собой *наполнение* личной памяти воспоминаниями о предках. Эта ветвь генеалогического древа нуждается в тщательной реконструкции, поскольку в основе повествования о ней лежит молчание, в котором писательница «прожила несколько десятков лет»: «Эта книга возникла из его (отца. — *И.А.*) молчания» [4. S. 138, 113].

Повествование в значительной степени базируется на рассматривании фотографий и сохранившихся документов («Эти несколько черно-белых снимков, эти несколько архивных документов — в моей ситуации очень много и — раз нет другого выхода — можно строить из них повествование» [4. S. 128]) и одновременно словно бы еще раз воссоздает их, реконструируя тем самым уже в слове, вводя в память автора и *закрепляя* в ней не только тех, чью жизнь

запечатлели снимки, удостоверения, заявления и пр., но и оставшийся «за кадром» их исчезнувший мир, бесценный в своей неповторимости и субъективности: «Я запоминаю их лица и фигуры, собираю детали и предметы, каталогизирую одежду и наряды, выхватываю мгновения и наблюдаю за чувствами, внимательно рассматриваю солнечных зайчиков, собираю крохи жизни, исчезнувшей бесследно. Потому что ничего больше у меня от них всех не осталось» [4. S. 43]. Шнайдерман практикует «глубокое прочтение» фотографий, их не просто подробное, но эмпатическое описание и дописывание: «[...] передо мной две фотографии из клиники, сделанные вскоре после твоего рождения. Запеленутый, ты лежишь спокойно, глаза закрыты. На тумбочке и столике рядом с Амелией бутылочки и флакончики. Фотографии, написала она на обороте, сделал Натек, который приехал в больницу с фотоаппаратом. Ты родился в ночь с воскресенья на понедельник. К счастью, не было жарко – температура днем от десяти до семнадцати градусов. “В целом погода хорошая, небо затянуто облаками, ожидается уменьшение облачности”. Подходящий день для родов»; «Благодаря словам и фотографии мы знаем, что 12 октября 1932 года ты очень сосредоточенно рисовал на медзешинской веранде. Знаем, какая на тебе была пижама. Знаем, как падали лучи последнего октябрьского солнца» [4. S. 36–37, 53].

Наррация воспроизводит процесс разгадывания, домысливания, прочтения – *оживления* – снимков («Порой я догадываюсь»; «Потом вижу, как...»; «Видю, как...» [4. S. 34]). Автор, например, задается вопросом, что заинтересовало прадеда в газете, с которой он запечатлен на фото: «Я просматриваю ее, пытаюсь представить себе. Это мой метод *воскрешения их или вхождения в их мир*, единственный, который у меня есть (здесь и далее курсив в цитатах мой. – *И.А.*)» [4. S. 41]. «Чудо фотографии» [4. S. 27] удваивается чудом слова. Поскольку в фотографии, по выражению У. Бауэра, поистине само время извлекается и в целостности и сохранности «переносится в сегодняшний день смотрящего» [5. S. 177], снимки являются одним из главных инструментов воссоздания биографической реальности неведомых родных. Шнайдерман воскрешает мир отца и его семьи – тех, кто «уцелел только на этих фотографиях» [4. S. 26], реконструируя детали, дописывая элементы повседневности, наполняя прошлое реалиями, продолжая и связывая с их помощью отдельные снимки: даже то, что «не подтверждено» фотографиями, обрастает живыми подробностями (погода, город, плотность населения, эпидемиологическая ситуация, транспорт, новости повседневной жизни, газеты, объявления, светская жизнь, хозяйство, люди, которые были рядом и пр.). «Чудом уцелевшие» [4. S. 26] снимки «позволяют поверить, что они (уничтоженные Холокостом предки. – *И.А.*) существовали» [4. S. 52], а слово – достроить реальность. Никогда не виденные (или увиденные уже навсегда осиротевшими, как отец) появившейся на свет после войны писательницей, они обретают лица и контекст – скрупулезно и бережно реконструируемые сцены из навеки утраченного мира с его, по выражению М. Степановой, «валентностями, родственными связями и [...] рукой тепла» [6. С. 31].

Автор воскрешает также пространство («Места, которые память не окружает заботой, умирают. Поросшие травой забвения, дичают, чудят. Как этот кусок земли между домами в подваршавском Медзешине, где теперь растет лес. [...] Но на довоенных фотографиях это место живет» [4. S. 19–20]) – благодаря слову, словно бы вырастает заново довоенная вилла-пансионат: «Гордо сверкает застекленной террасой и верандой [...] Веранда просторная, на ней стоит горшок с высокой пальмой. Терраса тоже большая, на фотографиях на

ней помещается вся большая семья. Дом, в стиле подваршавских свидермайеров<sup>1</sup>, имеет резные балкончики и легкую конструкцию» [4. С. 22]. Шнайдерман пытается заселить и оживить не только «пустое место на медзешинской поляне» — пространство детства отца, но и — продвигаясь вглубь, к более далеким предкам — Радом («Я размышляю, как выглядел Радом моих предков» [4. С. 102, 116]. То есть восстанавливает обстоятельства времени и места — «топологию обжитого пространства и нагруженного смыслом времени» [7. С. 26].

Фотографии обостряют ощущение преходящести и неумолимости времени и Истории, словно в линзе, сконцентрированных в конкретной судьбе, поскольку фотографическое мировоззрение как таковое «придает каждому моменту или явлению некую таинственность и многозначительность» [8]. Человек, созерцая старый снимок, одновременно переживает прошлое и будущее, словно бы минуя настоящее: то, что для него уже *было*, более того — было *до* него, для изображенного на фотографии еще только *будет*. В «Продавцах поддельного перца» картины беззаботного отцовского детства на снимках, «говорящих громким и радостным» голосом, тем не менее наполняют автора «печалью и страхом», поскольку она «знает больше»: «Да, все эти фотографии пережили войну физически целыми, не покалеченными Холокостом. [...] Но и на этих вроде бы целых снимках возникает тень [...]. Это тень приближающихся времен, ведь нам известен финал. Поэтому они также запятнаны смертью» [4. С. 26, 40]. Практически каждый снимок заставляет задуматься о «будущем в прошедшем»: «Ты еще не знаешь, что скоро тебе придется стать совсем взрослым. И что ты останешься в полном одиночестве»; «Сегодня нет забора, нет Амелии [...]. Нет твоего дедушки [...], его жены [...] и их сыновей, твоих дядьев [...]», «Пока еще Алек, прижавшись к матери, едет летним солнечным днем не в Треблинку, а в Медзешин [...]» [4. С. 58, 26, 27]. По определению Э. Кадавы, переживание смотрящим того, что запечатлено на снимке, «никогда не заключается в спасении лишь его/ее (т.е. того, кто изображен на фото. — И.А.) жизни, но также и его/ее смерти» (цит. по [5. С. 207]). Слова «это будет потом», «ты еще не знаешь» [4. С. 36, 39, 53, 55, 58, 82 и т.д.] становятся для первой части книги своего рода лейтмотивом.

Фотографии и их подробные описания оказываются как свидетельством существования неведомых родных (отсюда потребность в ностальгическом не просто описании, но специфически подробном описывании снимков — фотография словно бы стремится стать текстом, а текст — фотографией), так и свидетельством необратимости прошлого, невозможности сконструировать вполне связанное повествование о нем.

Процесс реконструкции генеалогического древа подобен расследованию. В своем стремлении тщательно выстроить ушедшую реальность, восстановить детали повседневности того мира, которые были или могли быть частью и частного мира родных («я бы хотела узнать каждую мельчайшую подробность» [4. С. 151]) автор исследует аусвайсы, заявления в магистрат, списки абонентов, объявления, некрологи, телефонные книги, справочники и т.д.: «В этом году, сообщают газеты, не следует ожидать вспышки эпидемии scarlatины, что наверняка порадовало Амелию, ведь в августе, перед самым твоим рождением, было отмечено двадцать пять случаев [...]»; «Последнее

<sup>1</sup> Стиль, сочетающий элементы мазовецкой культуры, традиционного русского зодчества и альпийских домов, в котором польский художник М.Э. Андриолли (1836–1893) спроектировал и выстроил на реке Свидер дома в аренду. Название «свидермайер» — по аналогии с «бидермайером» — придумано поэтом К.И. Галчиньским (1905–1953).

объявление о его практике, которое я нашла в официальной “Еврейской газете”, было опубликовано 16 января 1942 года»; «согласно списку абонентов за 1939–1940 гг. [...]»; «Ул. Жеромского, д. 9 — там до войны жил мой дядя Элиаш Шнайдерман вместе с семьей: его отец — это мой двоюродный дедушка Майер Айзек, зарегистрированный, как сообщает “Справочник города Радома за 1933/1934”, как раз по этому адресу в качестве портного детской одежды»; «в “Хронике событий в концлагере Аушвиц” я читаю, что именно в этот день ты получил лагерный номер 129595» [4. S. 37, 98, 88, 110, 145]. Едет в связанные с довоенным прошлым предков или их гибелью Медзешин, Радом, Люблин — места, не желающие помнить о довоенном прошлом: «Недавно я поехала туда впервые. Застройку подваршавского района прерывает лес. Там стоит твой пансионат памяти, папа»; «[...] есть всё, нет только одного — осязаемого следа тех, кто жил в этом городе веками и незаметно ушел. Довоенных евреев. Моих еврейских предков. [...] Я брожу и брожу по опустевшим воскресным улицам Радома, встречая время от времени лишь очередь за мороженым да народ, выходящий из костела — и кроме домика в тупике улицы Проста вижу только, говоря словами Визеля, пустоту, соседствующую с “кошунством восстановленного города”»; «Мы поднимались по Гарнопольской улице. Их тоже гнали этой дорогой? Стоял прекрасный солнечный день. Вероятно, 3 июля 1941 года было таким же»; «[...] я ходила по городу в поисках следов» [4. S. 102, 104, 112, 96, 110]. Бережно рассматривает почерк неведомых родных: «Это он — автор семейных фотографий. Я знаю его почерк и остроумный стиль, потому что он часто подписывал снимки на обороте» [4. S. 91].

Шнайдерман включает в повествование «показания» других «свидетелей» (в том числе воспроизводящих в собственных текстах реальность Холокоста с перспективы постпамяти) — П. Пазиньского, Я. Леоцяка, М. Кемпы, Б. Войдовского, З. Гольдина, С. Симховича, Х. Шершевской, Я. Корчака, И. Кертеса, Х. Биренбаум, А. Шеймана, З. Шерека, Ц. Переходника, Ш. Стасслера, Ш. Вольковича, Р. Ауэрбах, Э. Рингельблюма и др. [4. S. 23, 26, 27, 34, 36, 38, 93, 95–96, 98, 104, 100, 109, 129, 141, 144, 145, 147, 155, 216, 222, 231, 233 и т.д.]

Снимки, документы, чужая память одновременно приоткрывают прошлое и скрывают его. «Достаточно ли этого, чтобы описать их мир?» [4. S. 69], — спрашивает себя автор. История семьи обречена остаться неполной: «вопросы, [...] которых все больше и на которые нет ответа»; «Я не знаю и никогда не узнаю. Могу только фантазировать» [4. S. 69, 88]. Повествование неизбежно колеблется между фактами и домыслами, в нем масса сомнений и вопросительных знаков: «Я не знаю, и ты тоже не знаешь, кто выстроил этот дом. [...] Я не знаю точно, когда и почему [...]»; «Наверное, иногда вы ездили [...]», «Возможно, на самом деле [...]»; «Порой, догадываюсь я [...]»; «И они шли так, твой отец с твоим братом, в горячий летний день через все гетто. Шли одни или скорее в толпе [...]? Пересекли [...]? Что сказал Игнаций Алеку? Знал ли он, куда они идут? Взяли ли они с собой вещи [...]? А может [...]?»; «Что они делали в Архангельске в 1907 году [...]» [4. S. 27, 34, 66]. Некоторые элементы повествования повторяются: автор, во-первых, словно бы проверяет достоверность информации, во-вторых, осваивает ее, пропускает через себя, делает частью собственной судьбы. По словам Б. Домбровского, семейные фотографии «образуют, подобно *yizker-bikher*<sup>2</sup>, серии портретов других людей и таят в себе области проективно реконструируемого опыта, который мы принимаем как

<sup>2</sup> Еврейские книги памяти.

собственный» [9. S. 53]. То есть семейный альбом — в данном случае художественно воссозданный — способствует приобретению личного, *реально пережитого* опыта преемственности.

Шнайдерман стремится к максимально подробной реконструкции в слове истории жизни и гибели родных. Она использует при этом то прошедшее время («Там, а может раньше, где-то по дороге, умер Селим, твой дедушка»), то настоящее, снимающее границу между эпохами и воспоминаниями («Хенрик погибает во время Варшавского восстания, случайно, на улице, от шальной пули»), то будущее, воплощающее «избыточное» знание автора, отравляющее воспоминания («Осенью 1940 года твой дедушка Селим Розенберг *окажется* в гетто» [4. S. 94, 88, 94]). Автор словно бы пытается *переволлотиться* в свидетеля жизни своих родных, пережить в тексте их опыт, включая самый страшный: «Я вижу вас сидящими вместе [...]»; «Потом я вижу, как вы идете вместе [...]. Вижу, как вы гуляете [...]»; «Я пытаюсь представить себе, как [...]»; «Я надеюсь, что Шмуль Хаим погиб сразу, от первого выстрела, а не задохнулся в вагоне для скота по дороге в Треблинку или потом, в газовой камере»; «Я размышляю, как выглядел Радом моих предков» [4. S. 20, 34, 146, 121, 116]. Порой, напротив, словно бы отшатывается от этой памяти как слишком болезненной: «А я не пытаюсь даже вообразить, как, должно быть, боялась моя молодая, жизнелюбивая бабушка в тот чудесный июльский день 1941 года»; «Да, я не могу себе представить, что ты пережил. [...]. Не могу себе представить, как ты пережил [...]. Не могу себе представить [...]» [4. S. 95, 140–141].

Шнайдерман возвращает памяти ее естественную функцию — рассказывать: «что это за блудная память, которая витает в облаках, вместо того, чтобы рассказывать, воскрешать истории?» [4. S. 19] Эта функция, естественная потребность памяти рассказывать, делиться собой осмысливается следующим поколением как долг: «Потому я это и делаю — копаю и *умножаю*, выискиваю, нанизываю и выхватываю. Из раскопанных фрагментов истории, из немногочисленных документов и еще более немногочисленных слов моего отца [...] *выстраиваю* рассказ. [...] Мой отец относится к тем, кто молчит. Это молчание огромно, бездонно, в нем можно утонуть. Поэтому я начала помнить. Вопреки этому молчанию, вопреки забвению, вопреки небытию, которое стремится все это поглотить» [4. S. 113].

Она возвращает эту способность не только своей памяти, заново наполняя и заселяя ее («эти мои утраченные миры нагромождаются и наслаиваются друг на друга»), но и отцовской: «Ты плохо знал отца, еще хуже — вообще не знал — его родню. Ни одного имени. Потребовалось семьдесят лет, чтобы я извлекла их из забвения. Я твоя память, папа. Желанная или нежеланная» [4. S. 39, 88]. Автор посвящает книгу прежде всего отцу («Папе — вместо разговора»): связанная с ним и его родными часть «Продавцов поддельного перца» написана частично во втором лице единственного числа: «Я знала, что твой дедушка [...]»; «В разговоре [...] ты объяснял [...]», «На этих фотографиях [...] тебя окружает большая, счастливая семья, несколько ее поколений», «Ты помнишь, что [...] Ты помнишь также, как [...]» [4. S. 5, 18, 19, 26–27, 141] и пр. «Памяти никогда не бывает слишком много» [4. S. 114], — заключает писательница.

Автор (отсылая к Й.-Х. Йерушалми: «Чтобы те, кто хочет, могли узнать, что этот конкретный человек действительно жил на свете») ощущает долг памяти по отношению и к собственным предкам, которые, «умирая, исчезали бесследно» («Сегодня я, вероятно, единственный на свете человек, полностью осознающий их существование, столь кардинально и почти совершенно

отринутое и уничтоженное Холокостом»), но и к посторонним людям, которых сберег отец в своей молчавшей до поры до времени памяти («[...] и фамилии других узников сохранила только твоя память. Быть может, только благодаря ей мы знаем, например, что доктор Хайман и доктор Липман с “кривой ногой” — двое из семидесяти пяти твоих спутников по вагону для скота, который вез вас из гетто — не прошли первую селекцию в Майданеке. И что опекавший тебя добрый доктор Гродзенский имел при себе ампулу с ядом, но оказался не в состоянии его принять. И что доктор Ландесман вместе с женой, а также Медзиньский с маленьким сыном выпрыгнули из вагона» [4. S. 114, 120, 144–145]).

Вторая часть книги, как уже говорилось, касается людей, которых не забыла ни фамильная история, ни большая История: «В отличие от моих еврейских предков — “обычных людей без истории” — мои польские предки были людьми с историей» [4. S. 160]. Также описывая фотографии (среди которых однако имеются уже и *послевоенные*), также наполняя повествование реалиями (блюда, виллы, сплетни, мебель, гости, светская жизнь — попытки сохранить стиль довоенной жизни в ПНР — «все должно было быть как до войны»), Шнайдерман на сей раз уже может черпать и из *собственной* памяти: «комната бабушки Марии в *нашем* изрешеченном пулями довоенном доме»; «О Чеханках — утраченной фамильной Аркадии — *я слышала с детства*»; «В детстве я обожала слушать чеханские рассказы бабушки Марии»; «Мир бабушки и ее друзей был интригующим и бесконечно далеким от социалистической серости и скуки *моего тогдашнего мира*, центр которого составляла Начальная школа имени Ванды Василевской, предусмотрительно расположенная между Домом партии и Домом советской культуры на улице Фоксаль, где *наш класс* часами смотрел фильмы о Ленине и Октябрьской революции» [4. S. 186, 166–167, 183, 167].

Однако главным содержанием этой части повествования становится нравственная проблема — взаимоотношения польского и еврейского населения во время оккупации.

Этот сюжет колеблется между абстрактным и конкретным. С одной стороны — абстрактное знание о характеризовавших большую часть поляков безразличии («В тот день [...] на скачках в Люблине дебютировали двухлетние жеребцы и кобылы. [...] В тот день лошади вообще были главной темой разговоров [...]. В тот день с Умшлагплац вывезли шесть тысяч четыреста пятьдесят восемь человек [...] Игнаций с Алеком (т.е. дед Шнайдерман с младшим сыном. — *И.А.*) были среди них»), неприязни («[...] вспоминает уцелевшая во время погрома [...]: “Я слышала разговор Янковских: — Ну, теперь, по крайней мере, этих евреев прочили. — Янковская была старой женщиной, матерью врача. Она радостно перечисляла фамилии тех, кого гнали наверх [...]. Когда наверху расстреляли, как потом оказалось, более трех тысяч человек, она из-за стрельбы и стонов ничуть не переживала, только напоминала дочери [...], чтобы впустила кота, а то простудится”. Смотрела ли Янковская, “старая женщина, мать врача”, как умирает мать двух маленьких мальчиков в полосатых рубашках (т.е. отец Шнайдерман и его погибший младший брат на довоенной фотографии. — *И.А.*), моя тридцатисемилетняя бабушка Амелия, и радовалась этому? И тревожилась лишь из-за кота? Как поверить, что это возможно?») и алчности («12 апреля 1941 года оба гетто были закрыты, а в августе 1942 года началась ликвидация [...]. На опустевшие улицы гетто въехали подводы. На них грузили все, что только можно было уместить: мебель и зеркала, кастрюли и тазы, ковры и белье, одежду и обувь. Вещи отправятся в новые,

христианские дома, начнут новую, христианскую жизнь» [4. S. 100, 97, 116]). С другой — неотступная память о конкретных польских родных, чей патриотизм нередко граничил с национализмом: «Мне понадобилось много времени, чтобы освоиться с националистическими симпатиями моей польской родни, хотя о них не говорили прямо»; «Интересно, как складывались ваши отношения с польскими соседями. Поддерживали ли вы их вообще? Сомневаюсь. Поляки редко дружили с ассимилированными еврейскими семьями, но если да, то мне бы очень хотелось верить, что не ваши знакомые и соседи спешили на подводах грабить дома в 1942 году после ликвидации гетто в Отвоцке, Фаленице и Медзешине. Что это не ваши знакомые и соседи выламывали окна и двери, расхватывали одежду, столовое серебро, белье и мебель. [...] Среди грабителей, пишут в газете “Новы Дзень” за 27 августа 1942 года, были и представители так называемой интеллигенции»; «Несмотря на долгие и порой вполне дружелюбные отношения, мои польские родственники, как и жители окрестных поместий, во время оккупации не слишком переживали из-за судьбы еврейских соседей»; «Пока мои польские родные и их соседи зачитывались статьями о битвах на морях и в воздухе, а повседневная жизнь в имениях близ Люблина, несмотря на войну, шла почти довоенным чередом, в нескольких километрах от Чеханок, в Ленчне ситуация приобретала трагический оборот» [4. S. 199, 35, 217, 214–215].

Однако возникает этот сюжет и еще более конкретно — при осмыслении того, что в 1941 г. *польская* бабушка, «красивая, элегантная», позирует художнику среди буйной зелени раннего лета, и «в это же самое время или недель-двумя ранее среди такой же зелени раннего лета в двухстах пятидесяти километрах погибла во время погрома [...] столь же красивая и столь же полная жизни [...] *еврейская* бабушка Амелия» [4. S. 167]. Автор осознает, что зимой 1941–1942 г., когда «еще нет речи о ликвидации гетто, окончательном разрушении Муранова» и «*еврейский* дед все еще живет на Сенной, 41», ее *польский* двоюродный дед «вместе с другими архитекторами и урбанистами тайно проектирует новую Варшаву, которая восстанет из руин» [4. S. 210], и главным элементом этого проекта является застройка *еще* живого еврейского района — как *уже* пустого пространства.

Наконец автор пытается визуализировать реальную встречу польских и еврейских предков: «Теоретически они могли столкнуться летом 1941 года на дороге в Варшаву — мои родственники с обеих сторон: польский помещик и два перепуганных еврейских мальчика, пережившие смерть матери и возвращающиеся из Злочова в варшавское гетто. Однако если бы это случайно произошло, они бы, вероятно, не заметили друг друга — миновали бы так же равнодушно, как уже давно жили — бок о бок — в Польше. Два уклада жизни при оккупации — еврейский и польский почти не имели точек соприкосновения» [4. S. 209–210].

Автор пытается понять логику мышления и чувствования польских родственников, читавших — также цитируемую Шнайдерман в качестве источника наполнения, пополнения, коррекции собственной и семейной памяти — националистическую и открыто антисемитскую довоенную и военную прессу («Что думал [...] мой польский прадед Вацлав Ляхерт? Он именно так представлял себе облик государства, в возрождении которого активно участвовал? [...] Мне нелегко все это понять [...]. А евреев, считал ксендз Лютославский, перед которым преклонялись мой молодой дед и его товарищи, следует безжалостно исключить из польского общества [...]»; «Да, ужас Зигмунта непритворен, а его

печаль подлинна. Но как совместить эти чувства с политическими симпатиями и образом свободной от евреев послевоенной отчизны?»; «Я размышляю о том, что они думали и чувствовали, читая эти слова»), а также тот факт, что старший из братьев польской бабушки, Богдан Ляхерт, вместе с другими архитекторами действительно стал автором того самого Муранова — нового соцреалистического района на месте бывшего еврейского, на месте ликвидированного гетто, района, который словно бы с облегчением надолго стер всякую память об этом слое прошлого Варшавы («Для урбанистов и архитекторов это был действительно уникальный шанс. Можем ли мы винить их за то, что они его не упустили?»; «Мне очень сложно совместить все это в своем сознании» [4. S. 201–202, 225, 221, 211, 227]).

Поэтому Шнайдерман сознательно отказывается повторять хорошо известные ей из семейной хроники истории о мужестве и страданиях польской родни («Поэтому, хотя я знаю, что это несправедливо, не стану рассказывать о том, что [...]. Не стану рассказывать также о [...]. И о [...]. Не стану рассказывать о [...]. Не стану рассказывать о необычайной смелости Вацлава [...]. Не стану рассказывать также о том, как [...]. Не стану рассказывать о подлинной преданности отчизне, которую проявили мои польские родные, об их огромном мужестве, порой почти героизме. Потому что об этом написано уже много и об этом написали они сами [...]), сосредоточиваясь на том, чего они *не сделали*, о чем *не думали*, о чем *не говорили* [4. S. 213–214, 231]. «Может ли безразличный быть безгрешен?» [4. S. 231], — спрашивает писательница, размышляя о собственных, не столь уж далеких предках.

Вторую часть пронизывает именно эта нота ужаса и недоумения из-за эгоцентризма польской родни, наглядным свидетельством которого выступает дневник одного из бабушкиных братьев: «[...] он видит, как, впрочем, и большинство поляков, прежде всего ущерб, наносимый польскому народу. [...] Он едва замечает евреев с повязками на рукаве, евреев, голодающих и побирающихся, евреев, которые до войны составляли одну треть населения его города [...]»; «В Чеханках, Собяновицах и других имениях под Люблином искренне оплакивают уничтожение польской интеллигенции в Варшаве и радуются военным успехам Англии, но драма находящейся в нескольких километрах Ленчны, где в это время набирает обороты немецкая машина Холокоста, вызывает у моего польского деда лишь некоторое недовольство из-за прервавшихся торговых отношений с евреями — особенно с Лейбом Зильберштейном, которому он симпатизировал» [4. S. 209, 215]. То есть *непосредственного* участия польских предков Шнайдерман, как минимум, в той «стене равнодушия» [4. S. 222], которая, наряду со стеной каменной плотно окружала гетто, где погибли ее еврейские предки.

Поэтому если ключевыми словами первой части оказываются «нет», «не было» (вопреки которым повествование утверждает: «есть», «было»), «не знаю» (но — вопреки ему — «вижу», «догадываюсь», «могу только представлять», «могу только подозревать», «хотела бы знать» и пр.), то лейтмотивом второй части становятся столь же настойчивые вопросы «что думал», «что чувствовал», «как связать» и, наконец, главный — «почему?»

И если первая часть обращена к отцу (местоимение «ты»), то вторая постепенно приводит автора к местоимению «мы» как знаку идентификации с обеими, столь трагически отстоящими друг от друга ветвями генеалогического древа и польской истории: «Наша помещичья семья не наживалась на истреблении евреев. Нет, наша помещичья семья никак не могла на этом нажиться. Мы

ведь не были антисемитами. У нас были „свои” евреи, и мы их любили, а они были чрезвычайно к нам привязаны. Мы никогда ничего плохого им не сделали [...]. Мы ведь были и остаемся добрыми, заботливыми, полными эмпатии людьми. [...] Вот только почему я не могу перестать думать *о нас*, сидящих в 1941 году за сытым обедом, и *о нас*, голодающих в гетто? *О нас*, играющих в бридж, и *о нас*, молящих о куске хлеба? *О нас*, играющих на скачках, и *о нас*, предстоящих смерти? *О нас*, проектирующих новый Муранов в наконец освобожденной от евреев стране, и *о нас*, идущих по улицам Муранова на Умшлагплац? *О нас*, позирующих художнику в жаркий летний день, и *о нас*, под тем же солнцем умирающих от жажды в вагонах для скота и убиваемых выстрелом в голову во дворе замка?» [4. S. 235–236].

Третье лицо единственного числа незаметно превращается в первое множественного, ретроспективно излагаемая перспектива деда-поляка – в пропущенную через совесть и душу автора личную перспективу, в которую «задним числом» вовлекаются и предки: «Чем дольше я наблюдаю сложный расклад чувств, которые вызывало уничтожение евреев в Ленчне, чем внимательнее смотрю на то, как *мой польский дед* оплакивал “своего” Лейба Зильберштейна [...], тем более не могу отделаться от впечатления, что не страдания еврейского народа *мы оплакивали*, а собственное страдание, не об уничтоженном еврейском мире *мы плакали*, а *о нашем* собственном утраченном мире, неотъемлемой частью которого, несмотря на свою чуждость, были евреи»<sup>3</sup>; «Почему события в Ленчне *он* лишь пару раз *упоминает* в своем дневнике, в котором столько места занимают описания далеких битв и большой политики? Отчего Ленчна не занимает все страницы дневника, отчего не заслоняет грандиозностью своей трагедии описания изысканных ужинов, охоты и бриджа? Почему *мы были* безразличны?» [4. S. 228, 226]. А затем Шнайдерман обращается к «нам» словно бы извне: «*Мы* искренне сожалели *о наших* еврейских соседях, искренне оплакивали их участь. Тогда почему мы все живы, а *они* все погибли? *Мы* недостаточно горько плакали? Но что *мы* могли сделать? *Мы* никого не убили, ни в кого не бросили камень. Ничьими кастрюлями не воспользовались, ни за чьим золотом не протянули руку. В чем *мы* виноваты? *Вы* говорите: равнодушие. *Вы* говорите: *мы* были для *них*, а *они* для *вас* чужими. [...] Мысленно я без конца веду такие разговоры и по-прежнему не знаю, могло ли что-то получиться иначе. Я также не знаю, как мне все это разложить и уместить в себе» [4. S. 236].

Таким образом, в обеих частях каждая волна ретроспекции-реконструкции неизбежно подводит к Холокосту, но в первой – как к бездонному ужасу гибели, во второй – как к бездонному ужасу стыда.

Повествование оказывается подобно психотерапевтическому методу семейных расстановок<sup>4</sup>. Согласно Бертру Хеллингеру, главным источником психологических проблем у последующих поколений является исключение (т.е. забвение) из единой семейной системы кого-либо из участников травмы: любое исключение, независимо от причин, нарушает ее функционирование. Метод расстановок помогает обнаружить «исключенные» фигуры и связанные с ними

<sup>3</sup> Заметим, что художественная «меланхолизация» польско-еврейской истории, элиминировавшая или сглаживавшая чувство вины, позволявшая вписать уничтожение еврейского социума в национальный траурный ритуал таким образом, чтобы подлинным объектом траура оказался не Другой, а сам поляк, в силу внешних обстоятельств утративший привычного соседа, были характерны для прозы второй половины 1980–1990-х годов («Начало» А. Щипёрского, «Вайзер Давидек» П. Хюлле, «Творки» М. Беньчика и др.)

<sup>4</sup> Подробнее о психотерапевтических функциях текста см. [10].

истории, человек получает возможность признать их, включить в свою собственную историю, а система — продолжить движение.

По утверждению Л. Лангера, «из многочисленных преступлений, совершенных гитлеровской Германией по отношению к своим жертвам, одним из важнейших следует считать разрыв родственных связей» [11. S. 127]. У Шнайдерман, которой «большая польская семья» со стороны матери позволила долгое время не ощущать отсутствия принадлежности к роду и отсутствия семейного «тыла», острое чувство неполноты возникает лишь во взрослом возрасте: «странная фантомная боль, которая наваливается на меня время от времени, когда я обо всех них думаю» [4. S. 159, 86, 109]. Повествование, заполняющее «белые пятна», делающее возможным «виртуальное» общение с предками, дает иллюзию восстановления утраченных звеньев цепи, сломанных ветвей генеалогического древа, призрачностью своей напоминая инсталляции Эвы Курьлюк, также относящейся ко второму поколению после Холокоста — рисунки на шелке, развешиваемые на стенах, стульях, между деревьями, укладываемые на полу и т.д., а также ее фотоколлажи с использованием своих снимков и фотографий родных — неведомых или в неведомый для личной памяти период.

Эмпатическая реконструкция судеб предков у Шнайдерман направлена на освобождение памяти предков, уничтоженных Холокостом, от печати стыда и страха. «После этой книги во мне зарубцевались многие очень личные раны» [3], — констатирует автор. Это и выражение того, что осталось не выраженным, не высказанным отцом, преодоление двойного «заговора молчания», потребность оставить память о тех, кто не решился говорить сам или был по тем или иным причинам «исключен», — т.е. восстановление подвергшихся забвению звеньев судьбы. Шнайдерман цитирует слова мужа, писателя Анджея Стасюка: «если в какой-то момент нужно принять чью-либо сторону, то это обязательно должна быть сторона слабых, проигравших, не уцелевших, *от имени которых кто-то должен говорить*. Это было для меня очень важно» [3].

Повествование восполняет утраченные в процессе исторических катаклизмов связи, выполняя, таким образом, коммуникативную функцию. Автор «Продавцов поддельного перца» говорит, что при помощи книги «сумела переломить молчание, которое тяготело» над ее детством: «Я годами не могла преодолеть отцовское молчание — как его прервать? Как спросить о прошлом, чтобы не ранить, не задеть?» [3]. Именно фотографии — «полные радости, тепла, покоя», запечатлевшие предков «гуляющими, смеющимися, разговаривающими, обнимающимися» [3], и повествование о них оказываются «тем, что позволило переломить молчание. Потому что эти фотографии говорят о жизни, а не о смерти. Мы разговаривали о деталях — кем был Мауриций, где стоял стол, какие газеты читали за утренним кофе. [...] Потому что для него — тогда ребенка — это был рай, идиллия. Тем более по сравнению с тем, через что он прошел во время Холокоста — осиротевший, поскольку сначала его мать погибла при погроме в Злочове, а потом отец с братом при ликвидации гетто» [3]. В результате в наррации все же принимает посильное участие живая разбуженная память отца: «Ты уцелел единственный из них всех. Однако не смог удержать бремя памяти. Удерживал лишь крохи, из которых я теперь пытаюсь выстроить повествование»; «Как ты чувствуешь себя теперь, когда они возвращаются: лица, события и места?»; «ты вспоминаешь»; «Имею ли я вообще право обо всем этом расспрашивать, разузнавать [...]? Имею ли я право включать твои скупые слова в повествование о Холокосте? [...] Имею ли право призывать тени, о которых ты изо всех сил старался забыть?»; «ты также помнишь»; «Ты

не вспоминаешь, не говоришь об Освенциме. Не можешь. Помнишь только несколько картин» [4. S. 102, 9, 99, 138, 141, 149].

Повествование Шнайдерман словно бы осуществляет в слове «устный перформанс» (цит. по [12]): семейный фотоальбом подразумевает процесс совместного просмотра, просмотр порождает спонтанный диалог, а диалог, в свою очередь, формирует коммуникативную память. Кроме того, подобное «глубокое прочтение» фотографий и документов порождает не просто повествование, но и собственно героев — незнакомых или малознакомых предков («так и не узнанная мною бабушка, так и не узанный мною дед», «дядя, который уже навсегда останется в моих мыслях маленьким мальчиком» [4. S. 159, 100]). Происходит своего рода регенерация ветвей генеалогического древа. О том, что это новое ощущение близости, подаренное процессом повествования, необычайно сильно и реально, свидетельствуют новые живые чувства («Я очень ее (никогда не виденную автором бабушку. — *И.А.*) люблю» [4. S. 80]) и новая живая боль: «Однако одновременно это открыло во мне новые раны, которым трудно будет зарубцеваться. Пока я писала свою книгу, воспроизводя жизнь моих предков, я слишком долго с ними общалась. Как потом смириться с тем, что десятилетнего мальчика увозят в Трeблинку?» [3] Процесс обретения семьи происходит и от имени родителей: «мой отец так и не узнал своих радомских родственников, он не знал также, как звали его дедушку и бабушку. [...] В каком-то символическом измерении я вернула отцу его семью. [...] Благодаря книге мы оба обратились к воспоминаниям, к прошлому. [...] Я вернула отцу память, сделала ее нашей общей памятью, и это, пожалуй, самое главное. [...] Книга позволила ему отчасти вернуться к истории своих родных, а с некоторыми и познакомиться заново. С тех пор как я начала возвращать к жизни его близких и дальних родственников, он почувствовал себя — мне кажется — менее одиноким» [3], — говорит Шнайдерман.

Повествование, помогающее «обретению» памяти, с одной стороны, объединяет поколения: «история, которую я воссоздаю, начинается за сто лет до моего рождения — в 1859 году, когда в далеком экзотическом Радоме родились мои далекие экзотические прадедушка и прабабушка: Файга, в девичестве Фламенбаум, и Израиль Мошек Шнайдерман» [4. S. 88]. Неслучайно книгу Шнайдерман посвящает не только отцу, но и собственным детям и внукам, причем первым «уже сейчас», а вторым — «когда подрастут» [4. S. 5]. Повествование, наполняющее ограбленную Холокостом и вытеснением травматических воспоминаний память потомков реальным содержанием, позволяет встроить себя в семью, род, и одновременно семью, род — в свое сознание: «В моих жилах течет кровь многих поколений радомских евреев: Грунбергов, Блатов, Фламенбаумов, Шнайдерманов, Губерманов. Они жили в этом городе, ушли незаметно, и никто о них не плачет. Поэтому я обязана помнить» [4. S. 113].

С другой стороны, происходит соединение — в повествовании и в сознании — двух не сообщавшихся прежде ветвей генеалогического древа («Два нарратива, которые идут параллельно, не встречаясь и не пересекаясь. И может показаться, что их ничего не связывает, если не помнить о том, что люди, о которых идет речь, жили под одним небом и дышали одним воздухом» [4. S. 7]). Этой точкой соприкосновения оказывается, во-первых, принятие ответственности за националистический эгоцентризм предков, во-вторых — история любви родителей, доказательством которой является существование автора. Неслучайно книга открывается первым воспоминанием писательницы, а завершается фотографией маленькой Моники Шнайдерман с родителями, реальной

точкой соединения двух миров: «[...] благодаря ей (матери.— *И.А.*) случилось то, что казалось невозможным, судьбы Липских, Ляхертов, Чисьвицких и Моти соединились с судьбами Розенбергов, Вайсбаумов, Фламенбаумов и Шнайдерманов. Благодаря ей в 1959 году, ровно через сто лет после рождения моих еврейских прадедушки и прабабушки, Файги Фламенбаум и Израиля Мошека Шнайдермана, некая история замкнулась, описала круг, и я появилась на свет. [...] Благодаря ей эта история вовсе не обречена на печальный финал» [4. S. 270].

Наконец, помимо долга хранить воспоминания об ушедших и передавать их дальше Шнайдерман возвращает семейной памяти еще один. Это проснувшееся ощущение фамильной ответственности, которую Шнайдерман, пропуская через себя и отказываясь от алиби, которое дает принадлежность к другому поколению («Неужели только благо позднего рождения может снять с нас бремя истории и снова сделать безгрешными?»), возлагает и на себя, и, задним числом, на своих предков, окончательно объединяя их всех в единое целое: «*Мы* жили неподалеку как ни в чем не бывало. Могли ли *мы* об этом не знать? Могли ли *мы* что-нибудь сделать?»; «Потому что *я* смотрю через двойные очки, и *они* смотрят вместе со мной. Потому что *я* утратила безгрешность и тем самым отобразила ее также и у *них*. И теперь *мои* польские предки *вместе со мной* берут на себя ответственность за судьбу *моих* еврейских предков» [4. S. 235, 227, 213].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Cyrulnik B.* Ratuj się, życie wzywa. Warszawa, 2014.
2. *Tulli M.* Włoskie szpilki. Warszawa, 2011.
3. *Sznajderman M.* Wywiad. Jak pogodzić się z tym, że dziesięcioletni chłopiec jedzie do Treblinki? // Magazyn O! Kultura, 2016, № 13 <http://ksiazki.onet.pl/monika-sznajderman-jak-pogodzic-sie-z-tym-ze-dziesiecioletni-chlopiec-jedzie-do/hw12xz> Дата обращения: 30.03.2019.
4. *Sznajderman M.* Fałszerze pieprzu. Historia rodzinna. Wołowiec, 2016.
5. *Baer U.* Ku spojrzeniu demokrytyjskiemu // Antologia studiów nad traumą. Kraków, 2015.
6. *Степанова М.* Памяти памяти. М., 2017.
7. *Рождественская Е.Ю.* Биографический метод в социологии. М., 2012.
8. *Зонтаг С.* Взгляд на фотографию // Мир фотографии. М., 1998. <http://www.photographer.ru/cult/theory/401.htm> Дата обращения: 30.03.2019.
9. *Dąbrowski B.* Postpamięć, wygnanie, diaspora // Białe maski/szare twarze. Ciało, Pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej. Kraków, 2015.
10. *Адельгейм И.Е.* Психология поэтики. Аутопсихотерапевтические функции художественного текста (на материале польской прозы 1990–2010-х гг.). М., 2018.
11. *Langer L.* Scena pamięci. Rodzice i dzieci w tekstach i świadectwach Holokaustu // Literatura na Świecie. 2004. № 1–2.
12. *Саркисова О., Шевченко О.* В поисках советского прошлого: Любительская фотография и семейная память // Новое литературное обозрение. 2015. № 1. <http://www.nlobooks.ru/node/5828> Дата обращения: 30.03.2019.



СОВРЕМЕННАЯ СЛАВЯНСКАЯ АВТОРСКАЯ  
СКАЗКА НА ЖАНРОВОМ ПОГРАНИЧЬЕ:  
К ВОПРОСУ О СОХРАНЕНИИ ЖАНРОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ И ЧЕШСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

© 2019 г. П.В. Королькова

*Канд. филол. наук, доцент РГГУ*

*E-mail: korolkovapolina@mail.ru*

*Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 18-512-23002  
«Россия и Венгрия на перекрестке культур Востока и Запада:  
проблема пограничья»*

В статье речь идет о современных процессах в области «ядра» и «периферии» жанра авторской сказки в русской и чешской литературах, о расширении области ее «ядра» за счет взаимодействия с другими жанрами, а также трансформации отдельных элементов, изначально не свойственных ей, в «ядерные признаки».

The essay deals with contemporary processes in the field of «genres' core» and «periphery» in author fairy tale in Russian and Czech literature. The «core» of this genre is getting wider and wider because of interaction with other genres and transformation of some of the elements which did not originally belong to it into the «core elements».

*Ключевые слова:* литературная (авторская) сказка, русская литература, чешская литература, «ядро жанра», «периферия жанра», антисказка.

*Keywords:* literary (author) fairy tale, Russian literature, Czech literature, «core of genre», periphery of the genre», antifairy tale.

DOI: 10.31857/S0869544X0006762-1

Литературная, или авторская, сказка<sup>1</sup> относится к так называемым пограничным художественным формам, появление которых стало одной из особенностей взаимовлияния фольклора и литературы. Современная же литературная

<sup>1</sup> Под *литературной (авторской) сказкой* мы вслед за М.Н. Липовецким [1] будем подразумевать художественное произведение, в котором аксиологически ориентированная картина мира фольклорной волшебной сказки лежит в основе сюжета и образует структурно-семантический каркас повествования, воспринимаемый читателем через систему *носителей «памяти жанра»* (узнаваемые элементы художественного мира сказки – ситуация волшебных испытаний, отдельные мотивы, система образов, устойчивые функции персонажей, интонационно-речевой строй либо отдельные тропы, стилистические клише и т.п., а также игровая семантика и устойчивый нравственный императив («жанровая ситуация») фольклорной волшебной сказки).

сказка представляет собой сложную гибридную форму на стыке целого ряда жанров, и сегодня ее «жанровая периферия» (термин, введенный М.Ю. Лотманом и разработанный в рамках семиотической школы<sup>2</sup>) не менее богата, разнообразна и интересна, чем, собственно, «ядро». Более того, для европейской литературной сказки на рубеже XX–XXI вв. как никогда актуальны слова Лотмана о том, что соотношение «ядро»/«периферия» представляет собой не статическую, а динамическую систему, в которой происходит постоянная «мена» отдельных характеристик «ядра» и «периферии», и элементы, изначально не свойственные жанру, могут со временем трансформироваться в «ядерный признак» и становиться жанроопределяющими, т.е. на следующем этапе динамического процесса сделаться структурными.

Изучение славянской литературной сказки приводит нас к выводу о том, что если на заре ее существования в первой половине XIX в. «ядро» и «периферия» этого жанра в литературах славянских народов, несмотря на отдельные отличия, выглядели принципиально схожим образом<sup>3</sup>, то сегодня картины значительно различаются. Дело в том, что авторская сказка, открепившись от фольклорного образца, развивалась в XX в. по-своему в каждой национальной литературе, по-разному реализуя уже не только «память жанра» фольклорной сказки, но и «память жанра» своих новых классиков (при этом речь, конечно, идет не о типе народно-литературной сказки, стремящейся к воспроизведению фольклорного канона, а следовательно, схожей в литературах разных народов, а об индивидуально-авторском творчестве). Иллюстрацией этого утверждения может послужить ситуация, сложившаяся в чешской и русской литературах.

Рассматривая художественный мир произведений чешских сказочников XX столетия, можно прийти к выводу о том, что прошлый век следует считать единым периодом истории национальной литературно-сказочной традиции. Вторая мировая война и главенство соцреалистического метода в Чехословакии после 1948 г. не стали определяющими факторами для функционирования жанра авторской сказки. Эту идею подтверждает анализ основных и факультативных носителей «памяти жанра» в области «ядра» на материале произведений современных чешских писателей, принадлежащих к различным поколениям (М. Кубатовой, Я. Тойфеля, А. Микулки, З.К. Слабого, И. Салаквардовой, М. Пекарковой, В. Бродского и др.), позволившей прийти к определенным выводам относительно современных тенденций развития чешской литературной сказки.

Во-первых, фольклоризованная сказка (сказка, ориентированная на последовательное воспроизведение фольклорно-сказочного канона) постепенно

---

<sup>2</sup> Если вслед за Лотманом понимать жанр как структуру (семиотическую систему – «язык» в широком смысле), пространство которой организовано неравномерно, то в рамках данной структуры можно выделить системные и внесистемные элементы (элементы, отличающиеся неустойчивостью, нерегулярностью), т.е. «ядерные образования» и «структурную периферию» (подробнее см. [2]). При этом «степень жесткости организации ослабляется от центра к периферии» [3. С. 18]. Разнообразные модификации современной литературной сказки прослеживаются как в области проявления системных жанровых элементов («ядра»), так и в области проявления элементов, отличающихся неустойчивостью («жанровой периферии»). «Ядро» формируют тексты, в которых максимально выражены признаки, характеризующие жанровую специфику («суть») авторской сказки, отсутствует активное взаимодействие с иными жанровыми структурами, которое могло бы привести к утрате данных характерных признаков. «Периферию» образует комплекс текстов, находящихся на пересечении сказки с другими жанрами; при этом черты других жанров не просто присутствуют в них, но оказывают заметное влияние на их поэтику.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см. [1; 4–13].

уступает место «антисказке»<sup>4</sup> или смещается в сторону «жанровой периферии», взаимодействуя с такими жанрами, как притча (И. Салаквардова), легенда и предание (М. Кубатова) и др., стараясь выйти за рамки детской литературы. Однако в текстах вышеуказанных авторов все же сохраняются основные носители фольклорно-сказочной «памяти жанра», а взаимодействие с иными жанрами проявляется исключительно в элементах поэтики, являющихся факультативными. Таким образом, эти произведения остаются в области «ядра» — значительно расширяя ее и формируя у читателя новые представления о современной авторской сказке, в которой сюжетные мотивы, пространственно-временная структура, персонажи и их функции и т.п. могут быть организованы в соответствии с принципами иных жанров [17].

Во-вторых, авторская сказка в современной Чехии функционирует главным образом как один из основных жанров литературы для детей, что во многом определяет его специфику: сохранение нравственного императива фольклорной сказки и отказ от мотивов насилия и жестокости (которые с момента появления фольклористической<sup>5</sup> и фольклоризованной сказки перестают восприниматься как естественная часть фольклорно-сказочной поэтики); наличие развлекательного, познавательного, а также более или менее выраженного дидактического элемента. Авторская сказка для взрослых в чешской литературе до сих пор практически не сложилась «в чистом виде»: чаще наблюдается взаимодействие «детского» и «взрослого» смысловых уровней текста или сборника текстов, что является отличительной чертой чешской авторской сказки XX — начала XXI в.

Наиболее значимыми в содержательном и художественном плане произведениями, составляющими «ядро жанра» современной чешской авторской сказки, остаются тексты, в которых не только на всех структурных уровнях обыгрываются принципы фольклорно-сказочной поэтики, но и происходит естественное включение в художественный мир сказки элементов иных жанров. Данные тексты предназначены как для ребенка, так и для взрослого читателя и чаще всего представляют собой сборники авторских сказок (А. Микулки, Я. Тойфеля, З.К. Слабого, И. Салаквардовой и др.), в которых сочетаются принципы фольклоризованной сказки, «антисказки», нонсенса, активно используются гротеск, гиперболы, парадоксы, мистификация, языковая игра, неожиданные ассоциации, а также отдельные (факультативные) мотивы и образы, заимствованные из легенды, предания, былички, фэнтези, притчи и т.п. При этом диалог с фольклорно-сказочной традицией и традицией чешской фольклористической и авторской сказки XIX—XX вв. возникает не на уровне отдельных текстов, но на уровне сборника в целом и зачастую далеко не все произведения цикла можно назвать сказками: в рамках цикла может происходить сначала воссоздание, а затем разрушение фольклорно-сказочной традиции. Тем самым подтверждается гипотеза Липовецкого [1] о том, что наряду с глубинными, сущностными чертами сказочной поэтики («жанровая ситуация»

<sup>4</sup> Разновидность литературной сказки, последовательно и принципиально переосмысляющей художественный мир народной сказки (помещение в современную реальность, пародирование, доведение до абсурда, буквальное «выворачивание наизнанку»). Данный термин используется в трудах как отечественных, так и зарубежных исследователей [14–16]. Создателями, а затем и классиками чешской «антисказки» стали такие писатели, как К. Чапек, Й. Лада, Я. Дрда, Я. Верих и др.

<sup>5</sup> Под фольклористической сказкой мы понимаем разновидность авторской сказки, такую запись определенного бытующего в устной форме варианта фольклорной сказки, которая была сделана с целью сохранения и популяризации данного сюжета первыми собирателями фольклора; чаще всего подобные записи подвергались определенной стилистической и литературной обработке.

фольклорной волшебной сказки, игровая семантика повествовательной структуры) в авторской сказке непременно присутствуют более явные формально узнаваемые элементы (отдельные мотивы, система образов, сказочные персонажи и их устойчивые функции, интонационно-речевой строй или отдельные тропы, стилистические клише и т.д.); их набор подвижен, однако достаточно лишь одного-двух, чтобы активизировалась «память жанра» и читатель без труда распознал сказку в весьма современном и сложном по замыслу тексте.

В результате анализа художественной специфики произведений, составляющих «жанровую периферию» современной чешской литературной сказки (текстов И. Пехи, З.К. Слабого, М. Пекарковой и В. Бродского, Я. Тойфеля – взаимодействие с легендой, преданием, бывальщиной, В. Эрбена – взаимодействие с фэнтези и быличкой, И. Черницкого, А. Микулки – взаимодействие с притчей, З. Сверака, М. Вивега, М. Райнера, П. Шрута, А. Голдфлама – взаимодействие с несказочной прозой), можно выделить ряд свойств, характеризующих «периферию» жанра современной чешской авторской сказки. Текст остается в границах «периферии» жанра в том случае, если авторы наряду с сохранением нравственного императива фольклорной сказки и игровой семантики повествовательной структуры, а также отдельных клише народной сказки используют элементы поэтики легенд, преданий, для которых также существует собственная «память жанра», видя (подсознательно ощущая) во взаимодействии этих жанров потенциал для обновления содержания и формы современной литературной сказки. Взаимодействие элементов поэтики литературной сказки, родственных ей и также обязанных своим происхождением фольклору жанров мифологической прозы (былички, бывальщины) и фэнтези воплощает замысел авторов представить сказочную реальность как часть повседневной жизни человека, что обеспечивает возможность сопереживания героям, позволяет взглянуть на действительность в единстве повседневного и «необычайного» [18]. При этом наблюдается отчетливая тенденция к переходу данных текстов из области «периферии» в область «ядра» и, таким образом, расширению ядерных структур литературной сказки как жанра.

Одновременно с этим современная сказка подвергается все более значительному воздействию со стороны фэнтези, ставшей ныне наиболее популярной разновидностью фантастической прозы. Это влияние порой оказывается сильнее «памяти жанра» литературной сказки, хотя в «периферийных случаях» яркая и самобытная традиция чешской «антисказки» способна оказывать решающее воздействие на восприятие текста, вследствие чего можно говорить о сформировавшейся на современном этапе развития чешской авторской сказки «памяти жанра» «антисказки» наряду с существованием и функционированием фольклорно-сказочной «памяти жанра». Читателю, как правило, не известно (и не важно) «жанровое происхождение» (из фольклорной сказки или мистической фантастики прошлого) образа и сюжета – более важным оказывается их принципиальное сходство, позволяющее взглянуть на сегодняшнюю жизнь сквозь призму фантастического. Вот почему современная фэнтези нередко «питается» сказочными мотивами и разграничить сказочные и волшебно-фантастические тексты нелегко. На наш взгляд, литературное произведение остается в границах «периферии» жанра авторской сказки лишь в том случае, если необычайное в нем продолжает восприниматься как читателем, так и героями именно как чудесное (происходит практически полное совпадение точек зрения), а не как «естественная» и неотъемлемая часть бытия (как это постулируется фэнтези толкиеновского типа), и если в тексте присутствует подробное объяснение, каким образом и почему человек встречается с нечистой

силой. Фэнтези, в которой изображаются замкнутые на себя вымышленные миры, можно отличить от авторской сказки по отсутствию сказочного «двоемирия», сочетания реальности и «волшебной действительности»; фэнтези, в которой сверхъестественное привносится в нашу реальность, можно отличить от сказки по отношению героя к описываемым событиям: если для героя сказки чудесная действительность является естественной и единственно возможной (что сближает ее с первой разновидностью фэнтези), то герои данной разновидности фэнтези вначале не готовы принять «чуда» и лишь впоследствии определяют свою линию поведения в новой «истинной реальности».

Современная чешская литературная сказка может тяготеть и к философской проблематике, взаимодействовать с притчей; в этом отношении писатели продолжают традиции чешской авторской сказки XX в. и вместе с тем углубляют новейший потенциал жанра. В то же время сказка-притча не характерна для современной чешской литературы в той же степени, что для литературы начала XX столетия: писатели отдают предпочтение сказке с отдельными элементами философско-притчевого характера, т.е. сказочным произведениям, предназначенным для читателей различных возрастов [19].

Сочетание черт поэтики сказки и несказочного повествования заставляет читателя по-новому взглянуть на описываемые события, которые, на первый взгляд, не могут быть связаны с понятиями чуда или волшебства, однако на глубинном смысловом уровне составляют помещенный в современные реалии традиционный сказочный сюжет (который, конечно, может быть переосмыслен, но в любом случае узнается читателем за счет системы носителей «памяти жанра»). В момент узнавания читатель не просто получает удовольствие от разгадывания загадки: ему открывается новый взгляд на произведение, которое воспринимается одновременно как сказка и «несказка».

Таким образом, хотя новейший период существования чешской прозы (сказочной в том числе) принято отсчитывать от «бархатной революции», однако выявленные тенденции развития чешской сказки едва ли правомерно трактовать лишь как результат изменений, произошедших в сфере художественной словесности после 1989 г. Возникновение указанных жанровых модификаций сказки является закономерным результатом естественного развития национальной традиции жанра на протяжении XIX–XX вв. и связано с утверждением и «застыванием» канона «антисказки» (и падением интереса к нему у современного читателя, а следовательно, и писателя), сужением сферы бытования фольклоризованной сказки, влиянием фэнтези и иных типов фантастики, а также активизацией игрового начала (в том числе в рамках постмодернистской поэтики), которое было заложено в самой природе фольклорной сказки и унаследовано сказкой авторской. По сравнению с XIX в., XX столетие определяется как принципиально новый этап развития жанра, когда литературная сказка все дальше уходит от своей фольклорной предшественницы, но сохраняет при этом все ее достоинства и обязательные элементы «памяти жанра» фольклористической сказки, в результате чего эта категория вплоть до сегодняшнего дня остается живой и актуальной.

Если в чешской литературе в понятие «ядро жанра» в XX в. плотно вошла так называемая антисказка, где фольклорный канон превращается в полную свою противоположность (впрочем, именно за счет этого он и остается узнаваемым), то в русской литературе «ядро жанра» усложнено традицией сказки-сатиры, ведущей свое начало еще от М.Е. Салтыкова-Щедрина, а также нравственно-философской сказки Серебряного века (А.М. Ремизов, Ф. Сологуб,

М.А. Кузмин) и советской сказки-притчи (Ю.К. Олеша, Е.Л. Шварц и др.). Эти тексты обращены прежде всего (а зачастую исключительно) ко взрослому читателю. В связи с этим можно выделить несколько важных особенностей современной русской литературной сказки по сравнению с чешской.

Во-первых, практически с момента своего рождения авторская сказка в России не воспринималась исключительно как «детский жанр» — в силу особенностей исторического развития страны именно с помощью сказки многие писатели, а в XX столетии и режиссеры, говорили со своим читателем и зрителем на «серьезные» темы, поднимая социальные, политические, философские, психологические и даже экономические (достаточно вспомнить трилогию о Незнайке Н.Н. Носова) проблемы. Сказка естественным образом смыкалась с притчей, аллегорией, утопией и антиутопией, что будет свойственно чешской литературе лишь на рубеже XIX—XX вв.

Во-вторых, «память жанра» русской литературной сказки формируется не просто весьма обширным корпусом текстов, но прежде всего произведениями по меньшей мере яркими и талантливыми, а иногда безусловно гениальными (тексты В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, П.П. Ершова, В.Ф. Одоевского, А. Погорельского, М.Е. Салтыкова-Щедрина, А.Н. Толстого, А.М. Ремизова, А.М. Горького, А.М. Волкова, Л.И. Лагина, А.П. Гайдара и многие другие являются сегодня классикой и находятся «на слуху» у современного российского читателя). Сочетание этих характеристик обуславливает как традиционный интерес к сказке, так и высокие ожидания, причем как юного, так и взрослого читателя. В то же время в чешской литературе, для которой этот жанр также играет крайне важную роль и которая изобилует авторскими сказками, по-настоящему выдающихся текстов не так много (в качестве наиболее ярких можно назвать «Девять сказок» К. Чапека, «Фимфарум» Я. Вериха, «Озорные сказки» Й. Лады и некоторые другие).

В-третьих, в советское время в 1930-е годы складывается особая литературно-сказочная традиция, названная исследователем русской литературной сказки М.Н. Липовецким «сказкой жизни» [10]. Особенно продуктивной она была в 1930–1960-е годы. К ней относятся прежде всего «Три толстяка» Ю.К. Олеша, «Сказка о Военной тайне» А.П. Гайдара, сказки Шварца. Это произведения, построенные на взаимодействии романтической «поэчности» и «романизации», свойственной реалистическому произведению, на живом контакте сказки с современностью. В Чехословакии подобной традиции (и, соответственно, подобного нового литературно-сказочного канона, постепенно завоевывающего свое место в области жанрового «ядра») не сложилось.

Еще одна область авторской сказки, возникшая в 1930-е годы, это так называемые сказки культуры, или «дважды литературные» сказки<sup>6</sup>, для которых характерно воспроизведение и вместе с тем переосмысление известного сюжета («Тень», «Снежная королева», «Золушка» Шварца и др.). Традиция эта была продолжена в 1990–2000-е годы в произведениях Л.С. Петрушевской, Л.Е. Улицкой, А.А. Кабакова, А.П. Степанова и др. Вместе с тем, во второй половине XX в. практически отсутствует народно-литературная сказка, поэтому авторская сказка этого времени вплоть до сегодняшнего дня ориентируется в значительной степени на «память жанра», трансформированную в соответствии с индивидуально-творческими поисками и типами художественного мышления.

<sup>6</sup> Основоположителем ее можно считать О. Уайльда.

В качестве общей тенденции в области современной русской и чешской литературной сказки можно отметить стремление авторов к созданию циклов (сборников) сказок и расширению в рамках одного произведения форм переосмысления сказочного канона (наиболее отчетливо эти тенденции проявляются в сборниках «Московские сказки» Кабакова, «Сказки не про людей» Степанова, «Об олене с пулеметом» Микулки, «О привидениях» Эрбена, «Неоконченные сказки» Слабого и др.). Предлагая читателю сложный и целостный сказочный мир, авторы помещают под одним переплетом тексты очень разные по своим жанровым характеристикам: здесь встречаются как примеры фольклоризованной сказки, максимально приближающейся к фольклорной и во всех деталях сохраняющей ее канон, так и произведения, тяготеющие к «жанровой периферии» и в принципе к иным жанрам. Диалог с фольклорно-сказочной традицией и традицией авторской сказки XIX–XX вв. возникает здесь не на уровне отдельных текстов, а на уровне сборника в целом. Связана подобная тенденция с подвижностью и постоянной готовностью жанра к обновлению, с игровым принципом организации его художественного мира, а с другой стороны, с размыванием границ литературных жанров как общей тенденцией современного литературного процесса. В то же время именно за счет того, что сборник воспринимается как единое произведение, сохраняется сама жанровая идентичность авторской сказки.

Вследствие всего вышперечисленного напрашивается вывод о том, что на рубеже века XX и XXI уже не «периферия жанра», а его «ядро», впитавшее признаки, воспринимавшиеся в свое время как маргинальные, оказывается широким и многообразным и демонстрирует активное и продуктивное взаимодействие со всеми возможными литературными жанрами, т.е. весьма усложненный жанровый синтез. В русской литературе, как и в чешской, авторская сказка конца XX — начала XXI в. может считаться новым этапом в развитии этого жанра — этапом, отражающим состояние литературы и общественной жизни в целом. Сегодня она переживает глубокие изменения: существенное влияние оказывает на нее трансформация жанровой парадигмы новейшей литературы, общий всплеск интереса к необычному, в том числе связанный с распространением философии и эстетики постмодернизма, расцвет в последние десятилетия фантастики (особенно фэнтези), взаимодействие изящной словесности с иными видами искусства (прежде всего кинематографом), компьютерными технологиями и прочими реалиями современной технической эры. И за рамками сказочного жанра наблюдается устойчивая тенденция к воспроизведению и разнообразнейшему переосмыслению сказочных образов и мотивов современным мифологическим, сатирическим, фантастическим, утопическим и т.п. повествованием. Содержательный и художественный потенциал сказки проявляется сегодня в том, что в различных своих модификациях она активно «возрождается» в играх, комиксах, на телевидении; наблюдается отчетливая тенденция к визуализации сказки, ее сращению с компьютерным миром.

Стремление к разного рода жанровым экспериментам и игре, интертекстуальность, обращение в иносказательной форме к самым актуальным проблемам современности, ориентированность одновременно на взрослого читателя и ребенка, трансформация элементов, изначально не свойственных жанру, в «ядерные признаки» остаются сегодня отличительными чертами сказки как в Чехии, так и в России. В качестве наиболее принципиального отличия в развитии авторской сказки в двух странах стоит отметить сами результаты переоформления «ядра жанра», происходившего на протяжении всего XX в.

и связанного с закреплением канона «антисказки» в чешской литературе и становлением новых форм сказки в литературе советской. Вектор развития, заданный уже создателями первых русских авторских сказок – В.А. Жуковским, А.С. Пушкиным, В.И. Далем, А. Погорельским, В.Ф. Одоевским, М.Е. Салтыковым-Щедриным и другими, в начале становления и развития жанра был принципиально иным, чем в чешской литературе (творчество Б. Немцовой, К.Я. Эрбена и др.), и определил ориентацию данного жанра в отечественной традиции на анализ и решение самых «серьезных» и насущных проблем современной действительности и, соответственно, преобладание философско-притчевого или сатирического начала.

Таким образом, авторская сказка для взрослого читателя в чистом виде практически не сложилась в чешской литературе, чаще мы наблюдаем взаимодействие «взрослого» и «детского» плана, в то время как в русской литературе такая сказка начала развиваться практически сразу и стала одной из ярких составляющих русской литературы XIX–XX вв. в целом. Представляется, что эта традиция продолжится и в XXI в.

При всем разнообразии изменений, происходящих в области жанрового «ядра» и «периферии» авторской сказки в русской и чешской литературах, сохранение ее жанровой идентичности происходит за счет принципиальной подвижности ее «периферийных» и «ядерных» структур и «памяти жанра» в целом. Опыт двух славянских литератур, в которых авторская сказка традиционно играет очень большую роль, показывает нам, какими разными путями и насколько быстро могут проходить изменения в рамках «ядра» и «периферии» жанра, демонстрирующего в свою очередь высокую мобильность и способность отвечать самым актуальным запросам современного общества.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Липовецкий М.Н.* О чем «помнит» литературная сказка? Семантическое ядро историко-литературных модификаций жанра // Модификация художественных форм в историко-литературном процессе. Свердловск, 1988.
2. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2001.
3. *Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы. М., 1974.
4. *Брауде Л.Ю.* Скандинавская литературная сказка. М., 1979.
5. *Овчинникова Л.В.* Русская литературная сказка XX века. История, классификация, поэтика: Учеб. пособие. М., 2003.
6. *Кривошапова Т.В.* Русская литературная сказка конца 19 – начала 20 века. Акомола, 1995.
7. *Королькова П.В.* Модификация жанра авторской волшебной сказки в современной чешской литературе // Славяноведение. 2010. № 6.
8. *Королькова П.В.* Авторская (фольклористическая) сказка в чешской литературе первой половины XIX в. К проблеме поиска идентичности в культуре чешского национального возрождения // Славянский мир в третьем тысячелетии. М., 2008.
9. *Леонова Т.Г.* Русская литературная сказка XIX века в ее отношении к народной сказке. (Поэтическая система жанра в ее историческом развитии). Томск, 1982.
10. *Липовецкий М.Н.* Поэтика литературной сказки: На материале русской литературы 1920–1980-х гг. Свердловск, 1992.
11. *Лупанова И.П.* Русская народная сказка в творчестве писателей первой половины XIX в. Петрозаводск, 1981.
12. *Неелов Е.М.* Сказка, фантастика, современность. Петрозаводск, 1987.
13. *Чепелевская Т.И.* Литературная сказка у русских и словенцев в конце XIX – начале XX века // Фантастика и сатира в литературе славянских народов. (В честь 80-летия С. В. Никольского). М., 2004.
14. *Медриш Д.Н.* Литература и фольклорная традиции: Вопросы поэтики. Саратов, 1980.

15. *Pintarić A.* Umjetničke bajke – teorija, pregled i interpretacije. Osijek, 2008.
16. *Šmahelová H.* Návraty a proměny: Literární adaptace lidových pohádek. Praha, 1989.
17. *Королькова П.В.* Сюжетно-композиционная организация и мотивная структура современной чешской литературной сказки // Роль славянской молодежи в процессе устойчивого цивилизационного развития. История культуры славян в оценках молодежи / Отв. ред. и сост. И.И. Калиганов. М., 2011.
18. *Королькова П.В.* Мифологическая проза как источник современной чешской литературной сказки (на примере «Словаря нечистой силы» И. Пехи) // Славянский альманах 2015. М., 2015. № 3–4.
19. *Королькова П.В.* Модификации жанра сказки в современной чешской литературе (на примере произведений А. Микулки «Об олене с пулеметом...» и И. Черницкого «О Сасанке») // Слово.ру: балтийский акцент. Калининград, 2015. № 1. <http://journals.kantiana.ru/upload/iblock/61e/Polina%20Korolkova,%2081-89.pdf>



## АРЕАЛЫ РАСТЕНИЙ И ОБЛАСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

© 2019 г. П.А. Гусенков

*Аспирант Московского физико-технического института  
(Национального исследовательского университета)*

*E-mail: gusenkov@phystech.edu*

В статье рассматриваются ареалы дикорастущих растений, названия которых восходят к праславянской лексике по данным этимологических исследований. Определяется тип флоры, характерный для территории формирования праславянского языка. Формулируется гипотеза о географической локализации этих земель.

The article considers the ranges of wild plants, whose names belong to the proto-Slavic vocabulary according to etymological research. The type of flora characteristic of the territory of the formation of the proto-Slavic language is determined. A hypothesis about the geographical localization of these lands is formulated.

*Ключевые слова:* праславянская лексика, растения, ареалы, территория формирования.

*Keywords:* Proto-Slavic vocabulary, plants, ranges, territory of formation.

**DOI:** 10.31857/S0869544X0006801-4

Каждый народ, живущий в той или иной местности, постоянно взаимодействует с окружающими объектами: животными, растениями, формами рельефа, водными объектами, и, сталкиваясь с ними, изобретает для них названия. Некоторые из них берут свое начало в существующих словах языка, другие заимствуются у соседних народов. Дальнейшее развитие заимствованных слов происходит по законам языка, их воспринявшего. Это дает возможность различения ранних и поздних заимствований.

Наличие лексемы с определенным значением во всех или большинстве славянских языков и диалектов, скорее всего, свидетельствует о наличии обозначаемого ею денотата в ареале праязыка. Исключение же из рассмотрения поздних иноязычных заимствований, попавших в лексикон славянских племен уже после их широкого расселения в Европе, ограничивает область понятий, свойственных именно славянским языкам.

К наиболее стабильным характеристикам области этно- и глоттогенеза относятся названия деревьев и кустарников (наряду с названиями форм рельефа,

названиями фауны, названиями металлов и некоторых других). Из обилия в славянских языках лексики, связанной с лесом, болотами и реками, и отсутствия общеславянских морских, степных и горных понятий [1] следует расположение прародины только в равнинной, обильной водами, лесистой местности. Названия животных указывают на лесную зону, но границ территории не уточняют: их ареалы обширны, зачастую включают в себя разные природные зоны и обладают большой подвижностью. Например, уже в наше время кабан за 50 лет продвинулся в северо-восточном направлении на 1000 километров [2. С. 147–156]. Названия трав учитывать трудно в связи с их вариабельностью: часто в разных местностях одним словом обозначаются разные виды, и наоборот, один вид имеет разные локальные названия. Поэтому в статье рассматриваться будут деревья и кустарники. Их ареалы обладают определенным постоянством границ из-за требовательности к климатическим условиям: дерево или кустарник может существовать и давать потомство только если климат комфортен для него на протяжении всего жизненного цикла, длящегося десятилетиями и столетиями.

По приведенным выше причинам названия древесных растений могут служить маркером первоначальной праславянской территории. И если границы ареала одного из видов могли поменяться, то совокупность флоры, зафиксированной языком, достаточно точно указывает и на климатические условия области формирования праславянского языка, и на ее географическое положение.

Вопрос определения славянской прародины по названиям растений рассматривался ранее, но на довольно небольшом материале (пихта, граб, явор, тис, лиственница) [3; 4. S. 23–66; 5. S. 97–102]. Предметом изучения были прежде всего языковые связи, а не ареалы растений, которые использовались в качестве дополнительной аргументации. В большинстве исследований проводилось определение западной границы праславянских земель, а вопрос о восточной оставался открытым. Между тем, области распространения некоторых растений определяют ее достаточно четко.

Основным источником слов в статье является Этимологический словарь славянских языков [6] (далее – ЭССЯ). С 1974 г. по настоящее время издан 41 выпуск, охватывающий праславянский лексический фонд от \*а до \*разьпъ-(ъ). Продолжается работа над томами, включающими слова на буквы п, р, с, ш, щ, т, у, в, з, ж, поэтому часть названий не попала в круг рассмотрения в данной статье.

В ЭССЯ включены следующие названия деревьев и кустарников:

- \*ablъnъ ‘яблоня’;
- \*abolъnъ ‘чинара’ (у южных славян);
- \*asenъ/asenъ ‘ясень’;
- \*asokoгъ/ь ‘тополь’ (возможно, производное от названия осины);
- \*avoгъ ‘явор’ (белый клен, заимствовано из германских языков);
- \*bagnъ ‘багульник’;
- \*berka ‘рябина’;
- \*berstъ ‘вяз’ (слово родственно названию березы);
- \*berza ‘береза’;
- \*boгъ ‘сосна’, ‘лес’, ‘сухие возвышенные места’;
- \*brinъ ‘можжевельник’ (у южных и западных славян – ‘лиственница’);

- \*bъŕŕŕan ‘бересклет’, ‘плющ’;
- \*buk ‘бук’ (заимствовано из германских языков);
- \*buzina, \*bъzъ ‘бузина’;
- \*ŕermъxa ‘черемуха’;
- \*ŕerŕьna ‘черешня’ (заимствовано из латинского языка);
- \*dъbъ ‘дуб’ (общеславянская инновация вместо \*perkъ);
- \*edlъ ‘ель’;
- \*elъxa ‘ольха’;
- \*emela ‘омела’;
- \*glogъ ‘боярышник’, ‘роза’, ‘мушмула’, ‘кизил’, ‘дерен’ (у южных и западных славян; здесь же можно упомянуть название *Sorbus torminalis* – рябина глоговина в русском языке);
- \*grabъ ‘граб’;
- \*gruŕa, \*kruŕa ‘груша’;
- \*xъmelъ ‘хмель’ (заимствовано из иранских языков; также слово имеет расширенное значение ‘опьянение, охмеление’);
- \*jъlъtъ ‘вяз’;
- \*jъva ‘ива’;
- \*kalina ‘калина’;
- \*klenъ ‘клен’;
- \*kl’uku ‘клюква’;
- \*kruŕina ‘крушина’ (возможно, книжное слово);
- \*leŕŕina ‘лещина’, ‘орешник’;
- \*lipa ‘липа’;
- \*malina ‘малина’;
- \*modrodervъ ‘лиственница’;
- \*moŕdŕevelъ ‘можжевельник’, ‘дуб’;
- \*neklenъ ‘клен татарский’ (иногда – клен полевой);
- \*obrêxъ ‘орех’, ‘лещина’;
- \*olъxa ‘ольха’;
- \*omela ‘омела’;
- \*opsa и производные \*opsina, \*opsica, \*opsika – ‘осина’;
- \*orkyta/orkuty ‘ракита’;
- \*oskoruŕa ‘рябина’;
- \*oskogъ ‘тополь черный’;
- \*ostrôžina ‘ежевика’.

Из рассмотрения исключим слова, обозначающие сразу несколько видов растений, из-за невозможности определить, к какому из них первоначально относилось название (\*brinъ, \*glogъ), а также позднейшие заимствования,

имевшие место не ранее славянской миграции на Балканский полуостров (\*šeršьna) и вероятные переносы славянских наименований на новый денотат (\*abolъnъ в значении «чинара») [6].

Таким образом, согласно неполному списку праславянских основ праславяне во время формирования их дендрологического лексикона знали дуб, граб, клен остролистный (*Acer platanoides*), ясень, один из видов вяза, орешник, березу, тополь, осину, грушу, яблоню, калину, рябину, черемуху, бузину, ольху, ель, сосну, омелу, бересклет, иву, хмель. И не знали бука и клена белого (явор, *Acer pseudoplatanus*).

Все эти виды вместе произрастают в определенной природной зоне — области смешанных хвойно-широколиственных лесов. Таежная зона исключается присутствием в списке яблони, груши и типичных широколиственных видов — дуба, граба, клена, ясеня.

Из числа перечисленных видов береза, осина, калина, ежевика, малина, рябина, черемуха, ольха, ива произрастают во всей лесной зоне Европы, что не позволяет ограничить изыскиваемую территорию.

Интерес вызывают лишь виды, области распространения которых занимают только часть равнинной территории Восточной Европы. Пересечения их ареалов позволяют выделить изыскиваемый регион. Рассмотрим эти виды подробнее.

Соотношение территорий распространения бука (*Fagus sylvatica*) и области формирования праславянского языка неоднократно рассматривалось в литературе на протяжении всего XX в. Северо-восточная граница ареала бука проходит по южной части Скандинавского полуострова вблизи северных границ исторической области Гёталанд. На материковой части Европы она идет от середины Куршской косы вдоль берега Балтийского моря на расстоянии около 150 километров от него, выходит к Висле около Торуня, пересекает ее, идет на юго-запад, оставляя за своими пределами Познань, в междуречье Варты и Одера поворачивает на юго-восток в направлении истока Западного Буга, незначительно отклоняясь от прямой линии к северу. Дальнейшее ее направление — южное, вдоль восточных склонов Карпатских гор (Рис. 1) [7]. Такая граница исключает из рассмотрения горные области и земли, лежащие к западу от Одера. Спутником бука является тисс, также незнакомый праславянам [8. С. 5].

Практически совпадает с буковой, за исключением прибалтийского и причерноморского участков, граница распространения пихты белой (*Abies alba*). Прочие виды пихты распространены либо значительно южнее, на Балканском полуострове (пихта кефалинийская *Abies cephalonica*, пихта македонская *Abies borisii-regis*), либо на севере европейской части России, по левому берегу Волги в среднем ее течении и севернее (пихта сибирская *Abies sibirica*) (Рис. 1) [9; 8. С. 6–7, 11].

Те же самые области — горы Европы и Русский Север — занимают разные виды лиственницы (европейская, польская, сибирская) [9; 8. С. 22–25]. Кроме того, лиственница польская произрастает в верховьях Вислы вплоть до ее слияния с Западным Бугом. Название этого дерева (\*modrodervъ) имеет неясное происхождение. По существующим версиям, оно было либо заимствовано у германских народов, либо представляет собой позднее образование, связанное с внешним видом дерева или с переносом на него названия можжевельника.

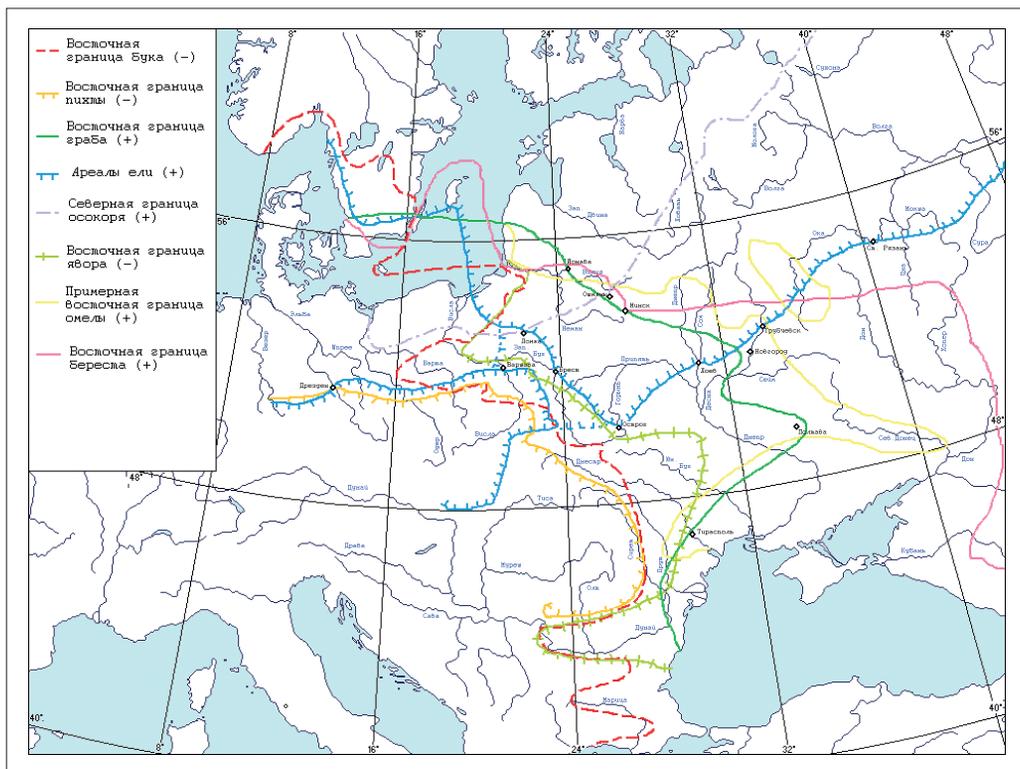


Рис. 1. Ареалы деревьев

Ареал ели состоит из двух областей. Граница первой, западной, в северной своей части повторяет границу пихты, но отстоит от нее примерно на 40 километров к северу на участке между Дрезденом и Лодзью. Затем проходит вдоль среднего течения Вислы и Западного Буга на том же расстоянии, от верховий последнего резко поворачивая на запад.

Основная часть ее области распространения расположена восточнее, ограничена с запада линией устье Вислы—Млава—Ломжа—Брест—Острог, с юга — линией Острог—устье Славичны—устье Сожа—Трубчевск—Болхов—Старая Рязань—Саранск—Казань—русло реки Белой [7]. Другие авторы указывают единый ареал, включая в него и бассейн Западного Буга [10]. Ель отсутствует в водосборе Вислы ниже устья Западного Буга, в Подолье, Галиции и Среднем Поднепровье (Рис. 1). Ограничивающими факторами служат недостаточная увлажненность южных регионов и неподходящие для нее условия польского безъельного коридора в бассейне Западного Буга и Нарева, заселенного елью только в последнее время [11. С. 18–33].

Ограниченную территорию в Восточной Европе занимает граб, определяя восточную границу праславянских земель. По лингвистическим материалам [6], его название произошло от глагола «грести» и связано с заготовкой ветвей на корм скоту. Это свидетельствует если не о широком, то о заметном распространении вида и об активном его использовании в хозяйственной деятельности. Таким образом, присутствие граба на искомой территории должно быть ощутимым и не должно ограничиваться единичными экземплярами. Восточная линия распространения граба идет от провинции Сконе в Швеции через

остров Эланд к устью реки Сака на Курляндском полуострове, отсюда к впадению Швянтойи в Вилию, немного выгибаясь к северу. С северо-востока ареал граба ограничен линией Йонава—Минск—Почеп, с востока — полосой днепровского левобережья шириной около 100 километров, с юга — линией от Полтавы через Тирасполь к низовьям Дуная (Рис. 1) [7]. Другие виды граба произрастают значительно южнее, на Балканах и на Кавказе, вдали от рассматриваемой территории.

Название явора (*Acer pseudoplatanus*) в славянских языках, как и название бука, было заимствовано у германцев. Граница распространения явора также близка к буковой, в северной своей части (до Вислы) совпадая с ней. Дальше она проходит по течению Вислы вплоть до устья Западного Буга, отсюда — на юго-восток к истокам Горыни, после чего поворачивает на восток к Днепру, тем не менее его не достигая. Напротив Переслава сменяет свое направление на юго-западное и идет почти до дельты Дуная, после чего огибает Нижнедунайскую низменность по отрогам Карпат и гор Стара-Планины. В большинстве мест она отстоит от буковой примерно на 150 километров к востоку, за исключением уже упомянутого северного участка и Подольской возвышенности, где явор есть, а бук отсутствует (Рис. 1) [10].

Клен татарский (неклен) назван так из-за своего родства с кленом остролистным и из-за внешних различий с ним. Сложно утверждать однозначно, знали ли его праславяне, или нет, определенно можно сказать лишь, что встречаться он должен был значительно реже клена. Его ареал занимает южную часть Восточноевропейской равнины, достигая в бассейне Днепра  $51^\circ$  северной широты и  $54^\circ 30'$  в Поволжье. В бассейне Припяти он еще встречается, севернее — уже нет [12. С. 68, 74]. Северная граница клена полевого идет примерно по 53-й параллели, в припятском водосборе он присутствует, в верховьях Днепра севернее Рогачева не продвигается [10].

Названия осокоря (*Populus nigra*) и береста (вяз малый, *Ulmus minor*) связаны с названиями других видов, у обоих — исходя из особенностей коры [6]. Такая ситуация могла возникнуть лишь в случае значительного преобладания осины и березы над топодем и вязом в исходной области. Исходя из распространенности в праславянской лексике словообразовательной модели, по которой образовано слово «осокорь», можно с осторожностью ограничить праславянскую землю ареалом тополя черного, тем самым исключив прибрежную 200-километровую полосу вдоль балтийского берега от устья Вислы до устья Немана, нижнее и среднее течение Немана, Вилии, Западной Двины, Ловати и бассейн Нарвы (Рис. 1). Восточная граница береста проходит по низовьям Немана, течению Вилии, потом отклоняется к Минску и от него идет на восток в сторону Пензы почти по прямой, охватывая практически весь бассейн Дона (Рис. 1). Наиболее часто встречается в лесостепной зоне по балкам и долинам рек, на севере ареала более редок [10]. Происхождение современного названия тополя туманно, оно могло быть заимствовано из латинского *populus* (см. [13. С. 647; 14. С. 79]). Но каких-то выводов из этого сделать не получится ввиду существования исконного \*oskoŕь.

Граница распространения паразитического растения омелы в северной части повторяет границу береста, отступая от нее на север в верховьях Днепра, затем тянется на юго-восток, окружая бассейн Северского Донца, на юге проходит по окраине лесной зоны. Кроме того, в верховьях Оки имеется изолированный ареальный остров (Рис. 1). В целом она не заходит дальше средней изотермы января  $-10^\circ\text{C}$  [15. С. 68, 276; 16. Р. 111].

Клюква произрастает в специфических природных условиях, только на сфагновых торфяных болотах [17]. Согласно В. М. Шмидту [18. С. 71, 192–195], ее южная граница проходит вдоль южной границы леса по широте 50°, из более южных земель захватывая Волынь.

До той же линии, что и область распространения клюквы, доходит ареал вереска [19. С. 12]. С ним, правда, имеется сложность: в некоторых регионах тем же словом называют можжевельник. Впрочем, это растения одной природной зоны и даже произрастают в одной экосистеме [12. С. 118].

Из числа видов, не упомянутых в ЭССЯ, праславяне определенно знали сливу, вишню, вербу, ветлу, вереск, бруснику, смородину, жимолость. Однако эти названия не позволяют ограничить праславянскую территорию: ива — из-за широкого ее распространения; брусника — по причине применяемости этого названия к разным ягодным кустарникам семейства вересковых; садовые плодово-ягодные культуры — поскольку являются синантропными, распространяются человеком и не имеют четких границ ареалов.

В европейской части бывшего СССР произрастают четыре вида жимолости. Два из них, синяя и черная (*Lonicera caerulea*, *Lonicera nigra*), относятся к видам Карпат и Прикарпатья, еще один — жимолость татарская (*Lonicera tatarica*) растет восточнее, в бассейне Волги. Последний же вид, жимолость обыкновенная *Lonicera xylostemum*, характерен для лесов европейской части бывшего СССР. Предпочитает подлесок широколиственных и хвойно-широколиственных лесов, реже заходит в зоны мелколиственных и разреженных темнохвойных. Обычно соседствует с липой, дубом, вязом, буком, елью, лещиной [12. С. 136–147]. Из-за широкого ареала распространения жимолость дополнительных сведений не дает.

Не сталкивались праславяне в области формирования своего языка с кизилом и боярышником — первое слово тюркского происхождения, второе образовано от слова «боярин», тоже являющегося заимствованием из тюркских языков [20. С. 203–204].

Род боярышник, в отличие от других розоцветных, представлен на Восточноевропейской равнине достаточно широко. В западных районах (Прибалтика, Карпаты и Прикарпатья) произрастают боярышник гладкий *Crataegus laevigata*, продвигающийся до Беловежской пуши, боярышник однопестичный *Crataegus monogyna*, боярышник пятипестичный *Crataegus pentagyna*. Боярышники ложный (*Crataegus fallacina*), украинский (*Crataegus ucrainica*) встречаются в среднем Поднепровье, боярышник кроваво-красный характерен для Поволжья. Другие виды в больших количествах отмечаются в Прибалтике, в Крыму, в среднем и нижнем Подонье и Поволжье [21. С. 48–61; 22. С. 68–77], с удалением от этих центров видовое разнообразие уменьшается.

К широко распространенным видам С. Я. Соколов относит боярышник отогнуточашелистикový (*Crataegus curvisepala*, он же *Crataegus kyrtostyla*, *Crataegus pseudokyrtostyla*), произрастающий в Прибалтике, Белоруссии и южных районах бывшего СССР. По некоторым современным исследованиям [23] к эндемикам Белоруссии он не относится; к таковым авторы относят лишь боярышник украинский на Мозырской гряде. По иным — встречается на всей территории страны, но крайне редок [24].

Пересечение ареалов перечисленных выше деревьев и кустарников дает ромбоподобную конфигурацию, ограниченную линиями Варшава–Вышкув–Острог–Жубровичи–Лоев–Новгород–Северский–озеро

Мирнинское—Ошмяны—Хожеле—Варшава. На этой территории выполняют все лингвистическо-ботанические условия: здесь присутствуют все те виды, названия которых имеют праславянское происхождение, и отсутствуют те, названия которых заимствованы. В качестве исключений могут быть отмечены только два вида из более чем сорока рассмотренных: тополь, имеющий также исконное название, и боярышник, присутствующий здесь эпизодически. Однако заметим, что боярышник все же мог быть известен праславянам, например, под названием \*glogъ, а его редкость не позволила этому названию закрепиться во всех славянских языках: название малознакомого вида легко перешло на другие, внешне схожие с ним (мушмула, рябина, дерен и т.д.).

Географически эти земли представлены бассейнами Нарева, Припяти, низовий Западного Буга, белорусским Понеманьем, нижним течением Березины, Сожа и лежащей между ними частью бассейна Днепра. Наложение «ромба» на физическую карту показывает, что рельеф рассматриваемой территории низинный, с обилием рек и болот и полным отсутствием возвышенностей, что коррелирует с особенностями географической лексики славянских языков, описанными в начале статьи. Стоит отметить, что сплошные болотные пространства необходимо исключить из рассмотрения из-за их непригодности для жизни. На рассматриваемой территории они расположены вдоль Припяти, занимая долины ее левых притоков, верхнюю половину бассейна Шары, почти весь бассейн Птичи, водораздел Птичи и Березины, участок между низовьями Припяти и Днепром [25. Прил. 2].

Такие виды деревьев, как клен, вяз, липа, дуб, ясень, сосна, лещина широко распространены в широколиственных и смешанных лесах Восточноевропейской равнины, их ареалы обширны и простираются далеко за пределы рассматриваемой области. Однако определенные сведения могут дать и они.

В частности, можно отметить значительное присутствие в области праславянского языка сосны и лещины. Об этом свидетельствует связь их названий с лесом в целом: лещина — лес, а старое название сосны оказалось перенесенным на один из видов леса (бор), чего не могло случиться в областях с ее незначительным присутствием [6; 26. С. 209].

Лещина — типичное растение подлеска, в основном произрастает в лесах с господством дуба, граба, бука, сосны и присутствием ели, на плодородных почвах.

Название липы является центром крупного «гнезда» однокоренных слов, что говорит о ее широком использовании и распространении на праславянской территории. На Восточноевропейской равнине липа сопутствует тем же деревьям, что и лещина.

Согласно лесорастительному районированию Белоруссии выделяется несколько природных районов. Северный район еловых лесов, западный район елово-широколиственных лесов и восточный район елово-дубовых лесов занимают северную часть страны вплоть до линии Минск—Баков—Костюковичи и характеризуются отсутствием граба; основными породами являются сосна, ель, береза, осина, ольха, в восточной части этой зоны — и дуб. В южном районе дубово-грабовых лесов нет ели.

Единственной территорией, имеющей подходящий для праславянской зоны тип растительности, является центральный район дубово-елово-грабовых лесов. С севера он ограничен линией Трабы—Дзержинск—Червень—Быхов—Краснополье, с юга — линией Светиловичи—Буда-Кошелево—Копцевичи—озеро

Червоное. Район включает в себя белорусское Понеманье, бассейн Птичи, нижнюю часть водосбора Березины, участок Днепра от устья Березины до Быхова, Сож от устья Липы до Славгорода и нижнее течение Беседи [27. С. 16–19, 23–27; 28. С. 4–15], группируемые в Неманско-Предполесский и Березинско-Предполесский геоботанические округа (Рис. 2). Именно в этой области и должна лежать славянская прародина, а если учесть многочисленность славян в первых письменных упоминаниях о них (см. [29. С. 71, 91; 30. С. 384]), то прародиной должна являться практически вся эта земля или значительная ее часть: небольшая территория не смогла бы обеспечить возникновение импульса для быстрой славянской колонизации, охватившего всю Восточную Европу. И. Д. Юркевич [28. С. 11], говоря об этой зоне, дает следующий состав растительности:

Сосна – 57,06%;

Ольха – 10,98%;

Береза – 10,36%;

Ель – 9,42%;

Дуб – 5,70%;

Осина – 4,21%;

Граб – 1,02%;

Липа – 0,57%;

Ясень – 0,31%;

Клен – 0,10%;

Прочие виды – 0,27%.

В числе остальных видов упоминаются берест и тополь, в подлеске – береклет. Видно, что это как раз тот тип леса, который фиксируется лексикой праславянского происхождения.

В западной Белоруссии этот же тип растительности распространен в бассейне Случи, верховьях Щары, Зельвянки, Росси и Ясельды – к северу от линии сплошного ареала ели [31. С. 125; 11. С. 11, 14–33] вплоть до Беловежской пуши, где появляется пихта [32. С. 59, 61, 108]. На территории России граб распространен только в Брянской области, к западу от линии Красная Гора–Новозыбков–Истопки [33. С. 141–142], что добавляет к перечисленным ранее территориям нижнее течение Ипути и верховья Снова. Ель в этих местах присутствует, хоть и в меньших количествах, причем число ельников естественного происхождения составляет около 50% [34. С. 107–112]. Согласно данным И. Д. Юркевича [27. С. 101, 120, 135–138], граб чаще встречается в восточной части рассмотренной зоны, в бассейнах Березины, Днепра и Сожа, а также в Понеманье выше устья Лебеды.

В историческое время ареалы деревьев могли расширяться или сужаться в зависимости от климатических факторов. Интерес для исследования представляют геологические материалы, относящиеся к периоду позднего голоцена, начавшегося 2500 лет назад и продолжающегося до наших дней, поскольку праславянский язык сформировался в первую половину этого временного отрезка [35].

Граб относительно требователен к теплу и мягкому климату [8. С. 107–108], восточная граница его ареала параллельна линиям изотерм января. Можно предположить, что вектор его продвижения был параллелен температурному

градиенту. Теми же предпочтениями отличается бук, но у него они имеют более выраженный характер: продолжительные зимние морозы от  $-13^{\circ}\text{C}$  до  $-23^{\circ}\text{C}$  повреждают его, весенние заморозки вызывают гибель всходов [8. С. 115]. В свою очередь, некоторые виды, например вяз, ограничены не изотермами, а географическими параллелями. При изменении средней температуры продвижение их границ в меридиональном направлении будет меньшим, поскольку их распространение зависит не только от температурных факторов, они с равным успехом произрастают и в более холодных, и в более теплых областях.

Широколиственные культуры в позднем голоцене продвигались севернее и восточнее. Бук обнаруживается в бассейнах Припяти, Западной Двины, верхней Оки и на Валдайской возвышенности. Ареал граба охватывал северную Белоруссию, верхнее Поочье и земли к западу от Ловати. Ель спускалась на юг по течению Северского Донца и Дона до их средних течений, а в бассейне Припяти обнаруживалась южнее современной границы примерно на 100 километров в районе Овруча и в Прикарпатье. Пихта проникала на восток до среднего течения Припяти. Ее отступление предположительно связано с хозяйственной деятельностью человека. Таким образом, найденную нами ромбоподобную область можно расширить на востоке и севере вплоть до Западной Двины, Десны или даже самых верховий Оки. На юге придется исключить правобережье и верховья Припяти из-за наличия бука и пихты. Северо-восточная граница отодвигается до линии Витебск—Смоленск—Брянск—Путивль (Рис. 2) [36. С. 118–123]. Но следует помнить, что она определяется лишь приблизительно из-за небольшого количества палеоботанического материала. Кроме этого, находки пыльцы свидетельствуют о произрастании вида в месте находки, но не позволяет точно оценить его распространенность. С уверенностью можно говорить лишь о том, что славянская прародина лежит к юго-западу от линии Витебск—Путивль.

Для оценки возможных границ распространения видов сравним климатические условия Восточноевропейской равнины на рубеже эр с современными. При их совпадении ареалы можно считать одинаковыми или достаточно близкими, при различии становится понятным направление их смещения — на север при повышении температуры и на юг при снижении.

Сведения о климате в верховьях Днепра неизвестны, однако в литературе имеется информация о соседних регионах. Торфяной материал болота Ширинские Мхи (центр Ленинградской области), позволяет оценить количество осадков в историческое время. Так, во II–III вв. количество осадков теплого периода совпадало с современным, на рубеже эр (I в. до н.э. — I в.н.э.) превышало его на 25 мм. Те же расчеты, проведенные для Полистовского болота (юг Псковской области), показали то же значение для I — середины IV вв.; для Бакшеевского болота (Московская область) — значение, меньшее современного на 25 мм. В Чехии же разница современных и древних осадков составляла более 100 мм.

Разница современных и древних значений температур июня для Псковской области не превышала  $2^{\circ}\text{C}$ , причем с 200 года до н.э. по 200 год н.э. наблюдалось потепление: от значений, больших современных на  $0,5^{\circ}\text{C}$  до значений, превышающих нынешние на  $2^{\circ}\text{C}$ . В Ленинградской области наблюдалась прямо противоположная тенденция. Среднегодовая температура Псковщины была равна современной. Максимальные значения температур западной части Восточноевропейской равнины были достигнуты во 2–3 четверти I тысячелетия н.э., к этому же времени стоит отнести максимальное продвижение

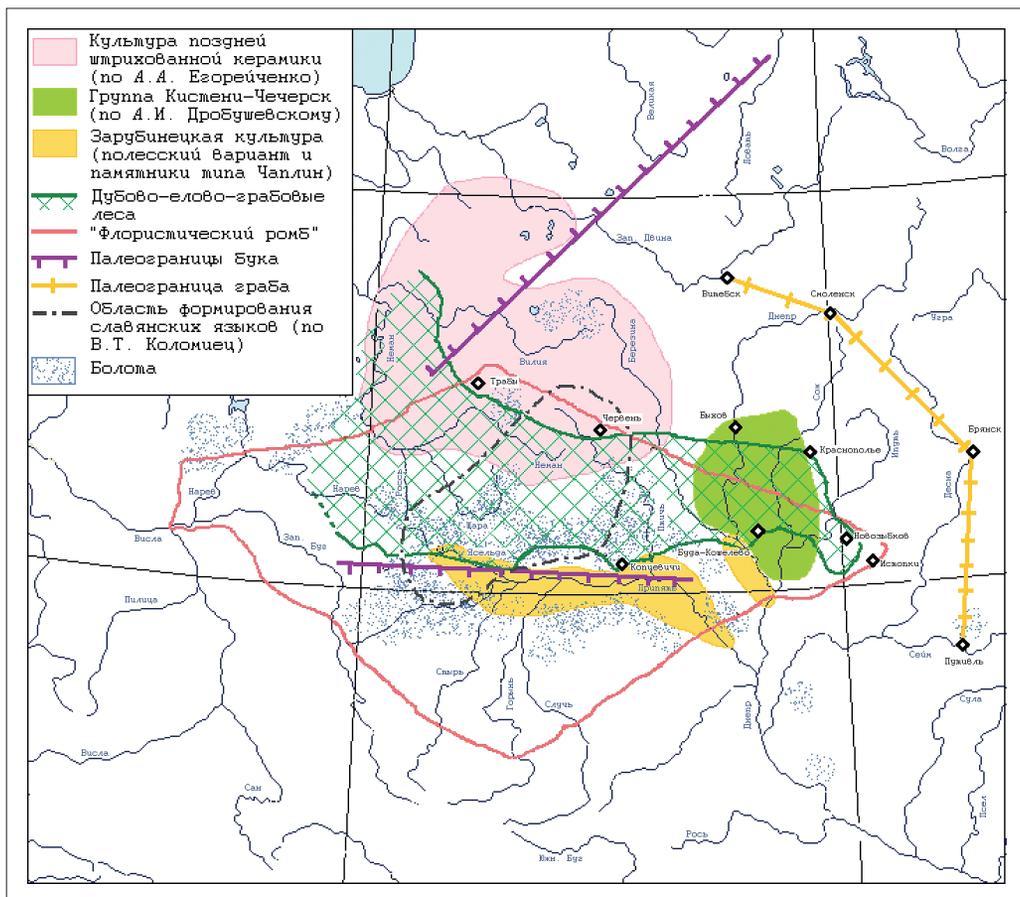


Рис. 2. Флора и археологические культуры Белоруссии

теплолюбивых древесных пород на восток. Данные анализа пыльцы показывают, что 2500–1600 лет назад наблюдается увеличение доли сосны в пыльцевых спектрах и уменьшение доли широколиственных пород. Ель в Полесье в это время практически отсутствовала [37. С. 97–107, 159–164; 38. С. 391–404]. Исходя из схожести климата можно утверждать близость ареалов древесных пород двухтысячелетней давности к современным.

Все достоверно фиксируемые славянские археологические культуры тяготеют к рекам; с учетом большого количества водно-болотной лексики в славянских языках разумно искать прародину не на водоразделах, а в бассейнах рек, к которым тяготеют заболоченные местности. Таких территорий в рассматриваемом регионе две – верховья Немана и междуречье Березины, Днепра, Сожа и Ипути. Географически вторая из них выглядит предпочтительнее, поскольку лежит ближе к центру области распространения археологических памятников горизонта Рахны–Почеп, на основе которых сформировались достоверно славянские культуры. Из этого региона открыты пути ко всем частям днепровского бассейна, а днепровское левобережье и Подесенье, ставшие центром Киевской культуры, находятся совсем рядом [39. С. 6, 67, 70–103]. Следует отметить, что именно в Междуречье локализуются памятники типа Кистени–Чечерск [40. С. 97; 14], являющиеся кандидатами на роль праславянских [41; 3]. Эти памятники, что интересно, практически не выходят за

пределы зоны хвойно-широколиственных лесов с присутствием граба (Рис. 2). Верхнее Понеманье в это время занято редкими периферийными памятниками культуры штрихованной керамики, занимающей территорию вплоть до Западной Двины (Рис. 2). Основные ее земли расположены севернее и восточнее, а связь с позднейшими славянскими культурами неясна [42. С. 57–60; 43]. На среднюю часть Белоруссии указал и лингвистический поиск В.Т. Коломиец, исследовавшей названия рыб в славянских языках (Рис. 2) [44. С. 137–142]. Впрочем, из-за возможного изменения их ареалов за две тысячи лет, найденная ею область может быть расширена и в таком случае практически совпадет с определенной нами территорией.

Исходя из сказанного ранее, наиболее вероятной областью формирования праславянского языка представляется территория между Березиной и Ипутью; во вторую очередь — земли верхнего Понеманья. Именно на этих землях стоит искать археологические памятники, связанные преемственностью с раннеславянскими культурами; нахождение их в иных местах кажется маловероятным. В настоящее время самым перспективным кандидатом на роль культуры праславян выглядит группа памятников Кистени—Чечерск. Впрочем, эта гипотеза требует тщательных исследований и поиска доказательств.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Толстой Н.И. Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М., 1969.
2. Бобров В.В., Варшавский А.А., Хляп Л.А. Чужеродные виды млекопитающих в экосистемах России. М., 2008.
3. Шукин М.Б. Рождение славян // Стратум: структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории. СПб., 1997.
4. Moszyński K. Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław; Kraków, 1957.
5. Czekanowski J. Polska—Słowiańszczyzna. Perspektywy antropologiczne. (Biblioteka Wiedzy o Polsce. Т. III). Warszawa, 1948.
6. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н.Трубачева. М., 1974.
7. Физико-географический атлас мира. М., 1964.
8. Ареалы деревьев и кустарников СССР. В трех томах. Т. 1 / Сост. Соколов С.Я., Связева О.А., Кубли В.А. при участии Скворцова А.К., Грудзинской И.А., Огуреевой Г.Н. Л., 1977.
9. Мамаев С.А. Виды хвойных на Урале и их использование в озеленении. Свердловск, 1983.
10. Caudullo G., Welk E., San-Miguel-Ayanz J. Chorological maps for the main European woody species // Data in Brief. 2017. Vol. 12.
11. Юркевич И.Д. Типы лесов Белорусской ССР. Краткий очерк. Минск, 1948.
12. Ареалы деревьев и кустарников СССР. В трех томах. Т. 3 / Сост. Соколов С.Я., Связева О.А., Кубли В.А. при участии Камелина Р.В., Яковлева Г.П., Грубова В.И., Леоновой Т.Г., Васильева И.В., Горбуновой Н.В., Сафроновой И.Н., Иванишвили М.А., Катенина А.Е. Л., 1986.
13. Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1957.
14. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Изд. 2. М., 1987. Т. 4.
15. Атлас ареалов и ресурсов лекарственных растений СССР. М., 1980.
16. Atlas Florae Europaeae: Distribution of Vascular Plants in Europe: Salicaceae to Balanophoraceae. Helsinki, 1976.
17. Черкасов А.Ф., Буткус В.Ф., Горбунов А.В. Клюква. М., 1981.
18. Ареалы лекарственных и родственных им растений СССР (Атлас) / Под ред. В.М. Шмидта. 2-е издание, исправленное. Л., 1990.
19. Вальтер Г. Общая геоботаника. М., 1982.
20. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1: А—Д.
21. Меженська Л.О., Меженський В.М. Рід Глід (Crataegus L.) в Україні: інтродукція, селекція, еколого-біологічні особливості. Київ, 2013.

22. Ареалы деревьев и кустарников СССР. В трех томах. Т. 2 / Сост. Соколов С.Я., Связева О.А., Кубли В.А. при участии Соскова Ю.Д., Мусаева И.Ф., Ловелиус О.Л. Л., 1980.
23. *Дубовик В.Д., Скуратович А.Н.* Род Боярышник (*Crataegus*) во флоре Беларуси // Ботанические сады: состояние и перспективы сохранения, изучения, использования биологического разнообразия растительного мира. Тезисы докладов Международной научной конференции, посвященной 70-летию со дня основания Центрального ботанического сада НАН Беларуси. Минск, 2002.
24. *Гаранович И.М., Рудевич М.Н., Гринкевич В.Г.* Генофонд рода боярышник в Беларуси // Материалы 2-й Междунар. научно-практической конференции «Актуальные проблемы изучения и сохранения фито- и микобиоты» (12–14 ноября 2013 г.). Минск, 2013.
25. Геология СССР. Т. 3. Белорусская ССР. Полезные ископаемые. М., 1977.
26. *Филли Ф.П.* Образование языка восточных славян. Монография. М.; Л., 1962.
27. *Юркевич И.Д.* Растительность Белоруссии, ее картографирование, охрана и использование. Минск, 1979.
28. *Юркевич И.Д. и др.* Типы и ассоциации еловых лесов. Минск, 1971.
29. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. Jetica. М., 1960.
30. Прокопий из Кесарии. Война с готами // Прокопий из Кесари / Пер. с греч. С.П. Кондратьева. М., 1950.
31. *Мешечко Е.Н.* Краеведение. Уч. метод. пособие для студентов географического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина. Брест, 2010.
32. *Третьяков Д.И.* Дополнения к флоре сосудистых растений Беловежской пуши // Ботаника (исследования): сб. науч. тр. Минск, 2010. Вып. 39.
33. Красная книга Брянской области. Растения. Грибы. Брянск, 2004.
34. *Устинов М.М.* Ель в лесах Брянской области. Брянск, 2009.
35. *Girdenis A., Mažiulis V.* Baltų kalbų divergencinė chronologija // Baltistica. XXVII (2). 1994.
36. *Смирнова О.В.* Восточноевропейские леса: история в голоцене и современность. В 2-х кн. М., 2004. Кн. 1.
37. *Чернавская М.М. и др.* Изменчивость климата Европы в историческом прошлом. М., 1995.
38. *Борисов А.А.* Климаты СССР в прошлом, настоящем и будущем. Л., 1975.
39. *Лопатин Н.В., Фурасьев А.Г.* Северные рубежи раннеславянского мира в III–V вв. н.э. (Раннеславянский мир, выпуск 8). М., 2007
40. *Обломский А.М., Терпиловский Р.В.* Среднее Поднепровье и Днепровское Левобережье в I–II вв. н.э. М., 1991.
41. *Дробушевский А.И.* Древности чечерской группы (типа Кистени–Чечерск) и памятники типа Абидни Белорусского Поднепровья // Acta Archaeologica Albaruthenica. Минск, 2012. Vol. VIII.
42. *Егорейченко А.А.* Культуры штрихованной керамики. Минск, 2006.
43. *Белевец В.Г.* Проблема выделения памятников позднезарубинецкого круга в белорусском Припятском Полесье // Лесная и лесостепная зоны Восточной Европы в эпохи римских влияний и Великого переселения народов. Конференция 3: Сб. статей. Тула, 2012.
44. *Коломиец В.Т.* Происхождение общеславянских названий рыб. Киев, 1983.



## СПЕЦИФИКА ВЗАИМНОЙ СОЧЕТАЕМОСТИ СЛОВАЦКИХ СУБСТАНТИВОВ КРАТКОВРЕМЕННОСТИ: *CHVIĽA* И *OKAMIH*

© 2019 г. Д. Ю. Ващенко

*Канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН*

*E-mail: daranis@mail.ru*

В статье на материале Словацкого национального корпуса рассматриваются случаи, когда словацкие субстантивы со значением кратковременности *chviĽa* и *okamih* употребляются в пределах одного высказывания. Для того, чтобы более полно выявить специфику значения каждой из лексем, анализируются как случаи их контекстуальной синонимии, так и те случаи, когда лексемы в сходном контексте демонстрируют разную сочетаемость либо устойчиво занимают разные валентности в пределах некоторой конструкции. Мы стараемся показать, что *okamih* воспринимается как единица с минимальной протяженностью и тяготеет к обозначению времени рационального и аналитического, в то время как *chviĽa* трактуется как единица «растянутого» времени, данного в его непосредственном восприятии.

The article deals with the cases when Slovak substances with the meaning of short duration *chviĽa* and *okamih* are used within one statement on the material of the Slovak national corpus. In order to more fully identify the specificity of the meaning of each of the lexemes, we analyze both the cases of their contextual synonymy, and those cases where the lexemes in a similar context demonstrate different compatibility or persistently occupy different valencies within a certain construction. We try to show that *okamih* is perceived as a unit with a minimum length and tends to denote the time of rational and analytical, while *chviĽa* is treated as a unit of "stretched" time given in its direct perception.

*Ключевые слова:* темпоральная лексика, семантика, сочетаемость, синонимия.

*Keywords:* temporal vocabulary, semantics, compatibility, synonymy.

**DOI:** 10.31857/S0869544X0006809-2

Так называемые слова времени, т.е. лексемы с темпоральным значением, в каждом языке принадлежат к числу слов, достаточно частотных и при этом формирующих определенную модель временных противопоставлений, в связи с чем их изучение представляет интерес как на уровне внутриязыкового описания семантики, так и в плане ареальных корреляций. Так, для современной русистики наиболее масштабным исследованием слов времени, на котором так или иначе основывались последующие работы, является монография Е.С. Яковлевой [1], где анализируется значение таких существительных с темпоральным значением, как *минута*, *секунда*, *мгновение*, *миг*, *время*, *пора*, также

прилагательных *прошлый, прежний, минувший, былой* и наречий *нынче, ныне, сейчас, теперь, впредь, в дальнейшем, далее*. При этом в фокусе внимания исследовательницы находятся именно темпоральные существительные, семантику которых она считает этноспецифичной и связывает с определенной, свойственной русскому культурно-языковому сознанию, моделью мира. На материале славянских языков написаны некоторые работы Е.М. Коницкой [2; 3], где семантика соответствующих слов в словенском языке рассматривается в том числе в ареальном плане, и М.Н. Кондратенко [4; 5], который основывает свои наблюдения прежде всего на диалектном материале и уделяет основное внимание ономаσιологическому аспекту проблемы, т.е. способам номинации соответствующих лексем.

В статье мы бы хотели сосредоточить свое внимание на одной семантической группе словацких темпоральных субстантивов, а именно на существительных со значением кратковременности, и продемонстрировать их семантический потенциал прежде всего в ракурсе сочетаемостных свойств. Так, в словацком языке кратковременность выражают субстантивы *chvíľa* «минута», *okamih* «мгновение, миг», *minúta* «минута», *sekunda* «секунда», *moment* «момент», а также ряд диминутивов. В свою очередь среди них выделяются показатели точного времени (*minúta, sekunda*) и времени приблизительного (*chvíľa, okamih*). Предметом рассмотрения в данной статье будут являться субстантивы *chvíľa* и *okamih*, в толковых словарях словацкого языка разница в значении между ними трактуется, как правило, сугубо как различие по длительности: *okamih* являет собой квант сверхкраткого времени, а *chvíľa* контекстуально может быть и сверхкраткой, и «достаточно короткой». В [6] *chvíľa* — «достаточно короткий отрезок времени (без подробной конкретизации)», *okamih* толкуется через синонимичные темпоральные субстантивы *chvíľka, moment*. В [7] *okamih* представлен как «очень короткий отрезок времени, момент», а *chvíľa* — как «относительно короткий отрезок времени, миг». В [8] *chvíľa* обозначает «очень короткое время, миг, момент; достаточно короткий отрезок времени (без подробной конкретизации)». Вместе с тем их семантика нуждается в более четкой экспликации, основанной на корпусно ориентированных методах, в частности на анализе специфики сочетаемости лексем *chvíľa* и *okamih*.

В [9] мы постарались показать, что для каждой из указанных лексем характерна своя базовая область сочетаемости в рамках генитивной конструкции, что обусловлено спецификой их значения. Так, для *chvíľa* будет характерно тяготение к наименованиям процессов, а также к словам, обозначающим некоторый промежуток между действиями, состояниям с минимальной напряженностью. В свою очередь, для *okamih* свойственна сочетаемость с наименованиями фактов, субстантивами со значением начала действия, а также с наименованиями состояний с максимальной напряженностью. В случае сочетаемости лексем с одними и теми же субстантивами (в первую очередь с существительными *život* «жизнь» и *smrť* «смерть»), а также с наименованиями эмоциональных состояний) *chvíľa* будет употребляться в контекстах, предполагающих проживание процесса изнутри, а *okamih* — в случае, если предполагается его фиксация с позиции стороннего наблюдателя либо интерпретация с позиции субъекта восприятия.

Дальнейшего прояснения при этом требует вопрос о возможной контекстной синонимии указанных слов. Чтобы четче выявить специфику их значения, необходимо, на наш взгляд, учитывать не только сочетаемость каждой из них отдельно, но и их взаимную сочетаемость, когда, попадая в некоторый

контекст, они будут заполнять одинаковые валентности при разных лексемах либо разные валентности при одной. Для того, чтобы выявить основные контексты совместной встречаемости лексем *chvíľa* и *okamih*, мы, основываясь на материале Словацкого национального корпуса [10], осуществили при помощи программы SketchEngine сплошную выборку случаев, где леммы *chvíľa* и *okamih* употребляются в ближайшей окрестности друг друга. В строку поиска мы задавали комбинацию (meet [lemma=»chvíľa«] [lemma=»chvíľka«] –6 6), а затем путем применения различных фильтров постарались зафиксировать основные синтаксические конструкции и типовые контексты, где подобное происходит.

Так, выделяются следующие основные случаи совместной встречаемости:

1. *Chvíľa* и *okamih* употребляются в условиях подчеркнутой разнореферентности, обозначая принципиально разные промежутки времени, отличающиеся прежде всего по характеру протекающих событий.

1.1. Если лексемы занимают позиции при разных глаголах, характерно, что *chvíľa* употребляется с глаголами внутреннего состояния, в то время как *okamih* появляется в случае, если глагол называет некоторое внешнее по отношению к субъекту восприятия действие. Так, в (1) *chvíľa* – это время проживания, а *okamih* – время конкретного действия (ср. глаголы – *robiť*, но *prežívať*), в (2) *chvíľa* точно так же употребляется с глаголом *prežiť*, *okamih* здесь предполагает некоторое внешнее действие (костел в торжественные моменты открывают, и затем верующие свои собственные торжественные минуты проживают), в (3) *okamih* обозначает время установления внешнего отношения, а *chvíľa* – время совершения ментального процесса:

(1) *Jedna zo súčasných analýz však hovorí, že súčasná generácia považuje za dôležitejšie otázky čo robiť v danom okamihu, ako prežívať súčasnú chvíľu, ako žiť.* В одном из современных исследований, впрочем, сказано, что нынешнее поколение считает для себя самыми важными вопросами, что делать в данный момент, как проживать текущую минуту, как жить;

(2) *Tento svätostánok sa stal pýchou okolia a aj keď už veriaci do neho nechodia každú nedeľu, nevynechajú príležitosť, keď im ho v slávnostných okamihoch otvoria. Mnohí prežili čarovné chvíle v tomto kostolíku s folklórnou skupinou.* Эта святыня стала гордостью округа, и даже если верующие его не посещают каждое воскресенье, они не упускают возможности, когда им его открывают в торжественные моменты. Многие пережили чудесные минуты в этом костеле с фольклорной группой;

(3) *Ak konáte podľa zdravého rozumu, vzťah je na tom dobre. Vzťah vytvárate v každom okamihu. V každej chvíli máte v mysli sformovanú myšlienku, ktorá je vaším vzťahom.* Если вы внимаете голосу разума, это хорошо для отношения. Отношение вы формируете в каждый момент. Каждую минуту у вас в голове находится уже сформировавшаяся мысль, которая является вашим отношением.

Ср. также (4), типовой текст некролога, где *chvíľa* – это время проживания события в ретроспективе, а *okamih* обозначает скорее фиксацию в памяти определенной ситуации:

(4) *S láskou a úctou spomína manželka a deti s rodinami. Sú chvíle, ktoré prežívame, sú okamihy, na ktoré spomíname.* С любовью и уважением вспоминают его мать и дети с семьями. Есть минуты, которые мы проживаем, есть мгновения, про которые вспоминаем.

В (5) *chvíľa* обозначает время, отведенное именно на отдых, в то время как *okamih* – это время фактического перерыва:

(5) *Keď sa tu skončila zmena, vyštvíral sa nekonečnou postupnosťou zvislých rebríkov na povrch, cítiac, akoby mal nohy zaliate v olove. Ani na okamih nemohol zastať, ani na chvíľu si nemohol oddýchnuť.* Когда у него закончилась смена, он выбрался по бесконечной череде висящих лестниц на поверхность, чувствуя, как ноги у него словно налиты свинцом. Он не мог остановиться ни на мгновение, не мог отдохнуть ни минуты.

1.2. При подчеркнутой разнореферентности в составе генитивных конструкций и (или) синонимичных им конструкций с согласованным определением сочетаемость у *chvíľa* и *okamih* в целом вписывается в их «базовые» зоны: в первом случае характерна ориентация на ситуацию минимального напряжения, во втором – на ситуацию максимального напряжения. Ср. в (6) *okamih* «трагический» – *chvíľa* при этом «спокойная» и «счастливая», в (7) и (8) *okamih* предполагает либо сосредоточенность как напряжение, идущее изнутри, либо напряжение, давление извне; *chvíľa* в этих же высказываниях включает в себя покой либо расслабленность:

(6) *Režisérka pritom postupne obnažuje sloje odlišného etnického, sociálneho a kultúrneho pôvodu, stret malých a veľkých dejín, ktoré sa nezaobišli bez tragických okamihov, ale aj chvíľ spokojnosti a šťastia.* Режиссер при этом постепенно раскрывает перед нами слои различной этнической, социальной и культурной природы, встречу глобальной и локальной истории, в которой неизбежно были трагические моменты, но также и минуты спокойствия и счастья;

(7) *Ale každý z nás má popri okamihoch usilovnosti a sústredenia i chvíle uvoľnenia, odpočinku a povedzme i leňošenia.* Каждому из нас, наряду с моментами напряженности и сосредоточенности, знакомы также минуты свободы, отдыха, и скажем так, лени;

(8) *Ježiš sám sa utiekal do chvíľ pohrúžený do hlbokého modlitbového spojenia s Otcou. Robil to pravidelne vo chvíľach pokoja, ale aj v okamihu silného tlaku zvonka i zo strany jeho vlastnej psychiky.* Иисус сам скрывался в моментах, погруженный в глубокое соединение с Отцом в молитве. Обычно он делал это в минуты спокойствия, но также в моменты сильного давления извне и со стороны его собственной психики.

2. В условиях однореферентности, т.е. в случае, когда обе лексемы соотносятся с одним и тем же отрезком времени, может быть представлена двоякая ситуация. В одном случае лексемы представляют конкретную ситуацию в рамках собственной базовой сочетаемости – ср. (9), где мы видим *chvíľa pokoja a ticha, no okamih, v ktorom by sa mohol sústrediť*, т.е. покой и тишина в данном случае есть прямое следствие сконцентрированности субъекта восприятия. Чаще, однако, *chvíľa* называет ситуацию в ее непосредственном восприятии, в то время как *okamih* маркирует общую оценку, квалификацию этой ситуации (10–11). В (10) отрезок времени с позиции субъекта восприятия в ретроспективе квалифицируется через *chvíľa*, а в плане общей оценки – через *okamih*. Аналогично в (11) процесс умирания в своей непосредственной данности вводит *chvíľa*, а в общей перспективе всей жизни – *okamih*:

(9) *Róbert zatúžil po pokoji, po chvíli pokoja a ticha, po okamihu, v ktorom by sa mohol sústrediť.* Роберт тосковал по спокойствию, по минутам спокойствия и тишины, по мгновению, в котором он смог бы сосредоточиться;

(10) *Napokon prichádza okamih pravdy, chvíľa, na ktorú roky čakal.* Наконец настает момент истины, минута, которой он ждал годы;

(11) *Kto prosí Máriu, odovzdáva sa jej nežnosti a Božej добрote, ktorá ho určite neopustí vo chvíli smrti, v tom najdôležitejšom okamihu života. Vo chvíli veľkého stretnutia sa s tým, ktorý nás stále očakáva.* Кто просит Марию, отдает себя ее нежности и Божьей милости, которая точно не покинет его и в минуту смерти, в этот самый главный момент жизни. В минуту великой встречи с тем, кто все время ожидает нас.

Характерный случай представляет пример (12), где *chvíľa* употребляется в контексте глагола *zažiť* «прожить, пережить», а *okamih* – в таксономической конструкции *patriť medzi X* «относиться к числу», при этом *chvíľa* вводит прилагательное в позитивной степени сравнения, в то время как при *okamih* – это же самое прилагательное в суперлативе:

(12) *Zažili ste počas liečby závislých aj dramatické či radostné chvíle? Medzi najdramatickejšie okamihy pre nás, ktorí pomáhame ľuďom, patria tie, keď sa dozvieme, že príbuzní závislých prídu o strechu nad hlavou pre exekúcie, alebo ide o samovraždy tých, čo boj s hazardom nezvládli. Вы испытали во время лечения зависимых также драматичные или радостные минуты? К самым драматичным моментам для нас, для тех, кто помогает людям, относятся такие, когда мы узнаем, что родственники зависимых лишились крыши над головой из-за экзекуций, или же доходит до самоубийства у тех, кто не выдержал бой с азартными играми.*

3. Частотными являются контексты, когда лексемы употребляются в ряду градации по величине: либо от большего к меньшему, либо от меньшего к большему: предполагается, что длительность промежутка времени, который обозначается через *okamih*, меньше, чем у того, что обозначается субстантивом *chvíľa*.

3.1. В ряду от большего к меньшему это может быть ситуация воспоминания о прошлом, прокручивания в памяти – в (13–14) происходит своего рода наведение фокуса, все более отчетливое и подробное воспроизведение событий – напротив, в (14–15) подчеркивается отнесенность ситуации к «здесь и сейчас» (ср. употребление лексем с указательными местоимениями):

(13) *Zlá novina človeka vždy zaskočí svojou nehanebnosťou. Chvíľu za chvíľou, okamih za okamihom som si v duchu premietal predchádzajúci večer a snažil som sa nájsť v ňom bod – rozhodujúci okamih, keď sa to mohlo Karolovi stať. Nič, žiadne znamenie.* Плохая новость всегда оглушает человека своей неожиданностью. Минуту за минутой, миг за мигом я прокручивал в памяти предшествовавший вечер, стараясь найти в нем точку – решающий миг, когда это могло случиться с Карлом. Ничего, никакого предзнаменования;

(14) *Každá jedna z týchto drobností – kúsok koralu z thajského ostrova Phi-Phi, mušľa z Maurícia alebo látková korytnačka zo Seychell – mi pripomína istú chvíľu, okamih, náladu intenzívneho zážitku.* Каждая отдельная деталь – кусок коралла с тайского острова Фи-Фи, раковина с Маврикия или тряпичная черепаха с Сейшел – напоминает мне ту или иную минуту, мгновение, настроение интенсивного впечатления;

(15) *Ujčok zatají dych aj za ostatných: Dobré vie, že v tejto chvíli, v tomto okamihu, sa rozhoduje o veľkej veci.* Дядя переведет дыхание и за остальных: он хорошо знает, что в эту минуту, в этот миг решаются великие вещи;

(16) *A opäť sme si boli vedomí, že nie sme sami, že sme obklopení, sprevádzaní a vedení Božími priateľmi. A teraz, v tejto chvíli, v tomto okamihu ja, úbohý Boží služobník mám prijať túto neočakávanú úlohu, ktorá skutočne presahuje všetky ľudské schopnosti.* И опять мы понимали, что мы не одни, что нас окружают, ведут и сопровождают Божьи друзья. И сейчас, в эту минуту и в этот миг я, скромный Божий слуга, должен принять это неожиданное послание, которое в самом деле превышает все человеческие способности.

При *okamih* могут стоять адвербиальные спецификаторы: наречия *iba, len* «только, лишь» (17, 18), или прилагательное *krátky* «краткий, короткий» (19), также в суперлативе *najkratší* «самый краткий» (20): в этом случае путем градации подчеркивается, что данный актуальный отрезок времени носит минимальный характер:

(17) *Dokonca v horúčave toho dňa je ten kameň chladný a ona dovoľí tomu chladu rozplynúť sa v jej pokožke, na chvíľu, len na okamih.* В конце концов несмотря на жару в этот день камень холодный, и она позволяет этому холоду разлиться по ее коже, на минуту, лишь на миг;

(18) *Keď Boh, slnko, Shakespeare, obchodný cestujúci chcú prekročiť skutočnosť, znova sa vracajú k sebe samým. Chvíľu počkajte. Iba okamih.* Когда Бог, солнце, Шекспир, бродячий торговец хотят перешагнуть за рамки реальности, они вновь возвращаются к самим себе. Подождите минуту. Лишь мгновение;

(19) *Zastane, pery sa sklznú len na chvíľu, krátky okamih, na tej jemnej pokožke jej ucha. Hlas horúci, vibruje.* Он остановится, всего на минуту, на краткий миг, губы скользнут по нежной коже ее уха. Голос горячий, дрожит;

(20) [...] *jemné prsty sa ľahko prepletú, skoro bez námahy, s jeho veľkými mozolnatými, obaja trochu vyplašení pri tom kontakte, obaja dokonca viac vyplašení, keď sa Fred pohne k tancu, vedie ju vedľa seba a na chvíľu, najkratší okamih času, sa ich telá zmiešajú jedno o druhé [...]* нежные пальцы легко переплетаются, почти без напряжения, с его мозолистыми, оба немного взволнованы этим прикосновением, оба еще больше волнуются, когда Фред начинает танец, ведет ее за собой, и на минуту, кратчайшее мгновение времени, их тела сплетаются одно с другим.

3.2. В случае, если градация предполагает условное движение «от меньшего к большему», имеет место либо начало некоторого процесса, где собственно начальную фазу маркирует именно *okamih* (21–22), либо некоторая общая, гипотетическая модель ситуации, где *okamih* обозначает ее «минимальный квант» (23–24):

(21) *A keď som prišiel k nemu a hovorím, ja som Sokol a on hovorí ja som Ratzinger. Tak som bol milo prekvapený, potom sme hovorili niekoľko okamihov, niekoľko chvíľ.* И вот я пришел к нему и говорю, я Сокол, а он мне в ответ, а я Ратцингер. Так я был мило удивлен, потом мы поговорили несколько секунд, несколько минут;

(22) *Dnes už chápem, že tá psychická rana zapôsobila na mňa dozaista ako úraz, ktorý zrazu človek utrpí fyzicky: v prvých okamihoch a chvíľach necíti ani úder, ani bolesť, ani prípadnú stratu – až potom, keď sa preberie z bezvedomia a šoku, uvedomí si aj budúci dosah všetkých dôsledkov.* Сегодня я уже понимаю, что эта психическая травма в определенном смысле воздействовала на меня как обида, от которой человек страдает физически: в первые мгновения и минуты он не ощущает ни удара, ни боли – лишь потом, когда он пробуждается от небытия и шока, он начинает осознавать будущие последствия всех результатов;

(23) *Čo sa týka osobného života – želim si pokiaľ možno pokoj, aby ten rok nebol ťažký, čím nechcem povedať, že má byť len plný radostí a dobrých zvestí, ale aby v ňom neboli ťažké okamihy a chvíle.* Что касается личной жизни – пока что я хочу, наверное, покоя, чтобы год не был тяжелым, не хочу сказать, что он должен быть наполнен исключительно радостью и хорошими новостями, но в нем не должно быть **тяжелых мгновений** и **минут**;

(24) *Nikdy nevieme, ktorý okamih, ktorá chvíľa je pre nás a pre dieťa najdôležitejšia.* Мы никогда не знаем, **который миг**, **которая минута** станет для нас и для нашего ребенка самой важной.

3.3. *Chvíľa* и *okamih* употребляются в ряду однородных членов с другими лексемами, причем здесь существуют две принципиально различные возможности.

3.3.1. С одной стороны, в ряду однородных членов могут употребляться иные темпоральные лексемы, расширяющие ряд градации – в большую сторону (25–26) либо в меньшую (27):

(25) *Ako je to možné, že isté bunky, ktorým sa hovorí pamäťové, nám dokážu vrátiť do posledných detailov **deň, chvíľu, okamih**?* Как это возможно, что определенные клетки, которые называют клетками памяти, могут вернуть нам до мельчайших деталей **день, минуту, миг**?

(26) *Otvorene vám poviem, že čakám od umeleckého, teda aj literárneho diela výpoveď o človeku a dobe, čím nemyslím úzkostlivú a mechanickú väzbu na **okamih, chvíľu alebo dátum**, ale naopak spôsobilosť osloviť účinne súčasníka i budúcich.* Я открыто вам признаюсь, что жду от художественного, в том числе от литературного, произведения, рассказ о человеке и эпохе, я имею в виду не тщательную и механическую привязку к **моменту, минуте** или **дате**, но напротив, способность затронуть душу современника и будущих поколений;

(27) *Vraj ešte aj v posledných **chvíľach** života, v **okamihu** smrteľného pádu i alebo v **zlomku sekundy** pred utopením – sa tu pred očami rýchlo odvíja celý príbeh vlastného života.* Наверняка даже в последние **минуты** жизни, в **миг** смертельного погружению или **за долю секунды**, прежде чем он окончательно утонул – перед его глазами быстро промелькнул весь ход его жизни.

3.3.2. С другой стороны, ряд однородных членов может продолжаться такими лексемами, как *situácia* «ситуация» (29) или *zážitok* «впечатление» (30), предполагающими трансформацию значения темпоральных слов, когда название промежутка времени начинает обозначать события, происходящие в данный момент. Собственно темпоральное значение здесь переходит в конструктор ситуации, ее образ, ср. также (31):

(29) *Ide o uzavretý cyklus, ktorý sa však neustále opakuje, nie však úplne, ale tak, ako letokruhy stromu. Preto vo vracajúcich sa cykloch nanovo vznikajú neopakovateľné **okamihy, chvíle a situácie** – výzvy pre umelca: všetko iba raz, navždy už nikdy viac.* Речь о замкнутом цикле, который при этом постоянно повторяется, но не полностью, а словно круги у деревьев. Поэтому в повторяющихся циклах вновь возникают неповторимые **миги, минуты** и **ситуации** – вызов для художника: каждое лишь раз, и уже никогда больше не повторится;

(30) *Chápem ho ako metaforu, podobenstvo o púti človeka životom, o ľudskom osude, bytí, v ktorom «sa odohrávajú» mnohé a rôzne pozitívne aj negatívne **udalosti, zážitky, chvíle, okamihy** a zostávajú vo vedomí – v pamäti, alebo sa ukladajú kdesi v hĺbkinách podvedomia.* Я понимаю его как метафору, сравнение человеческой жизни

с путем, сравнение человеческой судьбы, бытия, в котором многие, различные позитивные и негативные **события**, **впечатления**, **минуты**, **мгновения** «разыгрываются» и остаются в сознании — в памяти, или откладываются где-то в глубинах подсознания;

(31) *Len «aktuálnosť» nebola nikdy jeho cieľom, nešlo mu nikdy o jej propagandu, nevidí ju kritériám okamihu, chvíle, reportáže, dogmy, hľadá zmysel jaj rozpornosti, komplex jej štruktúrálnych súvislostí.* Только «актуальность» никогда не была его целью, речь никогда не шла о ее пропаганде, он не подгоняет ее под критерии **мига**, **минуты**, **репортажа**, **догмы**, пытается найти смысл ее противоречивости, комплекс ее структурных соответствий.

4. Следующей возможностью взаимной сочетаемости для *chvíľa* и *okamih* является их употребление в идентифицирующих конструкциях с бытийным предикатом, а также в конструкциях с глаголом *nastať* «наступить», когда лексемы заполняют разные валентности при одном и том же предикате.

4.1. Так, в идентифицирующих конструкциях вида *X je Yom* чаще появляются сочетания вида *chvíľa je (bola) okamihom*, где в первом случае предполагается введение самой ситуации, а во втором — ее последующая квалификация с позиции субъекта восприятия, при *okamih* всегда стоит определение — согласованное либо несогласованное генитивное, ср.:

(32) *Najvzácnnejším okamihom je pre mňa chvíľa, keď sa na Štedrý deň stretne celá rodina. Samozrejme, ak je to možné.* Самым редким **моментом является для меня минута**, **когда** в Сочельник **встречается вся семья**. Само собой, если это возможно;

(33) *Túžil som vám — všetkým kňazom, biskupom ako i veriacim Cirkvi — vliať nádej a povzbudenie; slová, dozreté v skúsenostiach, o tom, že Pán je dobrý. Predovšetkým je však táto chvíľa okamihom vďačnosti: vďačnosti Pánovi za priateľstvo, ktoré mi daroval a ktoré chce darovať všetkým nám.* Я мечтал вам — всем священникам, епископам или прихожанам Церкви — дать надежду и воодушевление; слова, сформированные опытом, о том, что Господь милостив. В первую очередь **эта минута является актом благодарности**: благодарности Господу за дружбу, которую тот мне даровал и которую он хочет даровать всем вам;

(34) *Ocitnúť sa v bezprostrednej blízkosti smrti je však úplne iná vec. Už to nie je myšlienka, ale neúprosná realita. Prítomná situácia, tá nasledujúca chvíľa bude pravdepodobne okamihom mojej smrti. Kde je teda moja nádej?* Очутиться в непосредственной близости к смерти это, впрочем, совсем другое. Это не просто мысль, а неумолимая реальность. Актуальная ситуация, **последующая минута** наверняка **станет мгновением моей смерти**. Куда подевалась моя надежда?

Ср. также конструкцию *jedným z X okamihov je chvíľa*, прилагательное стоит в суперлативе и квалифицирует ситуацию как исключительную, что, в свою очередь, предполагает само значение лексемы *okamih*:

(35) *Bez ohľadu na to, či posielate zásielku poštou alebo mailom, jedným z najkritickejších okamihov je chvíľa, keď sa adresát rozhoduje: Otvoriť, či vyhodíť obálku?* Вне зависимости от того, отправляете вы сообщение по почте или по мейлу, **одним из наиболее критических моментов является минута**, **когда адресат решает**: открыть, или выбросить конверт?

(36) *Jedným z najkrajších okamihov pre rodičov sú chvíle, keď im deti večer rozprávajú, čo všetko cez deň prežili a zdôverujú sa im so svojimi trápeniami.* **Одним из самых прекрасных моментов для родителей являются минуты**, **когда дети**

вечером им рассказывают, что с ними происходило в течение дня и доверяют им свои невзгоды.

Аналогичное значение наблюдается у конструкции с глаголом *nazvať* «назвать», предполагающей условную квалификацию ситуации с позиции субъекта восприятия:

(37) *Keby bol h'adel na svoju černošskú skúšku mužnosti nábožensky, bol by azda túto chvíľu nazval okamihom, keď stratil svoje černošské jadro.* Если бы он смотрел на свой негритянский опыт с позиции религии, **навверняка бы он эту минуту назвал моментом**, когда он утратил свою негритянскую сущность.

4.2. Широко встречаются идентифицирующие конструкции с глаголом *nastať* «наступить», где *okamih* занимает позицию квалификатора, а *chvíľa* — позицию квалифицируемого, акцент в данном случае делается на процессе возникновения подобного отношения:

(38) *Dlho sa bozkávali, čoraz vášnivejšie. Okamih skutočnej dôvernosti nastal vo chvíli, keď sa jazykom dotkol jej jazyka a ona tento jeho bozk opätovala.* Они долго целовались, страсть все нарастала. **Миг настоящей близости настал в минуту, когда он дотронулся своим языком до ее языка** и она на этот поцелуй ответила;

(39) *Videla mu to aj v tvári, v zasnených modrých očiach s ťažkými viečkami, ktoré pozerali do nej, hlboko za jej oči. V tej chvíli nastal okamih rozhodnutia, okamih, počas ktorého vedela, že je na pokraji zážitku, ktorý by ju navždy zmenil, navždy rozhodol o smere jej života.* Она видела это на его лице, в мечтательных синих глазах с тяжелыми веками, смотревшими на нее, глубоко в глаза. **В эту минуту настал решающий миг, мгновение, во время которого она знала, что стоит на пороге события, которое может навсегда ее изменить, навсегда определить направление ее жизни.**

Ср. аналогично у глагола *prísť* «прийти, наступить»:

(40) *Jeden z najdojímavejších okamihov prišiel vo chvíli, keď sa malé dievčatko Františka priamo opýtalo, či chce byť pápežom. František odpovedal, že nie.* **Один из самых трогательных моментов настал в тот миг, когда маленькая девочка спросила Франциска, хочет ли тот быть папой. Франциск ответил нет;**

(41) *Niektorí ľudia vedia, čo im prichádza na um v najosudnejších okamihoch života — predovšetkým vo chvíli smrtel'ného nebezpečenstva — ale mne to pripadá ako zahmlený sen.* Некоторые люди знают, что им приходит в голову **в решающие моменты жизни — в первую очередь в минуту смертельной опасности,** — но я все воспринимаю, словно в смутном сне.

4.3. В отдельных случаях возможна обратная ситуация, когда идентифицирующая конструкция приобретает вид *chvíľa je okamihom*. Контексты, в которых встречается конструкция, всегда предполагают ретроспективную позицию, воспоминание об определенном положении дел, ср.: (42).

(42) *Trúchlivo sedím za stolom a nostalgicky premýšľam nad dávnyimi chvíľami, ktoré mi v náhlych okamihoch utkveli v pamäti.* Я печально сижу за столом и с ностальгией размышляю над **давними минутами, которые в быстротечные моменты воскресают** в моей памяти;

(43) *V niektorých okamihoch sú to pre diváka chvíle ťažké, deprimujúce, byť v centre stretov divadla a reality, pozorovať nešťastných ľudí, ktorí mimo javiska premárnili všetky šance na úspešný a plnohodnotný život a na javisku sa menia na preafektovaných exhibicionistov.* **В некоторые моменты это** для зрителя **тяжелые, уничтожающие**

**минуты** — быть в точке, где сходятся театр и реальность, наблюдать за несчастными людьми, которые за пределами сцены упустили все шансы вести успешную и полноценную жизнь, а на сцене превращаются в аффектированных эксгибиционистов.

4.4. Наконец, еще одной возможностью взаимной сочетаемости лексем является их употребление в составе генитивных конструкций вида *chvíľa okamihu* / *okamih chvíle*, ср.:

(44) *Nepriťazlivé pre nich sú športové aktivity vyžadujúce určitú námahu, radšej celé hodiny presedia pred blikajúcimi monitormi. Pomaly si už ani nevedia vychutnať chvíľu daného okamihu, stále očakávajú to, čo bude nasledovať zas najbližšie.* Их не привлекает спорт, который требует определенных усилий, лучше они часами будут сидеть перед мерцающим экраном. И вот они уже не могут познать **вкус данного мгновения** и постоянно ожидают того, что наступит вот-вот;

(45) *V krypte dijonskej katedrály som cítil celú váhu času skoncentrovanú do bezprostrednej chvíle jedného okamihu trvajúceho takmer celú večnosť.* В склепе дижонского собора я чувствовал всю тяжесть времени, сконцентрированную в непосредственной **величине единого мгновения**, которое длится практически целую вечность;

(46) [...] *najmä na železničnej stanici v Chebe boli voči nám, áno, dosť urážlivé, ale nie, nie preto mi tieto októbrové dni z roku 1989 ostanú natrvalo v pamäti. Nie. Budú to chvíle tohto okamihu a z tohto frankenského kláštora [...]* особенно на железнодорожной станции в Хебе они были по отношению к нам, конечно, весьма несправедливы, но нет, те октябрьские дни 1989 года остались в памяти не поэтому. Нет. Это **воспоминания о тех моментах** и о том францисканском монастыре;

(47) *V okamihu chvíle začítite omamnú vôňu šantánu, krásnych žien, zmyselnosť, miernu dekadentnosť i poéziu, stretnete sa so svetom ľudskej rozmarnosti, s postavou kapelníka Kreislera (postavy Hoffmanna), s jeho chuťou vymýšľať, veršovať i provokovať.* **В этот момент** вы почувствуете одурманивающий запах кафешантана, прекрасных женщин, осмысленность, умеренный декаданс и поэзию, встретитесь с миром человеческой прихотливости, с фигурой капитана Крайслера (героя Гофмана), с его привычкой выдумывать, сочинять и провоцировать;

(48) *Autor pracuje ľahko s jazykom, píše jednoznačne, jasne, výstižne. Zachytáva okamih chvíle, rozhovoru, udalosti bez zbytočných vedľajších odbočení.* Автор легко работает с языком, пишет однозначно, ясно, точно. Он схватывает **неповторимость ситуации**, диалога, события без излишних побочных отступлений;

(49) *Potešením bolo vidieť dojčiacu matku, hoci to bol okamih intímnych chvíľ.* Отрадно было видеть кормящую мать, хотя это и была **фиксация самых интимных минут**;

(50) *Ostáva veriť, že zbierka poézie «Hľadám ťa láska» si nájde cestu ku každému, kto sa chce na chvíľu zastaviť a precítiť okamih chvíle stvárnený v slove kysuckej autorky M. Martinskej—Ujháziovej.* Остается верить, что сборник стихов «Ищу тебя, любовь» найдет отклик в каждом, кто хочет на минуту остановиться и почувствовать всю **суть мгновения**, отраженного в словах М. Мартинской-Уйhazi, поэтессы из Кисуц.

Мы видим, что специфика взаимной сочетаемости лексем может быть обусловлена несколькими взаимосвязанными факторами. *Okamih*, в отличие от *chvíľa*, трактуется носителями языка как сверхкраткая величина, время, не обладающее доступной для восприятия протяженностью. Это, в свою очередь,

предполагает его широкое употребление для рациональной, аналитической квалификации ситуаций, в то время как обладающая минимальной протяженностью *chvíľa* соотносится со временем непосредственного восприятия. Кроме того, сверхкраткость первого может переосмысляться как показатель максимальной напряженности события (сжатое время), а *chvíľa*, парадоксально обладающая и краткостью, и протяженностью, становится маркером минимальной напряженности (время растянутое).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.
2. Коницкая Е.М. К сопоставлению темпоральных фрагментов словенской и русской языковых картин мира: суточное время» // *Respectus philologicus*. 2008. № 14.
3. Коницкая Е.М. О некоторых исконных темпоральных лексемах русского и словенского языков: время и час // *Славянские чтения VIII*. Даугавпилс, 2011.
4. Кондратенко М.М. Обозначение времени в славянских говорах // *Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова*. Вып. 21. № 1. 2015.
5. Кондратенко М.М. Семантическая структура народной хрономии в славянских и немецких говорах // *Славяноведение*. 2015. № 6.
6. *Slovník slovenského jazyka*. Bratislava, Zv. 1. A – K; 1959. Dil. 2. L – O.
7. *Krátky slovník slovenského jazyka*. 4 výd. Bratislava, 2003.
8. *Slovník súčasného slovenského jazyka*. Bratislava, 2006. Zv. 1. A – G; Bratislava, 2015. Zv. 3. M – N.
9. Ващенко Д.Ю. Словацкие субстантивы со значением кратковременности в составе генитивной конструкции: к специфике сочетаемости // *Slovene*. 2018. № 2.
10. *Slovenský národný korpus – prim-8.0-public-sane*. Bratislava: Jazykovedný ústav L. Štúra SAV 2018. Dostupný z WWW: <http://korpus.juls.savba.sk>



## ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ГРАДИЩАНСКОХОРВАТСКИЕ СЕЛА ЗАПАДНОЙ ВЕНГРИИ (ОКРЕСТНОСТИ СОМБАТХЕЯ)

© 2019 г. А.А. Плотникова<sup>1\*</sup>, Д.Ю. Ващенко<sup>2\*\*</sup>

<sup>1</sup>Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН

<sup>2</sup>Канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН

\*annaplotn@mail.ru; \*\*daranis@mail.ru

*Авторская работа выполнена при поддержке гранта РФФ № 17-18-01373 «Славянские  
архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования»*

В статье представлен обзор этнолингвистической экспедиции, в ходе которой авторами были обследованы градищанскохорватские села Нарда, Горни Четар, Хорватские Шице и Петрово Село, расположенные на юге Западной Венгрии в окрестностях г. Сомбатхей. Отмечается специфика социокультурной ситуации в регионе, наложившая отпечаток на сохранность традиции. Рассматриваются основные наиболее яркие черты традиционной культуры в таких сферах, как календарная, семейная обрядность, народная мифология. Выявляются архаические черты локальной традиции, характеризующие ритуалы, направленные на обеспечение здоровья домочадцев и приумножение благосостояния в семье, а также на защиту дома от природных бедствий. Представлены сравнительно хорошо сохранившиеся поверья в сфере народной мифологии. Показано, что традиция с. Петрово Село ввиду его изолированного положения несколько отличается от трех других сел.

The article summarises the results of an ethnolinguistics expedition to the Burgenland Croats' villages of Narda, Felsőcsatár / Gornji Četar, Horvátlövő / Hrvatske Šice, and Szentpéterfa / Petrovo Selo in West Hungary, around the town of Szombathely. It is stressed that specific sociocultural situation left its imprint on the preservation of tradition. Most peculiar features of traditional culture in such spheres as calendar and family rituals, popular mythology, are considered. Archaic traces of the local tradition are revealed, which characterise rituals aimed at ensuring the health of households and increasing wealth in the family, as well as protecting home from natural disasters. Relatively well-preserved beliefs in the field of folk mythology are presented. It is shown that tradition in Petrovo Selo, due to its isolated position, is somewhat different from three other villages.

**Ключевые слова:** градищанские хорваты, народная духовная культура, архаические черты, сохранность традиции в анклав, заимствования, этнические контакты, народная мифология, календарная обрядность, семейная обрядность.

*Keywords:* Burgenland Croats, folk spiritual culture, archaic traces, preservation of tradition in an enclave, borrowings, ethnic contacts, folk mythology, calendar rituals, family rituals.

DOI: 10.31857/S0869544X0006810-4

Этнолингвистическое обследование градищанскохорватских сел в окрестностях г. Сомбатхей (Западная Венгрия) проходило с 14 по 22 мая 2019 г. Участники экспедиции — А. А. Плотникова и Д. Ю. Ващенко — предприняли уже вторую экспедицию к градищанским хорватам, проживающим в настоящее время в Венгрии. Первая экспедиция состоялась в 2017 г. и охватывала села в окрестностях г. Шопрон (Унда, Хорватский Жидан, Присика и Плайгор)<sup>1</sup>, так называемое Среднее Градище. По итогам прошедших экспедиций было решено осуществить полевое этнолингвистическое изучение градищанскохорватских сел, условно относимых к Южному Градищу: с. Нарда (венг. *Narda*, гр.-хорв. *Narda*), Горни Четар (венг. *Felsőcsatár*, гр.-хорв. *Gornji Četar*), Хорватские Шице (венг. *Horvátlővő*, гр.-хорв. *Hrvatske Šice*) и Петрово Село (венг. *Szentpéterfa*, гр.-хорв. *Petrovo Selo*). Эти села образуют единый «куст» с селами Чемба и Чайта, расположенными на территории соседней Австрии, тоже вблизи границы, разделившей в 1921 г. по Трианонскому мирному договору два государства бывшей Австро-Венгрии. Отметим также, что все обследованные села относятся к так называемым верным деревням, в венгерской исторической терминологии — *hűséges falvak*, как называют населенные пункты, которые по Трианонскому соглашению сначала были переданы Австрии, однако через некоторое время были возвращены Венгрии по результатам референдума, проведенного в 1922 г. среди местных жителей<sup>2</sup>.

В настоящее время села связаны регулярными автобусными рейсами с ближайшим венгерским городом Сомбатхей (население 78 тыс. жителей) и входят в состав «сомбатхейской агломерации». При этом сквозное автобусное сообщение между с. Нарда, Горни Четар и Хорватские Шице, с одной стороны, и Петровом Селом — с другой, отсутствует, несмотря на то, что все эти села фактически расположены на одной и той же дороге вдоль границы. Это связано с тем, что граница сильно изрезана и в венгерскую территорию «вклинивается» австрийская<sup>3</sup>. В связи с этим контакты хорватских жителей Петрова Села с обитателями других градищанскохорватских сел Венгрии существенно ограничены, что, в свою очередь, накладывает отпечаток на сохранение и особенности народной традиции в этом селе. Во-первых, ощущается больший приток унгаризмов в речь жителей Петрова Села, во-вторых, здесь сохраняются некоторые ритуалы и поверья, не характерные для других градищанцев рассматриваемого «куста». Следует заметить, что в настоящее время при действующем Шенгенском соглашении коммуникация между селами значительно

<sup>1</sup> Подробнее см. [1–3]. Вторая этнолингвистическая экспедиция в том же составе участников была предпринята к градищанским хорватам Словакии (в Чуново и Яровце, репрезентирующих Северное Градище), подробнее см. [4; 5].

<sup>2</sup> Определенная историческая память об этих событиях сохраняется в среде местного населения: так, рассказывая о пространственной организации села Горни Четар, местные жители утверждают, что одна половина села сразу оставалась в составе Венгрии, тогда как другая вернулась уже после референдума — что не вполне соответствует реальным фактам и отражает определенную мифологизацию событий начала XX в. в сознании нынешнего населения.

<sup>3</sup> По этому поводу у местных хорватских жителей существуют шуточные выражения типа «границу мышь погрызла» и под.

упростилась, и местные жители в случае необходимости легко пересекают «австрийский клин» (12 км) на личном автотранспорте.

Характерной чертой существования хорватского этноса в районе Сомбатхея является тот факт, что хорватские села здесь тесно взаимосвязаны не только и не столько с собственно венгерскими селами, сколько с немецкими деревнями Вашкерестеш (венг. *Vaskeresztes*, нем. *Grossdorf*) и Порноапати (венг. *Pornóapáti*, нем. *Pernau*), юридически относящимися не к Австрии, но к Венгрии. Исследование традиционной народной духовной культуры в окружающих населенных пунктах также немаловажно для понимания ее специфики в хорватских селах анклава и в целом составляет дальнейшую перспективу этнолингвистического исследования региона.

Для пространственной организации всех обследованных сел значимой представляется их двухчастная структура, когда фактически существуют два тесно связанных населенных пункта, противопоставленных по какому-либо признаку и при этом в настоящее время либо искусственно объединенных, либо искусственно разъединенных по административным соображениям. Нарда состоит из двух частей, Большая Нарда и Малая Нарда, прежде представлявших собой самостоятельные населенные пункты, противопоставленные географически: Большая Нарда находится на холме, в то время как Малая – у его подножия, каждая экс-деревня имеет собственную церковь и собственное кладбище. По словам местных жителей, изначально в Большой Нарде проживали более зажиточные крестьяне, в то время как в Малой селились бедняки. Указанное противопоставление дополнительно маркируется в узусе хорватских жителей: Большую Нарду чаще называют по-хорватски, т.е. *Velika Narda*, а Малую – по-венгерски: *Kis Narda*. По словам представителей среднего поколения (происходящих из Большой Нарды), Большая и Малая Нарда также различаются в языковом отношении, в языке жителей Малой Нарды, по словам жителей Большой Нарды, больше германизмов, например: «мы говорим *livici*, а они *štaglička* (хлев)... это из немецкого». Сходным образом устроено село Горни Четар (досл.: Верхний Четар): в настоящее время в одно село объединены деревни Верхний Четар (венг. *Felsőcsatár*, хорв. *Gornji Četar*) и Нижний Четар (венг. *Alsócsatár*, хорв. *Dolnji Četar*), Верхний находится на холме, считалось, что там селились бедняки, а Нижний – в долине возле р. Пинка, там исконно проживали представители более обеспеченного слоя. В отличие от Нарды, в селе всего одна церковь и, соответственно, общее кладбище. В настоящее время реставрируется часовня св. Девы Марии, находящаяся на еще более высоком холме среди местных виноградников, именно оттуда видна панорама всех окрестных сел, чередующихся по принципу: хорватское/немецкое село. Село Хорватские Шице (Хорватлеве) демонстрирует несколько иную ситуацию, когда, во-первых, соположенные населенные пункты противопоставлялись не по географическому, а по этническому признаку, и во-вторых, они были не объединены, но разъединены «сверху». Речь идет о «парных» селах Хорватские Шице и Немецкие Шице (хорв. *Hrvatske Šice* и *Nimške Šice*, венг. *Horvátlövő* и *Németlövő*, дословно: «хорватские стрелки» и «немецкие стрелки»). После референдума 1922 г. данные села оказались в составе разных государств – соответственно в Венгрии и в Австрии, однако окончательно связь между ними была прервана уже после Второй мировой войны. В относительно изолированном Петровом Селе двухчастная структура села также формируется по национальному признаку, и, хотя село в данном случае представляет некоторый единый массив, пространственные координаты здесь задают, как и в Нарде, две церкви, в терминологии местных жителей «внешняя церковь», расположенная

за пределами села, и «внутренняя церковь», которая находится непосредственно в селе. При этом внешняя церковь маркирована как хорватская, а внутренняя — как венгерская.

Языковая ситуация в обследованных селах в целом сходна с той, что представлена в других хорватских селах на территории Венгрии, обследованных в 2017 г. Представители старшего и среднего поколения билингвальны, хорватский язык используется ими главным образом для внутрисемейного общения, а также для коммуникации в пределах села. Представители младшего поколения владеют хорватским языком скорее пассивно, на уровне понимания обращенной речи. В градищанскохорватской речи при этом представлено определенное количество унгаризмов, среди которых выделяются: дискурсивные слова (например *legalab* (< венг. *legalább* ‘по крайней мере’), *hat* (< венг. *hát* ‘ну, да, вот’) и др.); названия предметов быта, частей одежды: (например *hاتیžak* ‘рюкзак’ «s hاتیžakom na hrbatu» ‘с рюкзаком на спине’ (< венг. *hátizsák*), *vankuš* ‘подушка’ «tanac (s/is) vankušom» ‘танец с подушкой’ (< венг. *vánkos*), *falat* ‘кусок’ «falat odriže» ‘отрежет кусок’ (< венг. *falat*) и под); обозначения некоторых общественно значимых мест и явлений (например *bolta* ‘магазин’ «idem u boltu» ‘иду в магазин’ (< венг. *bolt*), *aram* ‘электричество’ «tam je bio aram» ‘там было электричество’ (< венг. *áram*)) и некоторые другие. В терминологической лексике традиционной народной духовной культуры унгаризмов значительно меньше, при этом они более частотны в относительно изолированном градищанскохорватском селе Петрово Село: *babona* ‘поверие, суеверие’ (< венг. *babona*), *perjec* ‘свадебный хлебец в форме кренделя’ (< венг. *perec*), *bučura* ‘праздник церкви’ (< венг. *bucsu*)<sup>4</sup>. Во всех обследованных селах отмечены германизмы, связанные с «обрядовым деревцем» на Рождество и 1 мая: *majpat / majpan* ‘майское деревце’ (< нем. *Maibaum*), *kriskinglin* ‘рождественская елка’ (< нем. *Kristkindl*), причем первый термин широко распространен и в Бургенланде на территории Австрии, тогда как в градищанских селах Венгрии известна также и калька на славянском (*majuško drivo*).

Как правило, во всех обследованных селах кладбище (*cintor, cintir, cimitir*) находится при церкви (исключение составляет Горни Четар, где кладбище находится на окраине села), и там преобладают надписи на венгерском языке. При обследовании надписей, указывающих на фамилию упокоенных, и сопровождающих их слов («здесь упокоен», «покойся с миром» и под.) было отмечено, что последние делаются преимущественно на венгерском языке, например *nyugodj békében* «покойся с миром», *itt nyugoszik* «здесь покоится», хотя представлено также определенное количество надписей с хорватской «рамкой»<sup>5</sup> *ovde počiva* «здесь покоится». В отличие от кладбищ сел Яровце и Чуново, расположенных в Южной Словакии и обследованных нами в 2018 г., здесь совершенно не представлены надписи с немецкой «рамкой», а также собственно хорватская орфография в написании финалей на [ich’]: финаль в данном случае варьируется как *its / ics*, при этом в сознании информантов первый вариант осознается как более архаичный и вместе с тем маркированный как хорватский, а второй — как более новый и не воспринимаемый как хорватский (так как записывается по правилам современной венгерской орфографии). Особняком здесь стоит кладбище Петрова Села, поскольку лишь на этом кладбище из

<sup>4</sup> В других обследованных селах праздник церкви, отмечаемый и как праздник села, имеет традиционное градищанскохорватское наименование *kiritof*, ср. то же в «Градищанскохорватско-немецком словаре» [6. S. 236], однако в с. Хорватские Шице также отмечается и термин *buča* ‘праздник церкви’.

<sup>5</sup> Подробнее о термине «рамка» см. [7].

всех обследованных широко распространена практика размещения надписи на «оборотной» стороне памятника, т.е. на стороне, противоположной собственной могиле. Здесь число надписей с сопровождением на хорватском языке, по нашим наблюдениям, значительно больше, нежели в Нарде, Горни Четаре и с. Хорватские Шице.

Для похоронной обрядности обследуемого анклава характерна традиционная градишанскохорватская лексика: *puokop / pokop* ‘похороны’ (Нарда, Горни Четар и Хорватские Шице), ср. также *zakapati* ‘похоронить’ в отличие от *sprohod* (Петрово Село); *karmina* ‘поминки после похорон’, *Sesvete* ‘Задушки, день Всех Святых, 1.XI’; *Mertvi god, Mertvi dan, Dan mertvih* ‘ежегодное поминовение усопших’<sup>6</sup>, 2.XI’. Гроб обозначается лексемой *lis(t)*<sup>7</sup>, а надгробный памятник — лексемой *kerst / karst*, даже в случае, когда он не имел форму креста. При этом в Нарде и Горни Четаре в значении ‘молиться при покойном, пока он оставался первые две ночи в доме’ употребляется заимствованная из венгерского лексема *verestovati, verestovanje* (< венг. *virrasztani, virrasztás* досл.: ‘зоревать’, от *virradat* ‘заря’), а в селах Хорватские Шице и Петрово Село — лексема *boktati, boktanje / boftati, boftanje* (возможно, из трансформированного нем. *Wachten* ‘сторожить, охранять’).

За время этнолингвистической экспедиции в селах окрестностей Сомбатхее удалось собрать сведения по календарной и семейной обрядности проживающих в этом регионе градишанских хорватов, отчасти — по народной мифологии, причем в трех селах, расположенных в непосредственной близости друг от друга (Нарда, Горни Четар и Хорватские Шице), традицию народной духовной культуры можно считать общей, тогда как особые отличия характерны для традиции расположенного в отдалении Петрова Села. При этом следует заметить, что жители каждого из указанных трех сел считают, что некоторые обычаи исполняются только в их селе, что не соответствует реальности. Нередко настаивают, например, на том, что ритуал сбора розмарина во время обходной процессии юношами домов девушек в последний день масленицы существует только в Горни Четаре (нами этот обычай зафиксирован и в Нарде<sup>8</sup>, и в с. Хорватские Шице), а обход домов ряженой в белые одежды св. Люции (называемой *Luca, Lucija*) в одноименный праздник, — только в с. Хорватские Шице (сведения о существовании этого обычая также и в Горни Четаре приводит хорватский этнограф Ш. Хорват<sup>9</sup>, коренной житель с. Нарда, работающий в Сомбатхее [9. S. 90]<sup>10</sup>).

Многие из бытовавших здесь ранее календарных обходов постепенно забываются и проводятся все менее регулярно. Например, если раньше за время масленицы (*Fášenki, Fášinjak*) не было ни одной свадьбы, в селах Нарда и Петрово Село существовал обычай «тянуть сосну/пень» (*bor vleć, panj vleć*). По словам собеседников из Петрова Села, на огромном пне, который по всему селу тянули кони, сидели неженатый парень и незамужняя девушка, одетые

<sup>6</sup> Последняя из этих номинаций, возможно, является калькой с венгерского, где соответствующий день обозначается именно при помощи притяжательной конструкции: *halottak napja*.

<sup>7</sup> Ср. хорв. *lijes* ‘гроб’.

<sup>8</sup> Ср. также аналогичные сведения из дипломной работы жительницы Нарды (воспитательницы в местном детском саду) Юлианны Бошич [8. S. 7–8].

<sup>9</sup> Пользуясь случаем, благодарим коллегу Шандора Хорвата за оказанную научно-организационную помощь во время экспедиции.

<sup>10</sup> Ряженая Люция с закрытым лицом не смела произнести ни слова; совершая обход домов, она дарила яблоко хорошим детям и наказывала непослушных детей, стегая прутиком (Горни Четар, Хорватские Шице).

как жених и невеста. Впрочем, у градищанских хорватов Венгрии обычай давно не практикуется, больше сведений о нем можно получить от заезжающих сюда жителей из соседних градищанскохорватских сел на территории Австрии (Чемба и Чайта). В памяти жителей деревень живы и, по словам многих, осуществляются в настоящее время обходы домов на *Mladenci* (вариант: на св. Стефана мученика) со специально сплетенным из ивовых веток кнутом (до сих пор такие прутья — *korbači* — можно увидеть в селах; ими парни стегают преимущественно девушек, а затем и всех в доме с пожеланиями здоровья, например: «*Frišisun, frišisun* (или: *ja friščam, ja friščam*), *da budete se lito zdravi*» (Фришисун, фришисун (я стегаю, я стегаю), чтобы вы были все лето здоровы), Хорватские Шице)<sup>11</sup>. Совершаются и календарные обходы, предполагающие обязательное участие священника: для освящения полей на праздник св. Марка (*Markova*, 25.05), на праздник Божьего Тела (*Tijelova*), когда на пути шествия процессии устраиваются «алтари» из живых зеленых веток (как правило, березы) и цветов, называемые *hižice* ‘домики’ (Петрово Село), *kuće* ‘дома’ (Горни Четар). При этом участники процессий оставляют себе освященные *na Markovu* колоски, ставя их в вазы или затыкая где-либо в доме, чтобы дом был под охраной (Петрово Село, Нарда), выдергивают из алтарей букетики цветов (*kitice* ‘украшения’) и поджигают в случае, когда к селу приближается гроза и гремит гром (Петрово Село).

В целом среди наиболее ярких фрагментов народного календаря можно выделить несколько аспектов данной традиции, имеющих архаическую основу. Это ритуалы, направленные, во-первых, на обеспечение здоровья домочадцев (например, описанный выше обход с кнутами, называемый также и *šubranje, šibranje, šubarinja*<sup>12</sup> в Нарде, ср. *šibrat* ‘стегать кнутом во время обхода’ в Горни Четаре), во-вторых, на приумножение благосостояния в хозяйстве (например, повсеместно известный ритуал в Сочельник, называемый в соответствии с действиями приманивания цыплят *pi-pi-pi* или *pipipat* ‘пищать’: хозяйка разбрасывает по полу орехи, а дети их собирают, чтобы велись и неслись куры в хозяйстве<sup>13</sup>; обычай класть лемех — *oralo* — под стол в Сочельник, чтобы в будущем году «легко работалось с землей» (Нарда)), а также на охрану дома от зла и непогоды, например, для защиты во время грозы сжигание освященных на праздник Божьего тела трав или вербы, освященной в Вербное воскресенье (*Macicna/Macijeva nedija*), или возжигание громничной свечи (Горни Четар).

Особого внимания заслуживают многочисленные запреты и предписания, связанные с праздниками народного календаря. Общеизвестный у градищанских хорватов запрет посещать дом первой женщине (якобы приносящей несчастье) в этом регионе мог быть связан и с первым днем Нового года, и с праздниками, предшествующими святкам — днями святых Люции и Варвары. Запреты в разные праздники приводятся и в этнографических работах по этому региону, например, нельзя в первый день Нового года продавать, дарить,

<sup>11</sup> Ср. то же в других градищанскохорватских селах Венгрии [2. С. 101], Словакии [4. С. 347] и Австрии [10. С. 143]. Существует и пояснение формулы *frišisun* и под. как сокращенного нем. «Frisch und gesund» (свежий и здоровый), см., например, [9. С. 92].

<sup>12</sup> Ср. гр.-хорв. диал. *šubra* ‘кнут’ [8. С. 22], *šibar* ‘кнут’ (Горни Четар), хорв. лит. *šiba* ‘прут’ [6. С. 675].

<sup>13</sup> При этом девочки изображают курочек, а мальчики — петушков, соревнуясь, кто больше наберет орехов (Горни Четар). В расширенной версии ритуала девочки и мальчики затем считают собранные орехи: если больше орехов у девочек, то в наступающем году вылупится больше насекомых и будет много яиц (Нарда [9. С. 91; 8. С. 20]). Предрождественский ритуал звукоподражания и «кормления» детей (изображающих цыплят) известен и в селах южной части Градища в Австрии (Пинковац, Нова Гора) [10. С. 141–143].

давать или брать займы, выносить из дома что-либо, чтобы избежать потерь в следующем году и не упустить удачу в делах (Хорватские Шице) [11. 236old.]. В канун Нового года (в день св. Сильвестра) запрещалось есть куриное мясо, чтобы курица «не унесла счастье будущего года» (Петрово Село). Известный в других хорватских селах Венгрии запрет на шитье в тот или иной праздник (в первый день Нового года, на Масленицу, в Пепельную среду или на св. Люцию), чтобы «не зашить курам задницы» (тогда они не будут нестись)<sup>14</sup>, был также записан при этнолингвистическом обследовании данного «куста» сел.

Нельзя обойти вниманием и ритуальные бесчинства<sup>15</sup>, совершаемые во всех селах в день св. Люции (13.12) — праздник, связанный в этом регионе с активизацией темных сил и демонических персонажей. С приходом темноты в канун праздника предписывалось закрывать все окна и двери, чтобы злые духи не смогли проникнуть в дом. Снаружи нельзя было оставлять даже метлу, поскольку полагали, что ведьмы унесут ее и будут летать на ней по воздуху; в этот день было принято есть чеснок, поскольку его запах отпугивает злых духов [10. С. 276], ср. также упомянутый выше обход домов ряженой Люции (указывающий на своего рода персонификацию святой). Именно в канун этого дня совершались два типа бесчинств молодежи: с одной стороны, такие, как снятие ворот и калиток с заборов, затаскивание тяжелых предметов на крышу дома (швейных машинок или даже телег), с другой — бесчинства, связанные с любовными играми молодежи (рассыпание соломы во дворе понравившейся и отвергнувшей юношу девушки; «прокладывание» дорожки из соломы от калитки девушки к дому парня, который ей нравится, и т.п.). Начиная с дня св. Люции, желающим распознать местную ведьму или «узнать будущее» (вариант: узнать девушке будущего мужа) на Рождество во время службы следовало начать изготовление «стульчика Люции» (*lucijin stolac, lucosiek*): каждый день нужно было понемногу делать стульчик, иногда считалось, что он должен быть из 13 разных пород дерева<sup>16</sup>. В этот день также делали луковый календарь: ставили в ряд двенадцать одинаковых луковиц и в каждую клали по щепотке соли. На следующее утро, если соответствующая луковица «намокала», т.е. становилась мягкой, считалось, что в месяц, который она обозначала, будет много осадков, дождя или снега [11. 277old.]. В с. Хорватские Шице на св. Люцию в небольшую тарелку насыпали немного земли и сеяли туда пшеницу, которая должна была дать зеленые ростки к празднику Рождества (тогда ее ставили на праздничный стол, а высушенными всходами затем кормили кур, чтобы те лучше неслись): согласно поверью, если на Рождество пшеница не зазеленеет, в наступающем году будет плохой урожай [9. S. 276]<sup>17</sup>. Некоторые рождественские ритуалы, связанные с магией плодovitости, переносятся в этом регионе на день св. Люции, например, кормление кур в кругу из веревки, чтобы они не разбежались и неслись дома (с. Нарда), ср. аналогичный магический ритуал в средней западной Венгрии (с. Хорватский Жидан), исполняемый в Сочельник [2. С. 111]. Кроме

<sup>14</sup>Ср. [1. С. 414].

<sup>15</sup>Как известно, ритуальные бесчинства в дни праздников служат определенным маркером двойственного характера христианского праздника в народной традиции, указывая на демонологизацию соответствующего святого, активизацию злых сил в канун праздника и т.п.

<sup>16</sup>Ср. также аналогичные записи в других градишанскохорватских селах Венгрии — Плайгоре и Унде [1. С. 413].

<sup>17</sup>Ритуал высевать на св. Люцию или св. Варвару пшеницу к Рождеству, называемый хорватским ученым В. Белаем «сады Адониса», известен и в других градишанскохорватских селах, но здесь этот культурный текст «обрастает» гаданиями об урожае и магическими практиками, направленными на плодovitость домашней птицы.

того, нередко часть ритуалов переносится с дня св. Люции на предшествующий ему «парный» праздник — день св. Варвары (04.12), например, на св. Варвару осуществлялись ритуальные бесчинства (кража поленьев и пр.), а на св. Люцию разбрасывали солому, указывая по селу «путь» девушке до парня, который ей нравился (с. Нарда) или по саду, чтобы девушка эту примерзшую к земле солому утром убирала (с. Горни Четар).

Свадебная обрядность, как и в других градищанскохорватских селах пограничья Австрии и Венгрии, содержит немало архаизмов как в ритуалах, так и в соответствующей терминологической лексике духовной культуры. В отличие, например, от родинной обрядности, ритуалы неплохо сохраняются, а также воспроизводятся в настоящее время, если молодые хотят сыграть «хорватскую» свадьбу. Довольно строгий порядок ритуальных действий на такой свадьбе знают практически все собеседники, достаточно подробно он описывается и в этнографических работах [8. S. 24–32; 11. 173–184old.]. Поэтому кратко отметим основные свадебные термины и архаические и заимствованные элементы обрядности.

Названия свадьбы в обследованных селах различаются: *svadba* (Петрово Село), *veseje* (Нарда, Горни Четар), *pir* (Хорватские Шице). Главное лицо на свадьбе — *pozivač*, в его функции входит приглашение гостей на свадьбу, для этого он обходит дома с посохом с привязанными к нему цветным лентами; в с. Петрово Село на посох в день венчания надевают свадебные витые хлебцы *perjaci*, что и самими жителями рассматривается как заимствование из венгерской традиции — эти хлебцы разбрасывают после венчания собравшимся у церкви зрителям. Наименование всех приглашенных гостей на свадьбу — *svati*, незваные гости приходят на свадьбу под вечер ряжеными (в лохмотьях и старой одежде, с закрытым лицом, чтобы их не узнали): о ритуале говорят *babe idu* «бабы идут» (Петрово Село), *cigani* «цыгане» (Нарда), при этом «цыгане» стремятся украсть невесту. Главные действующие лица на свадьбе — *mladoženja* (жених) и *zaručnica* или *zaručnja* (невеста); эти наименования известны по всему Бургенланду (один раз в Нарде мы услышали название невесты *mladenka* с оговоркой, что это слово «литературное»<sup>18</sup>). К венцу жениха ведет *perva posnašnica* (главная дружка, девушка), невесту — *pervi staćilo* (главный дружка, парень). При входе в дом жениха после венчания молодым вручали жареные куриные ножки (*campice*), чтобы те были резвыми и бодрыми, что сейчас вызывает также и шутки окружающих из-за нарядной одежды молодоженов (Петрово Село); клали перед порогом метлу «на счастье», на которую молодожены должны встать сразу вдвоем (Нарда), наблюдали также, возьмет ли ее в руки молодая, что свидетельствовало бы о ее хозяйственности (Хорватские Шице); с шумом разбивали тарелку на множество осколков, сопровождая действия словами: «Когда все осколки этой тарелки соединятся, тогда разобьется ваш брак» (Нарда, Хорватские Шице, Горни Четар).

Кульминацией сельской свадьбы было переодевание молодой в супругу (снимали фату и надевали красный платок в белый горошек) и молодого — в супруга (снимали приколотый розмарин, надевали шляпу). Традиционным для градищанских хорватов был танец с невестой, за который нужно было заплатить деньги. Выкуп на протяжении свадьбы следовало платить неоднократно: например, когда домочадцы и поварихи не пускали молодых в дом после венчания, защищаясь хлебными лопатами и другой хозяйственной утварью;

<sup>18</sup> *Mladenka* в градищанскохорватском словаре дается с пометой: v. divojka «см. девушка» [6. S. 309].

как и во многих других селах Бургенланда, кухарка заматывала руку тряпкой и требовала деньги в поварешку, жалуясь на полученные при приготовлении блюд травмы. Во время пира свадьбу посещали ряженные незваные гости (см. выше). Во всех селах считалось, что дождь во время свадьбы сулит богатство молодым; отмечено единичное толкование приметы: молодая будет много плакать (от одного информанта в с. Нарда).

Сведения о традиционном градищанскохорватском свадебном хлебе *vertanj* в этих селах немногочисленны. Так, одна из собеседниц в Нарде вспомнила, что раньше (сейчас такой обычай не практикуется) женщина из числа сватов (кума со стороны одного из молодоженов) танцевала с этим ритуальным хлебом на пути свадебной процессии к церкви (*s tim mogla tancat na putu*). Затем она просила нож и резала свадебный хлеб, раздавая всем присутствующим, пришедшим к церкви смотреть на венчание. В с. Хорватские Шице отмечен давний обычай выпекать к свадьбе множество сдобных хлебцев, называемых *vertanji za pir* (вертани к свадьбе); их также раздавали зрителям перед церковью. Во всех обследованных селах к свадьбе выпекалось большое число тортов и сладкого сдобного хлеба: *kuglihopi* (Нарда, Горни Четар, Хорватские Шице), *poharaj* (все села), *perjaci / pirjaci / pireci* (Петрово Село) и др.

Некоторые сведения удалось собрать по родинной обрядности: беременную называли *nosieća*, ей запрещалось смотреть на покойного (других запретов для беременной не отмечено). Специального названия для роженицы не удалось зафиксировать, но поверье о том, что ей нельзя было выходить на улицу в течение шести первых недель (или до крещения ребенка) существовало (Нарда, Хорватские Шице). Запрещалось также оставлять пеленки после захода солнца, иначе на ребенка нападет *mрак* (*mрак dojde na dite*), т.е. зло, напасть, болезнь. Защищаясь от «мрака», под порог дома подкладывали нож, пока ребенку не исполнится шесть недель (Нарда), ср. похожие представления об этом мифологическом персонаже в селах южного Бургенланда в Австрии (Нова Гора, Пинковац) [10. С. 154].

В сравнении с уже обследованной народной мифологией градищанскохорватских сел Австрии, Венгрии и Словакии демонологические поверья и нарративы данного региона имеют свои особенности. Из черт, общих с другими хорватскими селами анклава, прежде всего следует отметить верования в ведьм, называемых здесь, как у других градищанских хорватов, *viške* и отождествляемых с ветром и вихрем, ср. типичное для всех сел выражение *viške idú* (ведьмы идут) или *viške letú* (ведьмы летят) при возникновении ветра или вихря, причем последнее выражение употребляется и при обозначении вылетающих из трубы искр (Петрово Село). Известны и нарративы о превращении ведьмы в коня, собаку, черную кошку (Нарда). По воспоминаниям жителей, ведьма причиняла вред и людям, и домашним животным: насылала болезни, отбирала молоко у коровы — все эти действия обозначались глаголом *začarat* (Нарда), *začarovat* (Горни Четар) (заколдовать). Косвенным свидетельством архаического славянского мотива превращения ведьмы в лягушку или жабу, чтобы отобрать у коровы молоко, могут служить отмеченные сведения о том, что при исчезновении молока у коровы, хозяева обнаруживали в хлеву некую «зеленую жабу». Ее следовало отбросить подальше, ни в коем случае не глядя за ней вслед (Нарда). Ведьма могла отбирать молоко у коров, «собирая росу в поле» (известный восточным и южным славянам архаический сюжет об отбирании молока): так, записан нарратив о встрече ранним утром женщины с запачканными грязью руками, что якобы свидетельствовало о ее злокозненных действиях — *rosu bere po polju* (Горни Четар). Зафиксированы и сведения об

аналогичном мужском персонаже *viškas*, *višac* (Нарда). Традиционными оберегами от ведьмы в этих местах, как и в других селах Венгрии и Австрии, считались: перевернутая метла у двери, чеснок, красные нити на запястьях ребенка, окропление помещений святой водой, в с. Нарда практиковалось и затыкание вил в землю около хлева, чтобы ведьма не испортила ночью корову, если же молоко исчезало (*usune kravi mliko*), животное окуривали (*mogli su kadit is ognjem*). При шутливых названиях друг друга в этом «кусте» сел жителей Нарды (где во время экспедиции удалось собрать наиболее обширные сведения по народной мифологии) называли «ведьмаками» (*viškári*). В с. Петрово Село в венгерском окружении ведьмами, как правило, считались представители этнических соседей — *vugrice* (венгерки).

Среди бросающихся в глаза отличий следует отметить полное отсутствие представлений о персонаже *vila* (сохранившихся у градищанских хорватов в других частях Венгрии, см. [2. С. 113–115]), а также в Австрии и Словакии, см. [10. С. 152–153; 4. С. 350–352]), представлений о ночном пугающем персонаже *ognjeni* ‘огненный’ (до сих пор живых у градищанских хорватов в других обследованных анклавах, см. [2. С. 115–116; 10. С. 153–154; 4. С. 350, 352]). Вместе с тем, заслуживает внимания интерпретация этих явлений этнологом Ш. Хорватом, считающим, что следы «вилы» можно обнаружить в детской песенке-приговоре, исполняемой при звуках приближающегося грома: «Grmi, šumi, černa Gospra van biži, a bila — nutra!» [Громыхает, шумит, Черная Госпожа, беги на улицу, а Белая — внутрь]<sup>19</sup>. Остатки представлений о мифологическом персонаже *ognjeni* ученый связывает с явлением *sviče* ‘свечи’ в их регионе (нами, впрочем, уже нигде в селах не отмеченном): в ночи можно видеть огонь в поле, который приписывается неправедным душам умерших землемеров, которые по каким-либо причинам криво делили наделы возделываемой земли<sup>20</sup>.

Особого внимания заслуживает и некий демонический персонаж, называемый *trut*, а действия, которые ему приписываются — давить на грудь мужчинам или парням ночью (*trut gnjavi* (трут давит) с. Нарда, *trut me je zmučil, gnjavil* (трут меня измучил, задавил) с. Хорватские Шице) или вызывать помутнение рассудка у спящих до такой степени, что ночью все перессорятся и передерутся (записан нарратив о ночевавших в одном помещении парнях в с. Хорватские Шице), во многом сродни действиям ведьмы и моры в южнославянских регионах. Ср. также поверья о том, что и *trut*, выступающий в облике сильного толстого человека, может превратиться в черную кошку (с. Нарда). В книге о селе Хорватские Шице на венгерском языке данный персонаж описывается в отдельной главе: «Поведение человека, отличающееся от поведения обычных людей, особенно непривычное, непонятное для них, было знаком того, что в этом человеке живет злой дух. Если о человеке говорили, что это *trut*, то его старались избегать, поскольку он обладал вредоносными свойствами. Тем, на кого *trut* сердился, он во сне причинял страдание. *Trut* ночью, в новолуние, покидал свое тело и так ходил среди людей. [...] Он входил в дома через закрытые двери и там превращался в какой-нибудь предмет [...] Защититься от него можно было при помощи молитвы и окуривания освященными растениями» [10. С. 194]. Отмеченные в этом обобщающем описании черты персонажа — покидать тело ночью и затем проникать в закрытые двери, совершая

<sup>19</sup> Устное сообщение Ш. Хорвата во время беседы в г. Сомбатхей в Отделе этнологии при Музее Савария.

<sup>20</sup> Устное сообщение Ш. Хорвата во время беседы в г. Сомбатхей в Отделе этнологии при Музее Савария.

вредоносные действия – типичный южнославянский мотив, приписываемый ведьме, море (а также ряду других карпато-балканских персонажей-«двоедушников»). В селе Горни Четар записан нарратив о событиях Первой мировой войны: тогда, если дивизия оказывалась в окружении, говорили, что *trut* завел солдат в ложном направлении.

Среди мифологических персонажей, которыми пугали маленьких детей, наиболее ярко выделяется некая «железная баба» (*želizna baba*) (Нарда, Горни Четар, Хорватские Шице). Считалось, что ее место обитания расположено на чердаке, там, где в отверстие (*okno*) выходит дым из печи. Чтобы уберечь детей от падения или других напастей, говорили: «*Želizna baba će te ugrisi*» (Железная баба тебя укусит), «*Želizna baba će te odnet*» (Железная баба тебя унесет), «*Želizna baba će te bantovat*» (Железная баба на тебя нападет)<sup>21</sup>. Отметим, что в отдельно расположенном селе Петрово Село о «железной бабе» не знают, там говорят, что пугали маленьких детей некой «ряженой бабой» (*sura baba*): «*Sura baba će te odne(s)t*» (Ряженая баба тебя унесет). Пояснение о устрашающем персонаже сходно с представлением о цыганах, которые «засунут ребенка в мешок», и пр. (градищанскохорватские села Австрии), в Петровом Селе поясняли, что это «одна из тех, которые приходят на свадьбу ряжеными» (*od tih ki idu na svadbu*), ср. выражение о ряженных на празднике сбора винограда в с. Хорватские Шице: *súrati deržu* (совершают ряжение)<sup>22</sup>.

Таким образом, этнолингвистическая экспедиция в села в окрестностях Сомбатхея значительно пополнила имеющийся полевой материал по градищанским хорватам Венгрии, что в настоящее время позволяет сделать сравнения тех архаических элементов в языке и народной культуре, которые до сих пор сохраняются в славянских селах Венгрии и Австрии в иноязычном и иноэтническом окружении.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Плотникова А.А. Этнолингвистическое обследование градищанских хорватов Венгрии // Славянский альманах. 2017. № 3–4.
2. Плотникова А.А. Основные мотивы в народной культуре градищанских хорватов // Вестник славянских культур. М., 2018. Т. 47.
3. Ващенко Д.Ю. День св. Люции в традиции градищанскохорватских и венгерских сел Западной Венгрии // Живая старина. 2018. № 4.
4. Плотникова А.А. «Водные хорваты» и специфика их традиции: обзор этнолингвистической экспедиции // Славянский альманах. 2018. № 2.
5. Ващенко Д.Ю., Плотникова А.А. Градищанские хорваты между Бечем, Пожоном и Шопроном: язык и письмо // Девятые Римские Кирилло-Мефодиевские чтения. Материалы конференции. М., 2019.
6. Gradišćanskohrvatsko-hrvatsko-nimški rječnik. Zagreb; Eisenstadt, 1991.
7. Ващенко Д.Ю. Надписи на могильных плитах в хорватских селах Словакии Яровце и Чунново: специфика смешения кодов // Славянский мир в третьем тысячелетии (в печати).
8. Bosits J. Običaji u mojem rodnom selu u Nardi. Szombathely, 1998 [рукопись дипломной работы на хорватском языке].
9. Horvat Š. Godišnji običaji Gradišćanskih Hrvatov // Riječ. Časopis za književnost i kulturu Hrvata u Mađarskoj. Budimpešta, 1997. God. II. Br. 1.
10. Плотникова А.А. Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.
11. Horvátlövő településtörténete és néprajzának értéktára / Szerk. Kovács Géza. Gencsapáti, 2015.

<sup>21</sup> В последнем случае любопытно включение унгаризма в традиционную формулу ритуальной угрозы.

<sup>22</sup> Заметим также, что в этих областях осенний праздник винограда у венгров называется *szüreti (felvonulás)*, букв. '(шестивие) уборки винограда', ср. *szüret* 'сбор и переработка винограда'.



## «НЕСТОР СЛАВИСТИКИ»: К ЮБИЛЕЮ ДМИТРИЯ ИВАНОВИЧА ЧИЖЕВСКОГО

© 2019 г. Э.Г. Задорожнюк

*Д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН*

*E-mail: elzador46@mail.ru*

Задача статьи – подчеркнуть богатство идей Д.И. Чижевского относительно славянских культур, а также значимость их взаимного обогащения. На материале славистики (и в меньшей мере германославистики) Чижевский пришел к утверждению, что разные этнические формы проявления правды красоты, святости и справедливости оцениваются степенью их особенности. Имеющееся в них индивидуальное начало освещает абсолютные ценности с новых сторон, поэтому национальные константы славянских народов и их культуры индивидуальны, самодостаточны и равноправны лишь в общечеловеческом контексте.

The article is aimed at emphasizing of how rich Dmitri I. Chizhevsky's ideas of Slavic cultures and their cross-fertilization were. In Slavic philology (and less in German-Slavic philology) Chizhevsky came to the conclusion that different ethnic forms of manifestation of the truth of beauty, sanctity and justice were estimated by degree of their peculiarity. Their individuality highlights absolute values from different angles, therefore national constants of Slavic people and their cultures are individual, self-sufficient and equal only in a universal context.

*Ключевые слова:* история, славянские культуры, славистика и германославика, культурное единение, общечеловеческий контекст, комениология, чижевскоеведение.

*Keywords:* history, Slavic cultures, Slavic philology and German-Slavic philology, cultural unification, universal context, Comeniology, Chizhevsky studies.

DOI: 10.31857/S0869544X0006812-6

4 апреля 2019 г. весь мир славистики и значительная часть славянского мира отметили 125-летие со дня рождения Дмитрия Ивановича Чижевского, которого часто и вполне справедливо именуют «Нестором славистики». Это, в первую очередь, касается высокой значимости его работ для многих сфер данной предметной области; о вкладе в нее Чижевского написаны десятки книг и сотни статей на десятках языков. Лидерами в данном отношении являются украинские исследователи в своей стране и за ее рубежами. Однако и на русском языке с начала нового столетия вышли фундаментальные труды и Чижевского, и о Чижевском, тем самым легитимизировав целый пласт исследований (под вводимым нами названием) – чижевскоеведения. И. Федорив в качестве уже общепринятого использует украинский

термин – «чижевськознавство» [1. С. 124]. В их числе его труд «Гегель в России» [2], первый том трехтомной биографии под редакцией В. Янцена [3], а также монография недавно ушедшей из жизни Н.С. Надъярных [4]. В презентации отечественному (и славяноязычному) читателю творений Д. Чижевского, включая первые публикации его работ (в частности, в четырехтомнике его философских произведений на украинском языке) [5], а также работ о нем, можно отметить и многочисленные статьи в журналах из доброго десятка предметных областей.

Все же отечественное чижевскоеведение лишь начинает развиваться, а возвращение Чижевского в Россию не столь уж заметно. На это справедливо указывают современные отечественные слависты, подчеркивающие, что он «принадлежит к элите мировой славистики» [6. С. 85].

Юбилейная дата – важный побудительный момент к такому более полному его возвращению; работа в данном направлении востребована не только научными кругами, ибо даже чисто академические исследования тончайших филологических пластов творчества Чижевского откликаются и политическими резонансами. Дело в том, что он постоянно разрабатывал важнейшую задачу – анализ славянских культур и процессов их взаимодействия – в самые сложные для этого времена и в условиях давления на них, в первую очередь, со стороны Германии, в ходе мировых войн. Да и после их окончания в 1919 г. и 1945 г. славянский мир и его культуры не пребывали в благостном состоянии, свидетельством чему являются своеобразные культурные «микровойны» между соседними народами.

Творчество Чижевского – строго научное доказательство и одновременно страстный протест против такого рода внешнего давления и внутренних войн. В этом плане его глубокие изыскания – убедительный аргумент в пользу того, что взаимодействие этих культур в диахроническом и синхроническом аспектах обогащает и культуры соседних европейских народов, а также всего человечества. Федорив небезосновательно утверждает, что Чижевский, избегая чрезмерных акцентов и «на схождении, и на расхождении» славянских культур (включая русскую и украинскую), доказывал: они – не придаток или повторение культуры Европы; более того, без них Европа не стала бы Европой [1. С. 131].

Авторы книг, статей и предисловий о Д.И. Чижевском правомерно утверждают, что богатство его идей особенно четко проявляется на фоне, можно сказать, трагической для научного творчества биографии «Нестора славистики». Но вопреки тяжелейшим жизненным обстоятельствам – хотя, возможно, и благодаря им! – Чижевский делал важнейшее дело для науки о культуре, в первую очередь славянской, и практики взаимопонимания между всеми народами. Он мысленно схватывал и расшифровывал этнически окрашенную специфику этой культуры, работал с поистине глубинными культурными слоями и их философскими смыслами на материале крайне тонкой филологической эмпирики.

Редко кто из занимающихся творчеством Чижевского и даже обращающихся к нему в поисках материала (а искать есть что) не согласился бы с суждением о его авторитете, открывающим книгу автора первого отечественного монографического исследования о Д. Чижевском Н.С. Надъярных. «Поначалу, – пишет она, – я не представляла, с какой мыслительной глыбой придется столкнуться. И хорошо, что мне вовремя подоспела помощь – Гуссерль. Поддерживая кандидатуру Дмитрия Чижевского на преподавательскую должность в Галльском университете, он писал: “Это чрезвычайно образованный, самостоятельно мыслящий философ, исходя из своей *славистики*, увлеченный преимущественно *Гегелем*, он в то же время пребывает под влиянием феноменологии, при этом для него

характерна поразительная широта учености, охватывающей различные области культуры» [4. С. 3]. Выделенные мною слова неслучайны, поскольку лишь Чижевскому был по силе замысел: показать специфику перцепции и Гегеля, и *феноменологии* представителями именно славянских народов. А ведь как раз они первыми и наиболее успешно воспринимали и глубоко интерпретировали достижения западной мысли, скажем, немецкой классической философии; англичане и французы осуществили это с большим временным лагом.

Приводимое суждение Гуссерля прозвучало в конце 1920-х годов, а в самом конце 1960-х годов Гадамер, ведущий немецкий философ уже второй половины XX в., немало содействовавший переезду Чижевского в Гейдельбергский университет, на 75-летнем его юбилее сказал: «Если когда-то Фридрих Великий будто бы сказал о Лейбнице, что он воплощает собой целую Академию, то в более узких и широких рамках нашего столетия вы тоже можете претендовать на нечто подобное» (цит. по [3. С. 401]). Задолго до этого одни зарубежные ученые именовали его тем же «Нестором славистики», другие – оригинальным филологом феноменологической и герменевтической философских школ, третьи – гумани-тарием-универсалистом, лишь в СССР до начала 1980-х годов его, в основном по идеологическим причинам, замалчивали, хотя и здесь многие видные ученые ощущали воздействие этой «глыбы».

Жизненный его путь очень непрост, он усугублялся обстоятельствами личной жизни, и великой ученый не раз мог повторить слова Евангелия от Матфея: лисицы имеют норы и птицы небесные – гнезда, а сын человеческий не имеет где приклонить голову (Мф 8, 20). В чем-то это было следствием обстоятельств, а в чем-то – характеристикой его личности, причем именно личности барочной (в его лексике – бароковой). Креативность энергии, сочетающая зачастую антитетические составляющие, и мощь творческого синтеза определяют жизненные и научные траектории Чижевского, равно как и ранее глубоко исследованные им траектории Я.А. Коменского (Моравия – Германия – Польша – Голландия – Англия – Швеция – Семиградье – Голландия), Феофана (Прокоповича) (Рим – Германия – Петербург) и Г. Сквороды (Петербург – Москва – Венгрия – Вена – и странствования по родной Украине). То же – у Чижевского: юность в Херсонской губернии – учеба в Петербурге, а затем Киеве – с 1921 вынужденная эмиграция в Польшу, с 1924 жизнь и работа в Праге, с 1932 – разработка в сложнейшие времена проблем германославистики в Галле (где отыскан для публикации потерянный текст чеха Я.А. Коменского) и с 1945 г. в Марбурге, с 1949 по 1956 г. в Гарварде, где в условиях его какого-то едва ли не патологического непризнания были заложены основы высокопродуктивной славистики – наконец, завершение творческого и жизненно-го пути в Гейдельберге, где Дмитрий Иванович скончался 18 апреля 1977 г.

Сам Чижевский в работе «До проблем барока» (название на украинском языке с одним «к» и мужского рода), выпущенной в литературном журнале «Заграва» в немецком Аугсбурге в 1946 г., писал: «Часто трудно сказать, что тянет людей барокко на чужбину: их собственное желание или же гонит их принуждение – неустройство и бездолье» [5. С. 75]. И это так. Достаточно взять, к примеру, американский период его жизнедеятельности: он так и не выучил английский язык (при том, что он знал едва ли не десяток других языков), вступал в трудно объяснимые конфликты даже с благожелательно настроенными по отношению к нему людьми – тем же Р. Якобсоном и другими славистами, а также администрацией университета и неподготовленными студентами; они усугублялись, житейской неустроенностью, более чем скромной зарплатой и т.д. «Чижевский, – пишет М. Шруба, – так и не прижился в Гарварде, и американская академическая среда

осталась для него в высокой степени чуждой» [7. С. 64]. По всей видимости, по сведениям его обширной переписки, Чижевскому и сама Америка казалась культурно чуждой — несмотря на то, что она приютила его жену-врача и дочь, ставшую авторитетным славистом — и отсеченной от близких его сердцу славянского и германского миров. Америка платила ему непризнанием, правда, многим позднее его авторитет здесь стал общепризнанным.

Крайне сложно складывались его отношения с украинской эмиграцией. Ангажированности политизированным украинством он избегал, хотя едва ли не трепетное отношение к национальным культурным ценностям Украины в его творчестве обнаруживается со всей полнотой. Чижевский начал довольно рано дистанцироваться от политизированных лозунгов эмиграции — еще с 1920-х годов. С одной стороны, в 1918 г. он избирался от фракции Российской социал-демократической рабочей партии — меньшевиков (РСДРП-(м)) в Центральную раду и в ней голосовал против независимости Украины, придерживаясь позиций федерализма. С другой же — его кандидатура рассматривалась в качестве возможного министра труда в правительстве Украинской народной республики, за что его едва не расстреляли в 1918 г. большевики. В 1921 г. они же приговорили Чижевского к смертной казни за нелегальный переход советско-польской границы. Поэтому, став эмигрантом, он устал от политики и отошел от установок как на украинство, так и на меньшевизм, поставив на первое место академические исследования. При этом, исследуя самые глубинные корни украинской культуры, Чижевский оказывал влияние практически на всех ученых-украинистов и в Праге, и в Германии; он поднял их на высокий уровень — трудно достигаемый не только студентами, но и многими коллегами — на кафедре украинистических исследований в Гарварде. Линия славистических исследований отца была продолжена там его дочерью Т.Д. Чижевской, а затем и в Уэйнском университете.

Следует особо отметить, что в то же время он постоянно расширял поле своих научных разработок в рамках славистики в целом, комплексно анализируя культуру практически всех славянских народов; кроме того, именно его труды подняли статус такой предметной области, как «германославика». Правда, он избегал публикаций о ней в годы войны, чтобы не освещать проявление даже реального немецкого влияния на славянские культуры, что могло дать повод политически ангажированно их интерпретировать. При этом он не избегал критических суждений в адрес унифицирующих многие культуры установок на тоталитаризм как в советском, так и в нацистском вариантах. Более того, в тяжелейших условиях жизни в нацистской Германии он находил возможность поддерживать узников концлагерей, помогать евреям и славянам, вывезенным на принудительные работы в Германию.

Своего принципа расшифровки культур, особенно в пунктах их пересечения, Чижевский придерживался всегда, не считаясь с личными невзгодами — которые, впрочем, легко можно было бы устранить, если бы он шел на компромиссы. Мало того, он подвергался дополнительным испытаниям из-за своей научной бескомпромиссности — доносы и клевета сыпались на Чижевского постоянно. Примечательны в этом плане свидетельства из его автобиографических материалов, воспоминаний и писем.

В ответ на запрос Американской военной администрации Чижевский в июле 1945 г. писал в одной из кратких автобиографий: «Мой жизненный путь привел меня из России в Польшу, Германию, Чехословакию, Голландию, Швецию и т.д., и я повсюду имел возможность убедиться, что тесные границы, в которые история поставила жизнь этих стран, вредят этим странам и их народам не только

в хозяйственном, но и в культурном отношениях. Наглядный урок того, какой была бы Европа без примирения народов, дала нам “Европа Гитлера” с ее человеческими ужасами и материальной нищетой» [3. С. 57]. А в 1953 г. он писал, что страдает от доносов: «Два году тому назад надо было, желая повредить человеку, доносить, что он “наци”, теперь предпочтительны доносы, что такой-то — коммунист» [3. С. 153]. Как раз доносы и помешали найти достойную его гения работу в Германии, а также долго препятствовали отъезду в США; подозрительного отношения к себе со стороны коллег «Нестор славистики» не избежал и там.

О своих тяготах он часто пишет в чем-то эпически, хотя и с элементами юмора; они — всего лишь шумовой фон для углубленных научных занятий. При этом ему особо удавалось изучение культурных кодов различных народов и обнаружение в них источника взаимопонимания между их носителями.

Подобные исследования велись Д.И. Чижевским и в самые тяжелые времена. В его письме А. Бему от 2 июня 1942 г. отмечалось: «Сейчас обрабатываю *славянский* отдел *венгерского* института в Берлине, где оказалось несколько редчайших *чешских* книг (16—17 вв.) и даже несколько потерянных и вообще неизвестных книг: “Псалмы” Нетолицкого 1562 г., известные до сих пор только из индекса запрещенных книг, один букварь 18 в., два сборника чешских стихотворений, изданных графом Шпорном, несколько (около 10) чешских и *польских* поздравительных стихотворений, изданных в 17—18 вв. в Виттенберге чешскими изгнанниками, и т.д. Есть и рукописи, к которым пока не приступал» [4. С. 20]. Выделенные мною курсивом слова с учетом того, что письмо написано на *русском* языке, вполне отражают характер работы Чижевского.

Все же ключевой богемистической темой в своем творчестве Чижевский выделяет наследие Я.А. Коменского, самими чехами открытое — переоткрытое. «Оглянувшись на сделанное, допускаю, что долгие годы будут сохранять интерес к моим трудам чехи: сюда прежде всего зачисляю открытие рукописей Коменского, а также исследование церковно-славянской литературы на чешских землях, еще, возможно, комментарии к чешским средневековым песням и работу о чешской барочной литературе [...] Что же касается моих разысканий о русских и словацких поэтах и мыслителях, то, поскольку они бесконечно далеки от марксистской идеологии, их, в лучшем случае, не принимают во внимание в обеих странах» [8. С. 26], — утверждал он.

Ян Амос Коменский, родившийся в 1593 г. в Южной Моравии, а умерший в 1670 г. в Амстердаме, скончавшийся, как и Чижевский, на чужбине, стал путешественником не по своей воле. Предки его перебрались из Словакии в Чехию, он учился в Гейдельбергском университете — месте работы Чижевского в конце его жизни, также эмигрировал из враждебно настроенной к нему родины в Польшу, где успешно занимался именно пансофией (обучением всех всему), лично внедрял свои педагогические идеи в жизнь в Англии и Венгрии, а в 1656 г. переехал в Амстердам. И как раз в архивах Галле (там он с 1932 г. работал преподавателем славянских литератур и языков) Дмитрий Иванович обнаружил считавшуюся безвозвратно потерянной рукопись «Пансофии» в четыре тысячи рукописных страниц, которую собственноручно перепечатал, подготовил к печати и прокомментировал в условиях всеразрушающей войны. Я. Паточка в заметке «О коменологических трудах Дмитра Чижевского» отмечал: «Чижевскому обязаны вечной благодарностью все, кто занимается трудами Коменского» [3. С. 330].

Через семь лет после обнаружения «Пансофии» Чижевский — в год нападения Германии на СССР — выпустил в Праге книгу «Український літературний барок».

Труд трактовал все славянское барокко как весомый феномен всемирной культуры. По его мнению, и «Пансофия» свидетельствует об универсальности и всеохватности барокко; открытие рукописи можно трактовать и как побуждение целой генерации славистов, которые призваны были исследовать проявления данного стиля в своих культурах, как и в культурах, связанных не только со славянством. Так, всесторонне анализируя творчество Сковороды как представителя барокко, он «помещает» украинского мыслителя между немецкими мистиками и представителями предромантизма. Затем Чижевским проводится линия связи Сковороды с певцами буколических мотивов в поэзии западных и южных славян. Просматривается и пансофистская функция наставлений Сковороды будущим поколениям, на что указывали и отечественные слависты [9]. Примечательно проведенное Чижевским сопоставление взглядов Коменского с украинским духовным писателем Иоанном Вишенским (ок. 1550 – после 1621).

Всеславянский характер барокко – важнейший концепт Чижевского, расшировка которого ориентирует на анализ взаимодействия культур практически всех славянских народов, включая русский, украинский и белорусский. Относительно культуры последнего Чижевский заметил, что именно Симеон Полоцкий, уроженец белорусского города, привнес в Москву поэзию барокко. Данная мысль пронизывает и труды ученых Института славяноведения [10–12].

Если вернуться к воздействию идей Чижевского о барокко на чешских ученых, он вынес на широкое обсуждение эту тему, плодотворно дискутируя с такими историками литературы, как С. Соучка и Й. Вашица, Ф Шальд и А. Новак, породив целую генерацию «барокковедов» в дальнейшем. В одном из писем к А. Бему он отмечал, что в 1942 г. получил 12 писем от чехов – только по два от русских и украинцев [4. С. 24]; не менее интенсивно он переписывался с чехами и позже. Эта переписка не была только благожелательной. Еще в 1933 г. в немецкоязычном журнале он остро критически высказался о книге Ф. Пеликана о современной русской философии. Защищая критикуемого, Б. Яковенко дал отповедь своему соотечественнику, обвинив его в «диффамации» [13. С. 52–53].

Для проходившего в 1968 г. в Праге славянского конгресса Чижевский подготовил научный доклад о всеславянском барокко. Однако когда 18 августа 1968 г. большие группы славистов собрались прослушать доклад Чижевского, он заявил, что зачитывать его не станет, поскольку его творчество десятилетиями игнорировалось в СССР. А спустя всего три дня после столь его эпатажного выступления в Чехословакию были введены войска стран-соседей, и акция Чижевского приобрела дополнительные политические смыслы, хотя он снова вернулся к своим академическим занятиям и чрезмерной антисоветской активности не проявлял. Демарш на конгрессе славистов в Праге – лишь одно из проявлений его неприятия советской власти, от угроз со стороны которой он перебрался из Галле (восточная зона оккупации) в Марбург (западная), потеряв очередной раз архивные материалы и библиотеку. Но в ряды политических борцов и даже обличителей он не становился, все глубже погружаясь в академические исследования. Отсюда и крайне двойственное отношение к Чижевскому со стороны радикальной части представителей украинской диаспоры, особенно радикальной.

В целом, именно в Чехословакии, а еще точнее – в Праге Чижевский: а) сблизился с русскими мыслителями (установил долготлетние дружеские отношения с С. Франком) и в меньшей мере – украинскими; б) сотрудничал с Пражским лингвистическим кружком, намечая для ряда его членов (в частности, Я. Мукаржовского, которого обучал русскому и украинскому языкам и который уже в послевоенной Чехословакии стал ректором Карлова университета) выход за

доминирующую там структурно-функционалистскую парадигму; в) с опорой на нарратологию определил направление своих исследований к феноменологии и, в частности, феноменологии персонологической. Под последней Чижевский понимал охват круга явлений именно личностью – и проявления мира через субъектность личности (явленность «я» через мир и мира через «я»). Как раз этой проблематикой занимался его чешский коллега и соученик у Гуссерля Я. Паточка; эту же линию в эстетике разрабатывал польский феноменолог Р. Ингарден, тоже ученик Гуссерля.

Д.И. Чижевский не только поддерживал контакты с Ингарденом, но и организовал группу польских славистов с целью комплексного анализа «Пана Тадеуша». В Словакии его привлекла фигура Л. Штура, идеям которого он посвятил большой труд. В Болгарии он тщательно изучил Тырновскую школу богословия и литературы XIV–XV вв., близкую к исихазму и транслирующей его всему славянскому миру. Чижевский анализировались культуры других южнославянских народов: в первую очередь, сербов и хорватов, а также македонцев и словенцев. При этом он отмечал, что, к примеру, традиция эвгемеризма (теория мифов, утверждающая, что почитание богов возникло из культа великих умерших героев) была свойственна всем народам славянского юга. А такие культурные феномены, как переводы греческих авторов, творения, осуждающие еретиков, образцы жанра житий пришли в восточнославянский мир как раз из Болгарии и в меньшей мере – Сербии.

В XIX в. было и встречное движение, констатировал Чижевский. Он утверждал, что присущая поэзии Шевченко эвфония и музыкальность как раз успешно перекодировалась (лучше сказать – перепевалась) хорватскими поэтами В. Незором и М. Крлежей, словенскими О. Жупаничем и С. Косвелой [14. С. 58]<sup>1</sup>.

Как раз на материале славистики и в немного меньшей мере германославики Чижевский пришел к одному из своих фундаментальных выводов. По его утверждению, разные этнические формы проявления абсолютной правды красоты, святости и справедливости оцениваются степенью их общности. Имеющееся в них индивидуальное начало освещает абсолютные ценности с новых, дотоле не имеющих сторон. «И совершенно ясно – как надо с этой точки зрения решать вопрос об отношениях между нацией и человечеством, между национальным и общечеловеческим, – каждая нация является раскрытием какой-то одной его грани. Но только благодаря этим своеобразным отдельным осуществлением общечеловеческий идеал и жив. Поэтому каждая нация в своем своеобразном, оригинальном, в своей “односторонности” и “ограниченности” и имеет вечное, общее значение, подобно тому, как живы в обществе разнообразные человеческие индивидуумы, так конкретные разнообразные нации объединены в человечестве. Только через них и в них человечество возможно», – утверждал ученый [4. С. 41–42]. Национальные константы в культуре индивидуальны, самодостаточны и равноправны как раз в общечеловеческом контексте, считал Чижевский.

Так, ему удалось трактовать на подлинно гуманистических основах содержание многих понятий украинской философии; к примеру, «кардоцентризм», подразумевающее, что под этим смыслопорождающим началом выступает не столько ум,

<sup>1</sup> Чижевский далеко не в полной мере исследовал влияние Шевченко на славянский мир, которое было крайне широким и плодотворным (подробнее см. [15. С. 242–267]). Он предпочитал сопоставлять идеи украинского поэта не столько с работами Шафарика, сколько, к примеру, с трудами левогегельянца Д. Штрауса, в чем-то нарочито оставляя контакты первого рода будущим исследователям – германославистам.

сколько сердце, находя соответствующие мысли и у немецких мистиков. Действительно, умение Чижевского услышать самое тихое или спрятанное за наукообразными формулировками слово позволяет делать ему самые смелые умозаключения.

Столь же «деликатен» Чижевский и в пунктах пересечения различных мыслетипов. Возьмем, к примеру, его блистательный этюд «Г.С. Сковорода и немецкая мистика», опубликованный в 1929 г.<sup>2</sup> В нем демонстрируется, что тот же кардоцентризм присущ таким немецким мистикам, как Себастиан Франк и Якоб Бёме, а мистическое начало «сумрачного германского гения» отыскивается в мыслях украинского «старчика» (как именовали Сковороду)<sup>3</sup>.

Примечательно и сравнение «жидовствующих» с чешскими гуситами в московской Руси в докладе «Західноєвропейська філософія в старій Україні (XV–XVIII ст.)», прочитанном в Берлине в 1927 г. Те и другие считались еретиками, соответственно, католической и православной церквями, вторые проявили немалую активность в Новгороде и даже в Москве в конце XV – начале XVI в.; учение развивалось, в частности, при поддержке дипломата Ф. Курицына. Часто другие имена не доходили до потомства, поскольку их представителей «искоренили огнем и мечом» [5. С. 99].

Изданная не так давно наконец-то в России работа Чижевского о философии Гегеля [2] – часть его масштабного проекта «Гегель и славянство», инициатива разработки которого никому больше не оказалась под силу. Его восприятию ведущим представителем словацкой мысли была посвящена книга «Философия жизни у Людовита Штура» (1941) на словацком языке и фундаментальная статья «Гегель у словаков» (1961) на языке немецком. Были подготовлены материалы об отношении к философии Гегеля других славянских народов. Они ждут пристального исследования, чтобы проект «Гегель и славянство» предстал во всем объеме как важнейшая составная часть германославики и расшифровки моментов встречи разнородных культур. Загадок здесь больше, чем разгадок, и первые лишь множатся.

Диссертацию на указанную тему Д.И. Чижевский защитил в Германии в 1933 г., книга «Гегель в России» была издана сначала на немецком языке (в 1934 г. и переиздана в 1961 г.), а затем на русском (в Париже, в 1939 г.), появился и ее украинский перевод в уже упомянутом четырехтомнике [5]. В ней выявился и присущий Чижевскому методический прием: неожиданность доказательности, обнаруживающий философию в филологии – и наоборот; прием, ставший креативным орудием у М. Бахтина, Г. Гачева и С. Аверинцева, да и не только у них.

Гегель предстает, как рельефная фигура, преобразовывавшая и славянский мир, к которому он испытывал едва ли не презрение. Чижевский показывает: одно дело – демонстрируемое<sup>4</sup> невнимание к этому миру, и другое – существо-

<sup>2</sup> Извлечения из прочитанного в 1929 г. доклада см. [16].

<sup>3</sup> Есть еще одно, по Чижевскому, персонифицированное и отдаленное по времени место встречи этих начал. Это поэзия Р.М. Рильке, тоже сочетавшая мистичность и сердечность (правда, на мой взгляд, они брались и из русской литературы, бывшей для немецкого поэта духовной святыней).

<sup>4</sup> Или тщательно скрываемое – если вспомнить известную цитату из письма Гегеля к Б. фон Икскулью: «Вы счастливы, что вы имеете отечество. Занимающее такое значительное пространство в области мировой истории и имеющее, вне сомнения, еще большее значение. Другие современные государства, как кажется, уже более или менее достигли цели своего развития; возможно, что уже оставили кульминационный пункт развития за собою, и их состояние стало стационарным (statarisch); Россия же, возможно, уже самое могущественное государство среди остальных, несет в своих недрах огромные возможности развития своей интенсивной природы. Ваше личное счастье, что вы благодаря вашему рождению, вашему состоянию, вашим талантам и знаниям можете претендовать на то, чтобы занять в этом колоссальном здании не только подчиненное положение» [2. С. 26].

вание любой системы мысли в широких социальных и культурных контекстах, включая все тот же славянский мир, замеченный в качестве культуротворческой части Европы уже Гердером [17]<sup>5</sup>.

Чижевский одним из первых описал и прямые контакты немецкого философа с русскими мыслителями, в частности, будущим лидером славянофильств И. Кириевским в феврале 1830 г. А. Валицкий, констатируя, что «влияние философии Гегеля в России, как и в Польше, несравнимо с влиянием любого другого мыслителя Запада», отметил, — с опорой как раз на работу Чижевского — что здесь создался феномен «православного гегельянства». Правда, оно не стало доминирующим, поскольку гегельянство ориентировало, скорее, на революционаризм, чем охранительство [18. С. 339]. До Валицкого и даже до Чижевского подобную мысль выразил и Т.Г. Масарик: «Тургенев — гегельянец, как почти все его сверстники. Гегель внушил ему интерес к философии истории, к пониманию закономерностей исторического развития и к прогрессу — слово “вперед” стало для Тургенева философским и социально-политическим девизом» [19. С. 297–298]. Остается добавить, что именно Чижевский раскрыл фигуру одного из «гегелистов» Тургенева, описывавшего и сменивших их «нигилистов» в романе «Отцы и дети», с наибольшей полнотой.

Примечательно, что Чижевский скорректировал представление Т.Г. Масарика (затем повторяемое русскими исследователями-эмигрантами) о том, что все славянофилы испытывали влияние лишь Шеллинга, а западники — только Гегеля, утверждая (в примечаниях): «Это неверно» [2. С. 390]. И отметил: «В значительной степени мысли Гердера об историческом призвании каждого народа, об особом месте славян в истории с целым рядом понятных и приемлемых для каждого гегельянца понятий, схем и словечек (в первую очередь “Дух”. “Мировой дух” и “Дух народа”) пришли в Россию в той форме, которую им придал словацкий славянофил И. (Ян. — Э.З.). Коллар в своих статьях о славянской “взаимности” в 1830–1843 гг. Но идея славянского призвания, как мы увидим, отнюдь не была центральной идеей русских гегельянцев, не стала их главной темой. Русское гегельянство было и оставалось теоретически направленным учением. Поворот к “практике” славянофильской — точно так же, как к “философии дела” политиков-радикалов, — означал для русских гегельянцев почти всегда отход не только от Гегеля, но и от философии вообще. Русские гегельянцы не ожидали от философии непосредственного (курсив в оригинале. — Э.З.) решения практических вопросов» [2. С. 27].

В целом, Чижевский выявил некую трепетность отношения к Гегелю у представителей славянской мысли, включая не только русских и украинцев, но также словака Л. Штура и поляка А. Цешковского, отсутствовавшие, по крайней мере, поначалу, у представителей романского и англосаксонского миров. Фиксация этого выявленного на уровне самых разных текстов отношения к Гегелю — несомненная заслуга Чижевского<sup>6</sup>.

Мысль о том, что влияние Гегеля на русскую мысль происходило со многими перекосами, была проиллюстрирована Чижевским с таким богатством примеров

<sup>5</sup> Немецкий мыслитель предсказывал великое будущее именно славянским народам и утверждал, что Украина станет «новой Грецией». Чижевский с одобрительным вниманием цитировал такого рода суждения Гердера.

<sup>6</sup> Интересны в этом плане оценки Чижевским А. Цешковского, воспринявшего идеи Гегеля до такой степени, что появился апокриф: немецкий мыслитель якобы подарил польскому кольцо как своему наследнику. Этого быть не могло хотя бы потому, что первому исполнилось всего 17 лет в год смерти второго.

и наблюдений, которое позволяет видеть в его лице уникального мастера расшифровки взаимовлияния культур, а главное — момента их сочетаемости. Особенно значима при этом конкретность детали в национальном ее оформлении, что порождает новые ракурсы видения качеств контактирующих культур — без потери их идентичности. А в целом — и видения ценностей общечеловеческой культуры, где доминирует (должно доминировать!), по убеждению Чижевского, не «или — или», а «и — и». Его вклад в анализ этих ценностей лишь предстоит оценить.

Более того, можно отметить, что работа Чижевского «Гегель в России» задает новую планку исследованиям по рецепции и других ведущих западных мыслителей миром русской и даже шире — славянской культуры. К примеру, «сухого» Канта и «огненного» Ницше, да и того же Маркса. Конечно, работ о рецепции этих и других мыслителей много, но все же труд Чижевского мобилизует в этом плане на освоение новых мыслительных горизонтов путем расшифровки моментов взаимодействия культур.

Причиной обращения, казалось бы, к сугубо историко-философской теме гегельянства в России и славянских странах послужило то, что Чижевскому в ее разработке как никому другому удалось представить это философское течение как историко-культурный феномен такого же всеохватного характера, как и славянское барокко в прежние века, и футуризм в славянских литературах<sup>7</sup>. Все три наблюдения доказательно представлены во многих трудах Чижевского; их расшифровка в плане взаимной рецепции — дело будущих отечественных исследователей.

Отмечая юбилейную дату, необходимо подчеркнуть значимость для современной культуры богатства идей Чижевского относительно культур славянских и способов их взаимного обогащения, а также для славянского мира в целом, составляющие народы которого переживают временные сложности взаимонепонимания. Сложности, совершенно чуждые самой природе этого мира, что и доказывает вся подвижническая жизнь и богатейшее творчество самого Чижевского.

В целом творчеству Д.И. Чижевского с его культурной, в первую очередь филологической и философской полномасштабностью, присущ важный вектор, ориентированный на культурное единение народов: славянского ареала, Европы в целом и всего мира. При этом вынужденная фрагментарность многих его трудов, вызываемая во многом его фатальной бездомностью, как раз четко очерчивает данный вектор. В том, что его рассмотрение важно особенно сегодня — во времена форсированных разломов по причине активизации инородных культуре факторов убеждать не приходится. Чижевский, на своей судьбе испытавший многие подобного рода разломы (в частности, между германским миром и славянством, что заставило его задержать во времена войны публикацию трудов по германославике), все же подчеркивает безальтернативность культурного единения в любое «историческое время», равнозначного для «Нестора славистики» историческому бытию.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Федорів І.* Внесок Д. Чижевського у розвиток європейського слов'янознавства // Україна-Світ — Європа. Тернопіль, 2013. Вип. 12.
2. *Чижевский Д.* Гегель в России. СПб., 2007.

<sup>7</sup> Еще один общеславянский позаимствованный культурный феномен, всесторонне проанализированный Чижевским вместе с Р. Якобсоном — элементы славянской мифологии в поэзии В. Хлебникова и Н. Асеева, а также поэтов-футуристов Чехии и Польши (см. [4. С. 317]).

3. *Чижевский Д.И.* Избранное. В 3 т. М., 2007. Т. 1. Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В.В. Янцена.
4. *Надъярных Н.С.* Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М., 2005.
5. *Чижевський Д.* Філософські твори у чотирьох томах. Київ, 2005.
6. *Мельников Г.П.* Возвращение Д.И. Чижевского // Славяноведение. 2008. № 4.
7. *Шруба М.* Гарвардский эпизод биографии Д.И. Чижевского (по переписке с М.М. Карповичем) // Славяноведение. 2014. № 4.
8. *Orbis scriptus.* Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. München, 1966.
9. *Янцен В.В.* Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб., 2008.
10. *Славянское барокко.* Историко-культурные проблемы эпохи / Под ред. А.И. Рогова, А.В. Липатова, Л.А. Софроновой. М., 1979.
11. Барокко в славянских культурах / Под ред. А.В. Липатова, А.И. Рогова, Л.А. Софроновой. М., 1982.
12. *Софронова Л.А.* Три мира Григория Сковороды. М., 2002.
13. Борис Валентинович Яковенко / Под ред. А.А. Ермакова. М., 2012.
14. *Чижевський Д.* Слов'янський модернізм // Слово і час. Київ, 2004. № 6.
15. *Задорожнюк Э.Г.* Творчество Тараса Шевченко: ширящиеся рецепции и интерпретации // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2015. Вып. 50.
16. Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1929. Т. II.
17. *Гердер И.* Идеи к философии истории человечества // Гердер И.Г. Избранные сочинения. М., 1959.
18. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфоза русского славянофильства. М., 2019.
19. *Масарик Т.Г.* Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России. СПб., 2003. Т. 3.



## К ИСТОРИИ БАЛТИСТИКИ В МОСКВЕ

© 2019 г. М.В. Завьялова

*Канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН*

*mariazavyalova@gmail.com*

В статье описывается история исследований по балтистике в Москве начиная со второй половины XIX в., когда литовский язык стал преподаваться в Московском университете. В разные годы центрами балтистики в Москве были МГУ, Институт славяноведения РАН, «Дом Балтрушайтиса» при Посольстве Литовской Республики в Российской Федерации, а также Институт языкознания РАН.

The article describes the history of research on baltic languages in Moscow since the second half of the 19th century, when the Lithuanian language began to be taught at Moscow University. At different times, the Moscow State University, the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, the «Baltrushaitis House» at the Embassy of the Republic of Lithuania in the Russian Federation, and the Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences were the centers of research on baltic studies in Moscow.

*Ключевые слова:* балтистика, балто-славянские исследования, Институт славяноведения РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова, литовский язык.

*Keywords:* Baltics, Balto-Slavic studies, Institute of Slavonic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow State University, Lithuanian.

**DOI:** 10.31857/S0869544X0006813-7

Исследования по балтистике в Москве неотделимы от славистики и — шире — индоевропеистики, поэтому говоря об истории московской балтистики, можно считать ее частью славистики<sup>1</sup>.

Балтистика в Москве как особое направление в языкознании сложилась во второй половине XIX в. В различные периоды центрами, где были сосредоточены основные научные силы, являлись разные учреждения. Первым таким центром был Московский университет. В течение долгого времени курс литовского языка читался в рамках сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков.

<sup>1</sup> В подготовке текста большую помощь оказали, поделившись своими воспоминаниями и материалами в 2000-е годы, Л.Г. Невская, Ю.С. Степанов, Т.М. Судник и В.Н. Топоров. Благодарю также Т.В. Цивьян за существенные исправления и замечания.

Настоящий обзор не претендует на исчерпывающее описание вопроса, а также на полноту представленной в статье библиографии.

Основой для развития балтистики в Москве стала кафедра сравнительной грамматики индоевропейских языков, открытая в 1863 г. вместо кафедры восточной словесности, существовавшей с 1835 г. Кафедра была поручена П.Я. Петрову, специалисту по санскриту, но не занимавшемуся специально сравнительной грамматикой индоевропейских языков. Курс, читавшийся П.Я. Петровым, был частным, и подготовка студентов велась на самом элементарном уровне. В комментариях к истории греческого и латинского языков на этих лекциях часто приводились и данные литовского языка. Одним из студентов, слушавшим лекции П.Я. Петрова, был Ф.Ф. Фортунатов, проявивший большой интерес к сравнительно-историческому языкознанию.

Ф.Ф. Фортунатов, поступивший в университет через год после возникновения новой кафедры (в 1864 г.), занимался языкознанием по существу самостоятельно. В занятиях литовским важную роль для него сыграла и непосредственная связь с носителями языка в пределах университета — на филфаке МГУ было много литовских и латышских студентов. Другом Фортунатова и В.Ф. Миллера (ираниста и индоевропеиста) был литовский студент Андриус Ботырюс, к которому в 1871 г., уже после окончания университета, они приехали на летние каникулы. Эта поездка оказалась определяющей в судьбе московской балтистики. Около месяца Миллер и Фортунатов жили в деревушке отца своего друга и записывали литовские народные песни, которые позже издали [1]. Именно тогда они заинтересовались диалектологией — их поразили отклонения местного говора от литературного языка. Богатство произведений народного творчества увлекло исследователей и они стали записывать песни, сказки, пословицы с точным соблюдением особенностей говора. «Эта первая встреча с диалектами живого языка, — пишет о своем учителе М.Н. Петерсон, — имела большое влияние на всю последующую научную деятельность Ф.Ф. Фортунатова. У него вырабатывается бережное отношение к фактам языка, произведениям народного творчества» [2. С. 26]. Наблюдения, сделанные во время путешествия по Литве, привели Фортунатова ко многим теоретическим выводам — он первым стал рассматривать язык не как нечто монолитное, распавшееся на диалекты, а как исконное множество диалектов, что подтвердилось позднее. Многие теоретические выводы Фортунатова родились именно при соприкосновении с конкретными диалектами современных языков. Эти исследования ознаменовали новый подход к анализу языкового материала: в начале 1870-х годов начинается переход от атомизма в сравнительно-историческом языкознании к попытке синтеза, возникает интерес к живому языку, диалекту, фольклору, к тексту как таковому. Такой подход отразился и на характере самих исследований — ученики Фортунатова рассказывали, что каждое занятие он начинал с отрицания того, что говорил вчера, и каждый раз предлагал новый, более сильный вариант, чем был на предыдущих лекциях. Фортунатов не написал ни одной книги по балтийским языкам, но внес большой вклад в балтистику. Его интересовали самые сложные проблемы — акцентология, интонация — вспомним его закон о передвижении ударения (сделанный одновременно с Соссюром), он был первым в России, кто обратился к прусскому языку.

Ф.Ф. Фортунатов возглавлял кафедру сравнительной грамматики индоевропейских языков до своего отъезда в Петербург в 1902 г. Все это время в числе прочих курсов он преподавал и литовский язык. Заслуга его заключается не только в том, что его деятельность положила начало развитию балтистики в Москве, но еще и в том, что «он создал систему преподавания лингвистических дисциплин в Московском университете» [2. С. 27], т.е. по существу

создал московскую не только балтистическую, но и лингвистическую школу. После того как Фортунатов был избран штатным ординарным академиком по отделению русского языка и словесности, он вынужден был переехать в Петербург. Таким образом завершился московский период его деятельности, в том числе и встречи балтистов по четвергам, которые, по воспоминаниям его учеников, проходили в необычайно теплой и непринужденной обстановке. Переезд в Петербург открыл новый этап в жизни ученого. Петербургская жизнь была более насыщена общением с литовцами, и его ждали новые интересные контакты, в частности, с весьма компетентным литуанистом того времени К. Явнисом (Яунюсом).

Начатое Ф.Ф. Фортунатовым было продолжено его последователями. Его учениками были ставшие впоследствии знаменитыми учеными А.А. Шахматов, Д.Н. Ушаков, Г.К. Ульянов, Н.Н. Дурново, М.М. Покровский, В.Н. Щепкин и др. Научные интересы учеников Фортунатова лежали в разных областях лингвистики, однако в работах многих из них прослеживаются отзвуки занятий литовским языком. Например, Г.О. Винокур – талантливый лингвист, историк литературы, фольклорист, написал работу о литовском стихосложении. По мнению В.Н. Топорова, если бы она была издана в 1920-е годы, то стала бы наиболее удачным анализом литовской метрики.

Основным преемником Ф.Ф. Фортунатова в Московском университете стал В.К. Поржезинский, возглавивший после него кафедру сравнительно-исторического языкознания. Его основными работами, вошедшими в историю московской баллистики, являются две книги о балтийском глаголе [3; 4]. В.К. Поржезинскому удалось организовать в Московском университете особое лингвистическое отделение, которое, правда, было закрыто в 1913 г. Однако именно это отделение, несмотря на кратковременность своего существования, сыграло большую роль в развитии российского языкознания. Вяч. Вс. Иванов в своей статье [5] проводит аналогию между лингвистическим отделением Поржезинского и отделением структурной и прикладной лингвистики (ОСИПЛ), которое появилось в МГУ уже в 60-е годы XX в. и было создано по образцу этого отделения: оба способствовали появлению новаторской школы ученых и развитию течений структурализма в лингвистике.

Среди первых, кто учился на этом отделении, был М.Н. Петерсон. К сожалению, после революции и окончания Гражданской войны в 1921 г. Поржезинский вынужден был уехать в Польшу, где продолжал преподавать сравнительно-историческое языкознание. После его отъезда занятия литовским языком в университете удавалось проводить только до 1925 г.: все это время частным образом его преподавал М.Н. Петерсон. 1925 год ознаменовал собой начало «темного периода» в истории московской лингвистики.

Можно привести один показательный случай, помогающий оценить обстановку, в которой приходилось работать в то время московским ученым. Как рассказывал позднее Петерсон своим студентам, в 1925 г. он был послан в Париж в командировку, где его принимал А. Мейе. Из Парижа Петерсон привез в Москву единственный экземпляр диалектного атласа Жильерона и передал его в библиотеку факультета. Однако вскоре заметил, что на обратной стороне атласа выпускается какая-то стенгазета.

Вскоре в результате «новых веяний» в языкознании все занятия на факультете были отменены, в 1930-е годы факультет был распущен, уступив место факультету обществоведения. В знак протеста М.Н. Петерсон ушел в Институт

метеорологии. Когда в 1935 г. был организован Институт философии, литературы и истории (ИФЛИ), он перешел работать туда. Несмотря на социологический уклон, господствовавший в те годы в лингвистике, Петерсон остался верен своей научной позиции, что, вероятно, было нелегко, о чем свидетельствует выдержка из материалов одного из заседаний, состоявшихся уже в 1948 г.: «Профессор М.Н. Петерсон продолжает отстаивать свои формалистические взгляды в области синтаксиса, он не отказался от своего политически вредного взгляда о необходимости внесения в советское языкознание основных методологических принципов школы Фортунатова» [6. С. 39]. В том же 1948 г. Петерсону удалось опубликовать статью, посвященную 400-летию книги Мажвидаса [7]. Это было первым в русской литуанистике упоминанием имени Мажвидаса и его книги.

Перерыв в занятиях литовским языком в университете длился до 1947 г. С 1946 г. студенты первого курса филологического факультета Т.В. Булыгина, П.А. Гринцер, Т.Я. Елизаренкова, Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров, С.С. Цельникер стали заниматься у М.Н. Петерсона санскритом. Из сложившейся в те годы дружной студенческой компании терпения закончить эти занятия хватило не у всех, но, по-видимому, совместное общение сыграло большую роль в их дальнейшей научной жизни. На занятиях разбирались санскритские тексты, и Петерсон давал сравнительно-исторический комментарий, в основном лексический, особенно часто приводя литовские примеры. Он постоянно ссылаясь на мнение А. Мейе о том, что современный литовский язык находится по уровню своего развития на том же этапе, на котором находилась латынь в III в. до н.э. — т.е. это древнейший из современных индоевропейских языков, в процессе изменения грамматической системы не уничтоживший, а трансформировавший древнее наследие. Эти факты вызвали у студентов интерес к литовскому языку, и по их просьбе в следующем году Петерсон стал читать курс литовского языка. Однако полностью прослушали этот курс только В.Н. Топоров и Т.Я. Елизаренкова.

Опять, как и почти век назад, в случае с Ф.Ф. Фортунатовым, решающую роль сыграли контакты с носителями языка — после окончания университета В.Н. Топоров, Т.Я. Елизаренкова и Т.В. Булыгина поехали на лето в Литву и там познакомились с директором Института литовского языка и литературы К. Корсакасом. В 1951 г. Топоров поступил в аспирантуру МГУ одновременно со ставшим впоследствии видным литовским ученым, автором этимологического словаря прусского языка В. Мажюлисом. Позднее, в 1954 г., Топоров познакомился с З. Зинкявичюсом, в 1955 г. — с А. Сабаляускасом, и эти дружеские, а позднее и научные контакты сыграли большую роль в его научном творчестве. Топоров неоднократно подчеркивал, что общение с Литвой и литовцами имело для него всегда большое значение, что он постоянно получал большую поддержку от литовских коллег и друзей.

Можно сказать, что с момента поступления В.Н. Топорова в аспирантуру начался новый период в истории московской баллистики. С.Б. Бернштейн, ставший его руководителем, был очень обрадован тем, что Владимир Николаевич знает литовский язык, и предложил ему тему — балто-славянские отношения. Именно эта тема стала впоследствии одной из ведущих в образованном незадолго до этого Институте славяноведения, куда Владимир Николаевич пришел вскоре после окончания аспирантуры. Путь В.Н. Топорова

в баллистику начался с двух работ: этимологии четырех прусских слов [8]<sup>2</sup> и реферативного обзора состояния изучения баллистики в послевоенное время [10].

Институту славяноведения (с 1968 г. по 1997 г. — славяноведения и балканистики) суждено было стать вторым после Московского университета центром баллистики в Москве. На 4-м съезде славистов, который прошел в 1958 г. в Москве, обозначилась как новая этногенетическая проблема гипотеза Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова о балто-славянских отношениях [11]. В докладе, прозвучавшем на этом съезде, впервые был поставлен вопрос о необходимости теоретического подхода к древнейшим отношениям балтийских и славянских языков, а не просто перечисления сходства и различия, как это делалось до сих пор. Древнейшее состояние понималось авторами не как традиционный праязык, а как пространственно-временной континуум диалектов. Основываясь на тождестве моделей, реконструированных для древнейшего балтийского и славянского состояния, авторы пришли к выводу, что стоит «считать модель, установленную для славянского, результатом преобразования модели, установленной для древнейшего балтийского состояния» [11. С. 39]. В качестве одного из аргументов приводились прежде всего исключительная диалектная дробность балтийской языковой области при компактности территории и слабая дифференциация славянской области при большей ее территориальной протяженности. Эта пионерская работа перевернула прежние представления о характере балто-славянских отношений и во многом определила характер дальнейших исследований в этой области.

Вскоре тема балто-славянских исследований была выделена в отдельное направление исследований Института. Это произошло на конференции по актуальным проблемам славяноведения, инициатором которой стал бывший научный руководитель В. Н. Топорова С. Б. Бернштейн. В 1960 г. в Институте был образован сектор структурной типологии славянских языков, и баллистика сразу заняла в нем видное место. Вскоре сектор возглавил пришедший в Институт в 1961 г. Вяч. Вс. Иванов, который так же, как и его коллеги по университету, начал свой путь в баллистику с личных контактов. Вячеслав Всеволодович впервые приехал в Латвию в 1946 г., а в 1947 г. провел два месяца в Доме творчества писателей в Дубулты. Тогда он начал учить латышский язык, познакомился с Мирдзой Кемпе и начал переводить стихи латышских поэтов. В 1953 г. Вяч. Вс. опять долго жил в Дубулты. Занимался, кроме латышского, ливским языком. Дважды ездил к Я. Эндзелину в его поместье «Нака». Надо сказать, что и В. Н. Топоров начал изучать латышский язык на Рижском взморье, куда впервые приехал с Т. Я. Елизаренковой в 1949 г.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Позднее эта тема вылилась в 5-томный словарь прусского языка (А– L), к сожалению, не законченный [9]. В архиве В. Н. Топорова уже после его смерти обнаружилась рукописная картотека словаря с буквы М до конца алфавита. Международная группа ученых во главе с Вяч. Вс. Ивановым взялась за обработку этой картотеки. Оцифровка и расшифровка карточек была поручена специалистам Института литовского языка в Вильнюсе. В настоящее время электронная версия картотеки находится в этом институте.

<sup>3</sup> Для Владимира Николаевича посещение Латвии и Литвы в послевоенные годы было важным опытом еще и в отношении становления его политических взглядов: обстановка в этих краях и знакомство с жителями этих стран до конца жизни определили его глубочайшее чувство вины по отношению к латышам и литовцам. Он писал, обращаясь к ним: «Простите нас за все то, что мы вольно или невольно, по своей безответственности или по воле демонических сил, в руках которых мы были только что безгласным орудием, сделали вам; за несправедливость, ложь, насилие; за то, что мы не сумели воспользоваться историческим шансом найти путь к вашему сердцу и вашему разуму ни в два века вашего пребывания в составе Российской Империи, ни в последние полстолетия. Вы — укор нашей совести, но и наша надежда и высокий пример подлинной творческой ответственности за историю своего народа, за его язык» (из неопубликованного). Это отношение во многом повлияло и на позицию всех сотрудников сектора структурной типологии, которая и по сей день остается неизменной.

В 1960-е годы стали появляться статьи по балтистике в разных периодических изданиях Института, таких, как «Краткие сообщения Института славяноведения», «Советское славяноведение», «Вопросы славянского языкознания», «Ученые записки Института славяноведения». Тема балто-славянских отношений неоднократно возникает в этот период в статьях В.А. Дыбо [12; 13], Вяч.Вс. Иванова [14; 15], В.М. Иллич-Свитыча [16; 17], В.Н. Топорова [18–22].

В своей статье «К проблеме балто-славянских языковых отношений», опубликованной в журнале «Актуальные проблемы славяноведения» в 1961 г., В.Н. Топоров определил основные задачи балто-славянской проблематики: это прежде всего выявление особенностей диалектного дробления балтийской языковой области и преимущественные связи отдельных диалектных ареалов между собой и с другими индоевропейскими областями; выявление характера балтийских диалектов, некогда охватывавших территорию северной Белоруссии, Литвы и отчасти Латвии с запада, юга и востока; задача гидронимической стратификации предполагаемых балтийских территорий; исследования в области балтийских лексических заимствований в русской диалектной лексике; исследование общих мотивов в фольклоре, в особенностях обрядовых и религиозных представлений; изучение типичных изоглосс за пределами областей, для которых можно предполагать балтоязычное население (Паннония, Балканы, Адриатика); изучение области на стыке балтийского и славянского миров, в котором проявляются черты, характерные для «языкового союза». Впервые изучение балто-славянской проблемы было представлено как комплексное всеохватывающее исследование. Выделенные задачи, тогда только обозначенные, стали отправным пунктом исследований московских балтистов – какие-то успешно реализовались, другие находятся в процессе изучения, некоторые так и остались в планах.

Первым начинанием стали диалектологические экспедиции, проводившиеся с 1962 г. Сотрудники Института М.И. Лекомцева, Л.Г. Невская, Т.М. Судник, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян, С.М. Шур (Толстая) участвовали в них совместно с работниками сектора диалектологии Института литовского языка и литературы в Вильнюсе. В 1964 г. в Институте славяноведения прошла конференция «Проблемы лингво- и этнографии и ареальной диалектологии», на которой прозвучал обозначивший важнейшие проблемы и методы балто-славянских исследований доклад Т.М. Судник, В.Н. Топорова и С.М. Шур о южной части балтийско-славянского языкового союза (позднее доклад был опубликован в виде статьи в «Советском славяноведении» [23]).

Именно такой подход к ареальным балто-славянским контактам, основанный на понятии языкового союза, стал отправной точкой дальнейших исследований. На протяжении многих лет (в основном 1960-х и 1970-х годов) был собран большой диалектологический материал, обобщенный затем в монографиях Т.М. Судник и Л.Г. Невской [24–25].

Таким образом, первым актуальным направлением московской баллистики стало изучение балто-славянского ареала как языкового союза, и основой исследований (как и в конце прошлого века для Ф.Ф. Фортунатова) стал живой диалектный материал. Для многих исследователей именно с него началось знакомство и с фольклором, что впоследствии определило еще одно направление московских исследований в области баллистики.

В то же время намечаются и другие направления в изучении балто-славянской проблематики, ставшие впоследствии важными вехами в развитии

московской баллистики: это акцентология (В.А. Дыбо, В.М. Иллич-Свитыч); этимология (Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров); лингвогеография (Р.А. Агеева, В.Н. Топоров, О.Н. Трубачев). К 1960-м годам относятся и три крупные работы, ставшие классическими в балто-славянском языкознании: [26–28]. Последняя положила начало серии семиотических исследований в области балто-славянских древностей.

Докторская диссертация, защищенная Вяч.Вс. Ивановым в 1979 г., была посвящена балтийскому и славянскому глаголу («Отражение двух серий индоевропейских глагольных форм в балтийском и славянском»); позднее вышла его монография на ту же тему [29].

Эти исследования вскоре стали одним из центральных направлений баллистики в Институте славяноведения, придя на смену диалектологическим исследованиям, итогом которых явился комплексный доклад Т.М. Судник и Л.Г. Невской на съезде славистов в 1978 г. [30]. Подобные работы появлялись и в дальнейшем, однако в целом произошла переориентация в сферу духовной культуры и фольклорных текстов.

Следующим важным этапом в истории московской баллистики стало появление «Балто-славянских исследований». На прошедшей в 1978 г. первой балто-славянской конференции «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом» впервые был поставлен вопрос о периодическом издании, посвященном балто-славянским проблемам. На этой же конференции начал формироваться круг будущих авторов сборника. Сначала было принято решение издавать серийный сборник под названием *Balto-Balkanica*, в котором чередовались бы балтийская и балканская проблематика как два основных направления, но это решение не было утверждено дирекцией. После длительных хлопот только в конце 1979 г. было принято постановление президиума Академии наук СССР об учреждении ежегодника «Балто-славянские исследования». Этому серийному изданию предшествовали три сборника: «Балто-славянский сборник» (1972), «Балто-славянские исследования» (1974), «Балто-славянские этноязыковые контакты» (1980). Последний негласно был посвящен 50-летию В.Н. Топорова и содержал материалы экспедиции в Пелясу, состоявшейся в 1977 г.

Периодический сборник «Балто-славянские исследования» начал выходить с 1981 г. Каждый том выпускался без уверенности, что он не последний, так как издание всегда было связано со многими трудностями. Однако благодаря усилиям членов редколлегии во главе с Вяч.Вс. Ивановым и огромной работе бесменного ответственного секретаря сборника Т.М. Судник, готовившей к публикации материалы всех выпусков, «Балто-славянские исследования» выходили практически каждый год (до 1989 г.<sup>4</sup>). Почти все выпуски были посвящены каким-либо событиям: это были материалы конференций, памятные даты и юбилеи (как, например, юбилей Вильнюса в 1983 г.). В первом выпуске обозначены задачи сборника: «сравнительно-историческая грамматика балтийских и славянских языков; исследования контактов балтийских и славянских языков и культур в их настоящем и прошлом; сопоставительно-типологическое изучение балтийских и славянских языков и культур; исследование индоевропейских основ балто-славянской проблематики; проблемы этногенеза

<sup>4</sup> Издание сборника возобновилось в 1998 г. После 2001 г. отв. секретарем редколлегии стала М.В. Завьялова. Главным редактором сборника в настоящее время (после смерти Вяч.Вс. Иванова в 2017 г.) является В.А. Дыбо.

балтов и славян на материале языка, топонимии и ономастики, духовной и материальной культуры» [31].

Исследования на стыке балтийского и славянского миров представлялись актуальными не только как внутренняя проблема их этногенеза и развития, но и как важный материал для изучения многих теоретических проблем. В выпусках сборника принимали участие видные ученые России, Литвы, Латвии, Польши, Германии. Многие открытия впервые увидели свет именно на страницах сборника, например статья З. Зинквичюса о ятвяжском словаре была опубликована в «Балто-славянских исследованиях» раньше, чем в «Балтистике» в Литве [32]. В сборнике были опубликованы практически все работы В.Н. Топорова по установлению границы расселения древних балтов на современных славянских территориях [33–35]. В этих статьях устанавливается балтийский характер почти 300 гидронимов, относящихся к бассейнам рек Москвы, Оки, Клязьмы и Волги, и таким образом решается вопрос о восточной границе балтийского гидронимического ареала.

Лингвогеографическое направление, разработанное в трудах В.Н. Топорова и других лингвистов, получило наиболее полное развитие в сотрудничестве с историками и археологами. Начиная со второй балто-славянской конференции, которая прошла в 1983 г. под названием «Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане», балто-славянские исследования успешно сочетали лингвистический и исторический подходы. Историки и археологи (В.И. Матузова, В.И. Кулаков, Е. Охманьски, В.В. Седов) стремились учитывать в своих работах лингвистические данные; лингвисты, в свою очередь, старались опираться на новые археологические изыскания. Такой междисциплинарный подход, пожалуй, является отличительной особенностью и, несомненно, одной из сильных сторон московской балтистической школы. Еще одна важная тема, требующая исключительно интердисциплинарного подхода, объединения не только историков и лингвистов, но и культурологов, — проблема Великого княжества Литовского. Эта тема неоднократно возникала в работах московских балтистов, но до сих пор, к сожалению, не получила развития как отдельная область комплексных исследований.

Однако в другой области — духовной культуры взаимодействие с историками оказалось весьма плодотворным. В 1985 г. состоялась конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд», ставшая второй по счету в цикле конференций, посвященных проблемам текста (первый симпозиум по структуре текста прошел в 1979 г.). За ней последовала конференция «Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора» состоявшаяся в 1988 г. Эти конференции предварили серию сборников, появившихся уже в 1990-е годы под общим названием «Исследования в области балто-славянской духовной культуры» [36–38].

Помимо этих конференций можно отметить две конференции, символизирующие попытки выйти за рамки балто-славянского ареала, включить проблемы балто-славянских контактов в более широкий контекст. Это прошедшая в 1990 г. конференция, посвященная прибалтийско-финским ареальным проблемам «Uralo-Indo-Germanica» (ее материалы опубликованы в «Балто-славянских исследованиях-96»), и уже упоминавшийся симпозиум по структуре текста, имевший полное название «Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста». Балто-балканская проблематика — еще одна перспективная тема, намечившаяся в работах ученых Института, но не получившая пока широкого развития. Работы, посвященные этой тематике, также публиковались

в сборнике «Балто-славянские исследования» [39–41]. Последняя большая работа, посвященная теме пути в балто-балканской перспективе, была представлена в виде доклада на съезде славистов в Кракове в 1998 г. [42].

Важной особенностью балто-славянских исследований этого периода является то, что балтистика и балто-славянские отношения понимаются широко — это не только лингвистика, синхроническая, диахроническая, сравнительно-историческая, но и устная словесность, фольклор. Пожалуй, особое место заняло в деятельности сектора, и в занятиях литуанистики в частности, семиотическое направление. Оно не только позволило объединить разные жанры фольклора и более поздние тексты, но и реконструировать на их основе глубинные смыслы, что позволило сделать новые открытия в области духовной культуры балтов и славян, а также раскрыть связи и параллели с другими традициями.

Необходимо отметить также центр литуанистики, существовавшей все это время в Москве отдельно от Института славяноведения. Этим центром стал Институт языкознания, в котором работали Т.В. Булыгина, посвятившая немало трудов проблемам грамматики литовского языка [43; 44], и академик Ю.С. Степанов, читавший в МГУ курс литовского языка в сравнительно-историческом освещении<sup>5</sup>. Многие литовские ученые, давно и плодотворно работающие в институтах Литвы, начинали свой путь в литуанистику именно в Москве под руководством Ю.С. Степанова. Видимо, как и в других случаях, большую роль в выборе направления исследований сыграли человеческие отношения: ученики Юрия Сергеевича до сих пор вспоминают с необыкновенной теплотой проведенные в Москве годы аспирантуры и самого Учителя прежде всего как удивительного человека и замечательного педагога, общение с которым стало для многих самой важной и дорогой наукой. В собственно научном смысле школа Ю.С. Степанова явилась прочным теоретическим основанием, позволившим его ученикам более продуктивно продолжать свои исследования. Теоретическая основа проблем литуанистики представлена во многих трудах Степанова. Круг тем, затрагивавшихся в его работах, весьма широк — это и глагольная система литовского языка, и акцентология, и синтаксис в сравнительно-историческом освещении. Степанов сформулировал и детально исследовал немало важных теоретических проблем литовского языкознания: вопрос о природе передвижения ударения [45; 46]; о корреляции между глагольным видом в славянских языках и диатезой в балтийских [47; 48] и т.д.

Сотрудницей Института языкознания РАН была и В.Э. Сталтмане, преподававшая латышский язык в Обществе любителей латышской культуры, позднее в МГИМО, в Дипломатической академии. Совместными усилиями Т.В. Булыгиной, В.Н. Топорова, В.Э. Сталтмане и А. Брейдака был написан том «Балтийские языки» в серии «Языки мира» [49]. К сожалению, том готовился очень долго, и в процессе его написания ушли из жизни Т.В. Булыгина, писавшая статью о литовском языке, и А. Брейдак, готовивший статью о латгальском языке. Статью о литовском языке дописывала О.В. Синева, статью о латгальском — Л. Лейкума. Том вышел только в 2006 г., уже после смерти его главного редактора и автора статьи о прусском языке В.Н. Топорова.

Итак, можно выделить основные направления московской баллистики, обогатившиеся в последние 60 лет:

<sup>5</sup> В разное время курс литовского языка в МГУ читали также Т.В. Булыгина, И.Н. Топорова, М.Г. Нецецкая.

1) теоретические аспекты грамматики литовского языка (особенно морфология, акцентология, синтаксис) в сравнительно-историческом аспекте;

2) диалектология, изучение фонетики и лексики островных говоров на территории Белоруссии и в пограничных территориях Литвы; взаимодействие языковых систем; изучение балто-славянского языкового союза;

3) этимология, литовский язык в рамках индоевропеистики; привлечение языковых фактов литовского языка для реконструкции праславянского состояния и индоевропейских моделей; компаративистика;

4) лингвогеография; изучение топонимики и определение древних ареалов расселения балтов на территориях, позднее заселенных славянами;

5) исследования в области структуры текста; семиотический подход к тексту; изучение духовной культуры балтов по данным фольклорных текстов.

По ряду внешних причин, приведших к потере связей между учеными двух стран – России и Литвы к началу 1990-х годов, исследования в области баллистики утратили былую интенсивность: перестали проводиться конференции, временно прекратился выпуск «Балто-славянских исследований» (сборник не выходил с 1989 по 1998 г.). Однако балтийская проблематика продолжала интересовать ученых Института славяноведения. С конца 1990-х годов до настоящего времени в отделе типологии и сравнительного языкознания (который с 1990 г. по 2012 г. возглавляла Т.М. Николаева) было защищено три диссертации по баллистике: М.В. Завьяловой [50] (руководитель – Л.Г. Невская), П.М. Аркадьева [51] (руководители – В.Н. Топоров и Т.М. Николаева), К.А. Кожанова [52] (руководитель – П.М. Аркадьев).

Однако основная деятельность по баллистике в Москве сместилась в другой центр: благодаря сотрудничеству ученых Института славяноведения РАН (в первую очередь В.Н. Топорова) с атташе по культуре Посольства Литвы в России Ю. Будрайтисом своеобразным центром баллистики в Москве на долгие годы стало Посольство Литвы в России, а именно «Дом Балтрушайтиса». Фигура поэта и дипломата Юргиса Балтрушайтиса как нельзя лучше подходит на роль символа русско-литовских культурных связей. И так получилось, что его дому также была уготована судьба стать одним из центров, объединяющих две страны. Этот дом был всегда очагом литовской культуры в Москве: еще в 1989 году, в самом начале перестройки, в нем были созданы курсы литовского языка, на которых преподавал впоследствии известный славист и балтист Н.А. Михайлов.

С момента появления на посту советника по культуре Ю. Будрайтиса в 1995 г. этот дом стал фактически выполнять функции литовского культурного центра. С помощью Ю. Будрайтиса возродились почти утраченные связи российских ученых с балтистами других стран – не только Литвы и Латвии, но и других. С 1998 по 2010 г. благодаря такому сотрудничеству посольства Литвы и российских ученых состоялось 20 конференций, в которых принимали участие не только сотрудники Института славяноведения РАН, но и Института мировой культуры МГУ, Института всеобщей истории РАН, ИМЛИ РАН: например, у истоков цикла конференций, посвященных поэзии Балтрушайтиса, стоял литературовед Н.В. Котрелев; в организации цикла конференций, посвященных Великому княжеству Литовскому принимала большое участие историк Е.Л. Назарова. Все началось в 1998 г. с первой большой конференции,

посвященной Мартинасу Мажвидасу и первой литовской печатной книге<sup>6</sup>. Позднее обозначились циклы конференций: Чтения Юргиса Балтрушайтиса; «Наследие Великого княжества Литовского»; «Балтийские перекрестки». Расширилась география участников конференций: на них приезжали ученые не только из России, Литвы, Латвии, Белоруссии, но и из Австрии, Венгрии, Германии, Италии, Польши, США, Украины, Франции, Чехии, Эстонии, Японии. Обсуждались самые широкие и актуальные проблемы современной науки. Отличительной особенностью конференций всегда была междисциплинарность: общий язык находили не только ученые из разных стран, но и занимающиеся разными областями наук. После основной части конференций нередко устраивались «круглые столы», на которых проходили интересные дискуссии. Например, в рамках конференции «Этнокультурные и языковые контакты на территории Великого княжества Литовского» состоялся «круглый стол» «Свои или чужие? Литва в России и Россия в Литве. Мультикультурализм в современном мире». В рамках конференции «Литва эпохи Миндаугаса и ее соседи: исторические и культурные связи и параллели» прошел «круглый стол» «Великое княжество Литовское и Киевская Русь: кто наследники этих государств – литовцы, белорусы, украинцы или русские?». Материалы очень многих конференций позднее были изданы в виде сборников, в чем тоже немалая заслуга Ю. Будрайтиса [54–57].

К сожалению, после отъезда Ю. Будрайтиса традиция проведения конференций стала ослабевать. Начавшийся было цикл конференций, посвященных памяти В.Н. Топорова, прекратился с отъездом Будрайтиса. С 2006 по 2009 г. были проведены четыре конференции из этого цикла [58]. С 2009 по 2012 г. в «Доме Балтрушайтиса» не было конференций, однако в 2011 г. совместно с Вильнюсским университетом и Сеймом Литовской Республики в Вильнюсе была организована конференция «Балты и славяне: пересечения духовных культур», посвященная памяти В.Н. Топорова [59]. С 2012 по 2018 г. благодаря усилиям атташе по культуре Ф. Латенаса (2012), А. Шимелиса (2013–2017) и И. Видугирите-Пакерене (2018) прошли семь конференций. Конференция, состоявшаяся в 2018 г. вскоре после смерти Вяч.Вс. Иванова, была посвящена памяти Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова. В последний год пребывания в Москве Будрайтиса состоялось значимое событие – 16 июня 2009 г. в Институте славяноведения состоялось официальное открытие Центра балто-славянских исследований, который де факто существовал уже в течение почти 50 лет. Руководителем Центра стал Вяч.Вс. Иванов (после его кончины в 2017 г. – Т.В. Цивьян). Первым начинанием центра стала организованная в октябре 2009 г. международная конференция «Современные подходы к балтийскому языкознанию» (материалы конференции см. [60]).

В 2019 г. состоялось событие, объединившее «Дом Ю. Балтрушайтиса» и Институт славяноведения РАН – конференция «Территория *balto-slavica* сквозь призму языка и литературы», посвященная 10-летию Центра балто-славянских исследований и 90-летию со дня рождения Вяч.Вс. Иванова. Конференция прошла 14–15 мая в двух местах: первый день – в Институте славяноведения, второй – в «Доме Ю. Балтрушайтиса». Хочется верить, что эта конференция продолжит традицию конференций по балтистике, заложенную в 1970-е годы в Институте славяноведения и продолженную в 1990–2000-е в «Доме Балтрушайтиса».

---

<sup>6</sup> Доклад В.Н. Топорова, подготовленный для этой конференции, позднее был издан отдельной книгой [53].

В последнее десятилетие балтийское направление активизировалось и в московских вузах: в 2008 г. открылся Центр баллистики в МГУ (руководитель — О.В. Синева), литовский язык преподается в РГГУ (преподаватели П.М. Аркадьев, И.Б. Тульчинский).

Как общее пожелание можно привести слова В.Н. Топорова, сказанные на «круглом столе» в «Доме Балтрушайтиса» 11 марта 2000 г.: «Я давно занимаюсь балтистикой, люблю балтийские языки, балтийскую культуру, балтийские народы и возлагаю очень большие надежды на то, что смутные времена в отношениях между нашими государствами пройдут. А что касается отношений на уровне от человека к человеку, то я твердо знаю, что всегда было достаточно много случаев, когда вопреки неблагоприятным условиям дух благоволения был с обеих сторон по отношению друг к другу».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Миллер В.Ф., Фортунатов Ф.Ф.* Литовские народные песни, собранные В. Миллером и Ф. Фортунатовым. М., 1873.
2. *Петерсон М.Н.* Фортунатов и Московская лингвистическая школа // Ученые записки МГУ. Вып. 107. Роль русской науки в развитии мировой науки и культуры. М., 1946. Т. III. Кн. 2.
3. *Поржезинский В.К.* К истории форм спряжения в балтийских языках. М., 1901.
4. *Поржезинский В.К.* Возвратная форма глаголов в литовском и латышском языках. М., 1903.
5. *Иванов Вяч.Вс.* Профессор М.Н. Петерсон и развитие балтийского языкознания // Балто-славянские исследования-1984. М., 1986.
6. *Ломтев Т.П.* Итоги дискуссии по вопросам языковедения в связи с сессией ВАСХНИЛ // Вестник МГУ. Декабрь 1948 г.
7. *Петерсон М.Н.* Древнейший памятник литовского языка // Вестник МГУ. 1948. № 3.
8. *Топоров В.Н.* Заметки по прусской этимологии // Вопросы славянского языкознания. 1958. Вып. 3.
9. *Топоров В.Н.* Прусский язык: Словарь. М., 1975. Т. 1: (А–D); М., 1979. Т. 2: (Е–Н); М., 1980. Т. 3: (I–K); М., 1984. Т. 4: (K–L); М., 1990. Т. 5: (L).
10. *Топоров В.Н.* Очерк истории изучения древнейших балто-славянских языковых отношений // Ученые записки Института славяноведения. 1959. Т. 17.
11. *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К постановке вопроса о древнейших отношениях балтийских и славянских языков. М., 1958.
12. *Дыбо В.А.* Сокращение долгот в кельто-италийских языках и его значение для балто-славянской и индоевропейской акцентологии // Вопросы славянского языкознания. 1961. № 5.
13. *Дыбо В.А.* О реконструкции ударения в праславянском глаголе // Вопросы славянского языкознания. 1962. № 6.
14. *Иванов Вяч.Вс.* К этимологии балтийского и славянского названий бога грома // Вопросы славянского языкознания. 1958. № 3.
15. *Иванов Вяч.Вс.* О происхождении литовских приставочных возвратных глагольных форм // Конференция по вопросам истории балтийских языков. Вильнюс, 1964.
16. *Иллич-Свитыч В.М.* Выделение типов корней с исходом на сонант в балтийской глагольной системе, их функционирование и происхождение // Вопросы славянского языкознания. 1961. № 5.
17. *Иллич-Свитыч В.М.* К истолкованию акцентуационных соответствий в кельто-италийском и балто-славянском: о «втором правиле Дыбо» // Краткие сообщения Института славяноведения. 1962. Вып. 35.
18. *Топоров В.Н.* Новейшие работы в области изучения балто-славянских языковых отношений (Библиографический обзор) // Вопросы славянского языкознания. 1958. № 3.
19. *Топоров В.Н.* К вопросу об эволюции славянского и балтийского глагола // Вопросы славянского языкознания. 1961. № 5.
20. *Топоров В.Н.* К проблеме балто-славянских языковых отношений (положение дел, задачи) // Координационное совещание по актуальным проблемам славяноведения. Программа совещания и тезисы докладов. М., 1961.

21. *Топоров В.Н.* К проблеме балто-славянских языковых отношений // Краткие сообщения Института славяноведения. 1961. Вып. 33–34.
22. *Топоров В.Н.* Из истории изучения древнейших балто-славянских языковых отношений // Ученые записки Института славяноведения, 1962.
23. *Судник Т.М., Толстая С.М., Топоров В.Н.* К характеристике южной части балтийско-славянского языкового союза // Советское славяноведение. 1967. № 2.
24. *Судник Т.М.* Диалекты литовско-славянского пограничья. Очерки фонологических систем. М., 1975.
25. *Невская Л.Г.* Балтийская географическая терминология (к семантической типологии). М., 1977.
26. *Топоров В.Н., Трубачев О.Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.
27. *Иллич-Свитыч В.М.* Именная акцентуация в балтийском и славянском (судьба акцентуационных парадигм). М., 1963.
28. *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.
29. *Иванов Вяч.Вс.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.
30. *Невская Л.Г., Судник Т.М.* Диалектные контакты в зоне современного балтийско-славянского этноязыкового пограничья // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб–Любляна, 1978 г. Доклады советской делегации. М., 1978.
31. Балто-славянские исследования-1980. М., 1981.
32. *Зинквявичюс З.* Польско-явьяжский словарь // Балто-славянские исследования-1983. М., 1984.
33. *Топоров В.Н.* Древняя Москва в балтийской перспективе // Балто-славянские исследования-81. М., 1982.
34. *Топоров В.Н.* Балтийский элемент в гидронимии Поочья. I // Балто-славянские исследования-86. М., 1988.
35. *Топоров В.Н.* Балтийский элемент в гидронимии Поочья. II // Балто-славянские исследования-87. М., 1989.
36. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
37. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993.
38. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. М., 1994. Ч. 1; М., 1999. Ч. 2.
39. *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) // Балто-славянские исследования-1980. М., 1981.
40. *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* О мифологии лягушки: (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования-1981. М., 1982.
41. *Цивьян Т.В.* Заметки по балто-балканскому мифологическому гербарии: рута // Балто-славянские исследования-1987. М., 1989.
42. *Невская Л.Г., Николаева Т.М., Седакова И.А., Цивьян Т.В.* Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтии до Балкан) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. М., 1998.
43. *Булыгина Т.В.* Проблемы теории морфологических моделей. М., 1977.
44. *Булыгина Т.В.* Морфологическая структура слова в индоевропейских языках. М., 1970.
45. *Степанов Ю.С.* Ударение и метатония в литовском глаголе // Baltistica. Priedas 1. Vilnius, 1972.
46. *Степанов Ю.С.* Непарадигматические передвижения ударения в индоевропейском // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1997. № 5.
47. *Степанов Ю.С.* Славянский глагольный вид и балтийская диатеза (проблема общего генезиса и реконструкции) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978.
48. *Степанов Ю.С.* Вид, залог, переходность (Балто-славянская проблема) // Известия АН СССР. Сер. литер. и языка, 1976. Т. 35. Вып. 5; 1977. Т. 36. Вып. 2.
49. Языки мира: Балтийские языки / Ред. колл.: В.Н. Топоров, М.В. Завьялова, А.А. Кибрик и др. М., 2006.
50. *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006.

51. *Аркадьев П.М.* Типология двухпадежных систем. Рукопись. М., 2006.
52. *Кожанов К.А.* Балто-славянские ареальные контакты в области глагольной префиксации. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2015 г.
53. *Топоров В.Н.* Начало литовской письменности: Мартинас Мажвидас в контексте его времени (К 450-летию со дня выхода в свет первой литовской книги). Vilnius; М., 2001.
54. Исторический путь литовской письменности. Сборник материалов конференции. Вильнюс, 2005.
55. Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского. Материалы международной научной конференции. М., 2006.
56. Балты и Великое княжество Литовское: историко-лингвистический взгляд. Памяти Эгидиуса Банёниса. М., 2007.
57. Современная семиотика и гуманитарные науки. La sémiotique contemporaine et les sciences humaines. М., 2010.
58. Топоровские чтения I–IV (2006–2009). Избранное. М., 2010.
59. Baltai ir slavai: dvasinių kultūrų sankirtos. Балты и славяне: пересечения духовных культур. Vilnius, 2014.
60. Contemporary Approaches to Baltic Linguistics. De Gruyter, 2015.



*M. RAK. Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego. Kraków, 2018. 604 s. [Biblioteka «LingVariów». T. 25]*

*M. PAK. Материалы к истории польской диалектологии и этнологии*

DOI: 10.31857/S0869544X0006814-8

Отделение полонистики Ягеллонского университета (Краков) издает серию книг под названием Biblioteka «LingVariów», которая в 2018 г. насчитывала уже 26 томов полонистических исследований и 16 книг по лингводидактике (особая подсерия). В основной серии значительное место занимают работы по истории науки и в частности публикации эпистолярного наследия выдающихся польских ученых [1]. В этот ряд входит и рецензируемая книга, которую подготовил к изданию проф. М. Рак. Источниками публикуемых материалов (писем, открыток, фотографий) послужили архивные собрания Кракова (архивов Польской академии искусств, Польской академии наук, Ягеллонского университета, Этнографического музея им. С. Удели), Закопане (архив Музея Татр им. Т. Халубинского) и Вроцлава (куда после войны попали львовские архивы). Хронологически письма (числом 462) охватывают более чем полувековой период (от 1887 до 1958 г.), а географически — основные университетские центры Польши того времени — Краков (И. Коперницкий, С. Уделя, К. Нич, Ю. Зборовский), Львов (А. Калина, А. Фишер), Вильно и Варшава (Ц. Бодуэн де Куртенз-Эренкрейтц-Енджеевич).

Переписка семи видных польских ученых представляет интерес во многих

отношениях: она дает представление о научных направлениях, приоритетных темах и организационных предприятиях и событиях в области изучения польского языка и культуры первой половины XX в., об общественном и историческом контексте, в котором жили и творили ученые-полонисты (Российская империя, Первая мировая война, межвоенный период независимой Польши, Вторая мировая война, послевоенные годы новой Польши), о личности и биографии авторов и адресатов писем. В отличие от других томов эпистолярного наследия, в которых опубликованы письма крупнейших польских языковедов, рецензируемый том интересен тем, что в нем объединены письма лингвистов (диалектологов) и этнографов. Эти две дисциплины в конце XIX в. как в польской, так и в русской науке еще не были строго разграничены и понимались как единая дисциплина — «народоведение», и многие ученые были одновременно диалектологами и этнографами (в русской науке крупнейшей фигурой такого синтетического типа был Д. К. Зеленин, оставивший ценнейшие труды в обеих областях науки, так что и диалектологи, и этнографы считают его «своим»). Однако к середине XX в. положение в науке существенно изменилось, диалектология и этнография резко разошлись, главным

образом благодаря бурному развитию лингвистики, появлению новых направлений и методов в изучении языка. Переписка польских ученых, собранная в рецензируемой книге, дает очень яркое представление о том, как эти дисциплины «расходились», как складывались (подчас драматически) отношения между ними, как это повлияло на дальнейшее развитие обеих наук. Это особенно интересно в перспективе сегодняшней ситуации в славистике, когда диалектология и этнография снова стали сближаться на базе этнолингвистики (а применительно к литературному языку — в исследованиях языковой картины мира). См. [2].

Из семи авторов и адресатов писем, собранных в книге, безусловным лингвистом по своим научным интересам и занятиям был только Казимир Нич (1874—1958), профессор Ягеллонского университета, впоследствии Президент Польской академии искусств (1946—1952), выдающийся историк польского языка и диалектолог. Наполовину или даже на четверть был лингвистом Юлиуш Зборовский (1888—1965): будучи лингвистом по образованию и написав диссертацию о носовых гласных в польском языке, он затем много лет служил учителем гимназии, после чего несколько десятилетий возглавлял музей народной культуры Татр и Подгала в Закопане, занимался полевыми исследованиями и сбором материалов по народной культуре южной Польши. Эта его научная «двойственность» объясняет тот факт, что среди его активных корреспондентов были как лингвист К. Нич, так и этнографы А. Фишер (1889—1937) и Ц. Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджеевич (1885—1967). Все остальные участники этого эпистолярного многоголосия вовсе не были лингвистами, а были «чистыми» этнографами, которые, правда, приходили в этнографию с разных сторон; некоторые были изначально медиками, антропологами или музыкантами и музыковедами, учителями, музейными работниками, журналистами; их интерес к этнографии часто проистекал из регионального (местного) патриотизма, любви к природе и традиционной народной культуре и языку; реже это был также и собственно научный, теоретический интерес, как у А. Фишера и Ц. Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджеевич.

Самым старшим из корреспондентов был Исидор Коперницкий (1825—1891), окончивший Ягеллонский университет по медицине и физической антропологии, увлекшийся под влиянием О. Кольберга изучением диалектов и народной культуры Карпат и специально этнической группы лемков. Он был редактором первого польского периодического издания по этнографии «Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej», до сих пор служащего одним из основных источников по традиционной народной культуре Польши. Большой вклад в науку о польской народной культуре и языке в качестве редакторов научных изданий внесли и другие авторы публикуемых писем. А. Калина (1846—1906) был первым редактором журнала «Lud» (1895), издающегося до сих пор, и одним из основателей польского этнографического общества «Polskie Towarzystwo Ludoznawcze» (Польское общество народоведения); позже многие годы (1910—1943) главным редактором журнала «Lud» был А. Фишер. К. Нич — один из основателей журнала «Lud Słowiński» и многолетний редактор существующего до сих пор журнала «Język Polski». Неудивительно, что большое число писем к ним и от них тематически связано с редакционной деятельностью, с обсуждением предлагаемых к публикации материалов и издательских планов.

В конце XIX в. главной задачей науки был **сбор** этнографических и фольклорных материалов, причем не только специалистами-этнографами. По мысли И. Коперницкого, к этой работе необходимо привлекать местных учителей, священников, разъяснять им задачи и методы сбора экспонатов и записи сведений (вплоть до технических правил — писать на одной стороне карточки, отделять записи друг от друга и т.п.); необходимо создать на базе Ягеллонского университета «археологический кабинет» для хранения и изучения материальных предметов (керамики, металлических предметов, останков захоронений, предметов одежды, вышивок, писанок и т.п.), а также записей обрядов, верований, песен, сказок, загадок и т.п.; важно устраивать этнографические выставки и т.д.; создавать этнографические кружки на местах; необходимы хорошие фотографии носителей традиции, одежды, построек, орудий труда и т.п. (s. 9—22).

С. Уделя в 1924 г. пишет о себе А. Фишеру: «Моя работа почти всегда ограничивается собиранием этнографических материалов и побуждением других трудиться над изучением нашего народа, а также популяризацией этнографических знаний» (s. 66–67). Широта познаний С. Удели в области народного быта, материальной культуры, фольклора, языка поразительна. А. Фишер в письмах нередко обращается к нему по очень конкретным вопросам, ответа на которые он не смог найти в литературе, и обычно получает исчерпывающие сведения. Например, А. Фишер спрашивает, не встречался ли С. Уделя где-нибудь в Польше с поверьями о вилах и не подобны ли вилы русалкам (s. 64); в другом письме он интересуется формой ковшей-черпаков, а Уделя отвечает, что в Подкарпатье и в Сондецком регионе пользуются деревянными черпаками для доставания воды из колодца и называют их *korczak* (s. 74–75). А. Фишера интересуют польские ступы, земледельческие орудия и др., он просит С. Уделю прислать для публикации в журнале «Lud» фотографии народных костюмов и т.п.

Эта собирательская программа и совершенствование методов и технических средств фиксации и хранения этнографических данных сохраняли свою актуальность весь последующий период вплоть до наших дней (при всей разнице возможностей). Во время войны, в 1944 г., Ю. Зборовский в письме к К. Ничу пишет о необходимости пополнения библиотеки Музея Татр в Закопане, причем не только книгами, журналами и оттисками, но и фотокопиями, микрофильмами и прочими способами, «которые уже существуют в Америке» (s. 516–517). Координатором и хранителем этнографических материалов стало «Polskie Towarzystwo Ludoznawcze», куда присылали свои материалы корреспонденты с мест.

С программой сбора этнографического материала связана и проблема специальных тематических **вопросников**, которыми могли бы пользоваться как собиратели, так и местные энтузиасты; например, в письмах говорится о вопросниках, касающихся «купальских» обрядов (*sobótek*) и писанок. О необходимости их пишет львовский академик А. Калина в письме к краковскому этнографу С. Уделе: «вопрос о квестонариях очень важен, но

потому не приносит результатов, что они попадают в руки несведущих людей, на них отвечают схематично и непрофессионально» (s. 31). Позже С. Уделя посылает А. Фишеру для публикации в журнале «Lud» ряд вопросников (s. 62), Цезария Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджеевич в 1931 г. спрашивает Фишера, не печатает ли он в «Lud'e» несколько вопросников (с. 291).

В письмах И. Коперницкого затрагиваются темы, которые стали изучаться лишь спустя многие десятилетия. Так, в письме к С. Уделе от 22.V.1887 г. он говорит о важности изучения народных **толкований снов**: «толкование снов — предмет совершенно забытый и заброшенный всеми исследователями народной мудрости [...] из них можно почерпнуть массу совершенно неизвестных материалов и сведений о народной ворожке и предсказаниям и составить из этого очень интересный сонник», а в следующем письме добавляет, что важно при записях снов «сверяться с возможными письменными источниками», надо давать чисто народные толкования и к ним приводить книжные параллели и библиографию; надо собирать письменные сонники (s. 3–4). Эти пожелания стали осуществляться лишь спустя многие десятилетия [3]. В настоящее время А.В. Гура готовит фундаментальное исследование народных толкований снов всех славянских традиций по опубликованным, полевым и архивным материалам.

Для этнографов и диалектологов Кракова и Львова особую важность представляла **тема Карпат**, что объясняется этнографической и этнической неоднородностью этого южнопольского региона, его пограничным положением по отношению к восточнославянскому («русскому»), словацкому, чешскому этносам. Этой важнейшей особенностью этнокультурного ландшафта южной Польши объясняется интерес польских исследователей не только к своеобразной (чтобы не сказать экзотической) традиции гуралей, гуцулов, лемков и др., но и вообще к проблеме **географии** культуры, что для того времени было новаторским подходом. Краковский этнограф и основатель этнографического музея, неутомимый собиратель С. Уделя (1857–1937) в письме к А. Фишеру, говоря о народной вышивке, замечает: «У нас

каждая этнографическая группа развивает свою орнаментуку [...] я собираюсь подготовить следующие выпуски таблиц орнаментов из других районов Польши (гурали, кашубы, курпи и т.д.) [...] и ознакомиться с польской вышивкой и кружевом всю Европу» (s. 54–55).

В вопросах **языка** и идентичности «малых» этносов польские ученые выражают идеологические и политические взгляды своего времени. Интересуясь культурой и языком лемков и считая важным их систематическое изучение, А. Фишер в то же время исходит из того, что «этнография должна быть использована в государственных интересах (s. 90). Обсуждая возможность публикации в своем журнале работы Р. Рейнфусса о лемках, он говорит, что «должен убедиться, что Рейнфусс является поляком римско-католического вероисповедания» (s. 90), однако получив от С. Удели подтверждение этого, он отклоняет данную работу по той причине, что «в политическом отношении этот человек не заслуживает доверия» (s. 93–94). Особую остроту приобрел вопрос о передаче текстов на лемковском диалекте, который воспринимался этнографами как «смешение польского и русского» (s. 92). А. Фишер настаивает на том, чтобы лемковские записи публиковались в стандартизированной и упрощенной транскрипции, а С. Уделя считает, что «лучше было бы, чтобы рассказы и т.п. печатались только по-польски ради их содержания, а о лемковском диалекте вообще не говорить» (s. 92).

Вообще споры о языке между этнографами и диалектологами носили постоянный и подчас ожесточенный характер. Понятно, что профессиональные лингвисты (и прежде всего К. Нич) требовали от этнографов по возможности точной передачи диалектной речи, но столь же понятно, что этнографы и фольклористы в силу своей недостаточной лингвистической (диалектологической) подготовки были не в состоянии (а часто и не считали это нужным) выполнять это требование, поскольку главный интерес для них заключался в содержании записываемых текстов. Ю. Зборовский считал, что для диалектологов и для этнографов диалектные тексты должны публиковаться в разной орфографии — для диалектологов в точной фонетической транскрипции,

для этнографов — в упрощенной (s. 397). Отправляя А. Фишеру во Львов корректуру своей статьи с публикацией архивного текста конца XVIII в. и извиняясь за обилие поправок, поскольку он хотел как можно точнее передать диалектные черты, он добавляет: «пусть порадуются краковские диалектологи, вечно недовольные этнографами» (s. 128). В следующем письме А. Фишеру Ю. Зборовский передает историю с корректурой следующим образом: «Я вам объясню, в чем дело. Я встретил Нича и упомянул, что издаю такой текст. Естественно, он спросил об орфографии. Когда я сказал ему о полной нормализации, он вскипел и заявил, что выступит с критикой, причем не только в мой адрес, но и в адрес редакции, которая не требует от авторов передачи диалектных оттенков произношения. Я подумал, что у вас будут из-за меня неприятности со стороны этого заядлого и упрямого человека, поэтому лучше — вопреки собственным и вполне обоснованным убеждениям — сразу пойти навстречу диалектологам. Хотя по правде говоря они абсолютно ничего от этих мелочей не выиграют. Я конечно Ничу ничего не сказал об этих исправлениях, и вы, пожалуйста, тоже делайте вид, что ничего не знаете о его неприязненном отношении к журналу “Lud”. Признайте, что при всей его явной антипатии я не нанес ушерба вашему журналу. Другое дело, что в будущем мы должны раз и навсегда ясно поставить вопрос об орфографии, отражении диалектных особенностей и других вопросах, так чтобы в какой-то мере удовлетворить и лингвистов, но чтобы уровень журнала определялся не на основе языкознания. Это не “Język Polski” и не “Prace Filologiczne”. Может быть, когда-нибудь я и сам выступлю по этому поводу как бывший языковед и весь удар приму на себя» (s. 129).

Тем не менее Ю. Зборовский в переписке с К. Ничем нередко обсуждает именно лингвистические вопросы, предлагает лингвистические статьи и заметки для журнала «Język Polski», в том числе по семасиологии, советуется с ним о возможности приобретения современного фонографа для записи диалектных текстов, фольклора и народной музыки (с. 368), составляет лексический индекс к трем томам журнала «Rocznik slawistyczny», сообщает К. Ничу разные сведения о диалектном

произношении (например, об изменении  $x > k$ ,  $x > f$  и др.), планирует написать монографию о границах диалекта гуралей, составляет словарь диалектов Подгаля и т.п. (Институт польского языка Польской академии наук издал словарные материалы Ю. Зборовского, относящиеся к говору Закопане и его окрестностям [4].) Цезария Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджеевич в письме А. Фишеру соглашается, что его труд «Этнография славян» лучше не давать на рецензию лингвистам, и добавляет: «вообще мы слишком с ними считаемся» (s. 292). Вопросы правописания резко обострились после принятия новых орфографических правил литературного языка (1931 г.). Поскольку во главе этих реформ стоял К. Нич, нарекания на новую орфографию адресовались именно ему; тут уже и диалектологи, и этнографы выступали заодно.

Самой экстравагантной, разносторонней и противоречивой личностью среди авторов публикуемых писем была дочь великого польского и русского языковеда И. А. Бодуэна де Куртенэ — Цезария, носившая многоэтажную фамилию соответственно ее замужествам. Первым ее мужем был великий лингвист русской школы и автор знаменитого этимологического словаря Макс Фасмер, однако этот брак был недолгим и в окончательной версии фамилии не отражен; затем это был историк права и впоследствии профессор и ректор университета в Вильно Ст. Эренкрейц и, наконец, бывший премьер Польши Я. Енджеевич, так что самая полная фамилия Цезарии звучала так: Цезария Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджеевич. Несмотря на двойную связь с Россией и русской наукой (через отца и первого мужа), она не скрывала своей нелюбви к России и русским: «Русских я всегда не выносила и всем славянам предпочитала всяких скандинавов, финнов и т.п.» (s. 269).

Цезария Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджеевич и по образованию, и по своим научным интересам была филологом и этнографом, но, в отличие от этнографов старшего поколения, она заботилась не только о накоплении материала, но и о его систематизации и анализе на современном уровне науки. Ее интересовали вопросы теории и методологии; она много сил отдавала преподаванию и подготовке специалистов, способных вести и полевые, и аналитические,

и сравнительные исследования. Неслучайно, что в публикуемом томе ей принадлежат письма, адресованные, с одной стороны, лингвисту К. Ничу (53 письма), с другой — этнографам А. Фишеру (61 письмо) и Ю. Зборовскому (22 письма). Правда, переписка с К. Ничем, длившаяся с 1909 по 1957 г., в основном не касалась лингвистики и ее отношения с этнографией. Цезария обращалась к Ничу скорее как к другу семьи и коллеге ее отца и первого мужа; она много пишет об отце, его русских коллегах (Соболевский, Шахматов и др.) и учениках (Щерба), об аресте отца в Петербурге, об откликах на смерть отца и сборнике его памяти; делится семейными воспоминаниями и своими научными планами; откликается на политические события в Польше, в России и в мире. Сравнительно редко в ее письмах затрагиваются специально лингвистические вопросы (наблюдения над детской речью, изучение языка фольклора). В связи с подготовкой и защитой диссертации об апокрифическом житии св. Цецилии в начале 1920-х годов она формулирует свое научное кредо: «я предпочитаю филологическо-историческую сторону фольклора, связанную с языкознанием» (s. 204) и подробно информирует своего старшего друга обо всех этапах написания и процедуры защиты диссертации.

Позже, переехав в Вильно, она с увлечением занимается преподаванием этнологии и организацией там научного этнографического центра, этнографического музея, собирает учебную библиотеку, устраивает выставки народного костюма, ткачества, народного искусства и промыслов и т.п., мечтает об организации музеев под открытым небом по образцу скандинавских скансенов (s. 300). При этом она остается на откровенно националистических позициях и не признает прав литовского языка и культуры: «Вильно не является и не собирается стать литовским городом» (s. 218). В 1929 г. она совершает поездку в Полесье и с воодушевлением отзывается о богатстве и своеобразии полесского этнографического материала: «Полесье — это уникальная, удивительнейшая сокровищница, живой музей, живой архив обрядности и т.д.» (s. 219); отправляет группу своих учеников изучать культуру гуцулов и заручается поддержкой А. Фишера (s. 357).

Публикуемые письма проливают свет на контакты польских ученых с учеными других славянских и неславянских стран. В этом отношении наиболее активна Ц. Бодуэн де Куртенэ-Эренкрейц-Енджевич: она предлагает Фишеру свою рецензию на сборник словенских песен Штрекеля, поддерживает контакты с учеными Югославии (прежде всего хорватами), Швейцарии, Франции, Германии, Англии и других стран.

Переписка польских ученых первой половины XX в. дает возможность проследить, как зарождались те идеи и начинания, которые в последующие десятилетия стали магистральными направлениями польской науки. Из переписки К. Нича с Ю. Зборовским мы видим, сколь важной уже в 1930-е годы осознавалась задача создания сводного диалектного словаря, который бы с максимальной полнотой отразил лексику разных регионов Польши (s. 309–310). К. Нич писал Зборовскому в 1943 г.: «К сожалению, я слишком стар, чтобы думать о сводном диалектном словаре, а он очень, очень был бы полезен. Без него на каждом шагу сталкиваешься с тем, что ничего не можешь сказать об истории данного слова в литературном языке» (s. 509). И теперь такой словарь создается [5]. Польская диалектология оснащена большим числом диалектных словарей, коллекция которых постоянно пополняется; об этом могли лишь мечтать участники публикуемой переписки. Это касается и территории южной Польши, Татр и Подгаля, говоры и культура которых особенно интересовали ученых краковского круга. К. Нич в письме Ю. Зборовскому писал: «Татры и Подгале были одной из главных, можно сказать, страстей моей жизни» (s. 526). Современного читателя этой переписки не может не поражать интенсивность научной деятельности польских ученых, не прекращавшаяся даже во время войны.

В краткой рецензии невозможно охватить всего обширного круга научных, общественных, идеологических, биографических и иных вопросов, которые

затрагиваются в письмах. Для полноценного их восприятия, конечно, необходимо иметь представление о научных трудах участников переписки, но об этом здесь даже кратко невозможно говорить. Но нельзя не сказать о том, что публикуемые письма снабжены не просто необходимой, но исчерпывающе подробной документацией, точными сведениями о множестве упоминаемых в переписке лиц, библиографическими данными по всем фигурирующим в текстах писем трудам. Издатель и комментатор этих писем проф. М. Рак безусловно заслуживает слов благодарности за свой благородный труд не только от полонистов и историков польской науки, но и от всех славистов.

© 2019 г. *С.М. Толстая*  
*smtolstaya@yandex.ru*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Listy Jana Baudouina de Courtenay do Henryka Ułaszyna z lat 1898–1929 / Oprac. M. Skarżyński i M. Smoczyńska, Kraków 2007 (t. 1); Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. Listy Jana Baudouina de Courtenay, Jana Łosia, Kazimierza Nitscha, Jana Rozwadowskiego, Henryka Ułaszyna / Oprac. A. Czelakowska, M. Skarżyński. Kraków 2011 (t. 8); Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. III: Korespondencja Kazimierza Nitscha i Antoniny Obrębskiej-Jabłońskiej 1925–1958 / Opracowanie, wstęp i przypisy M. Skarżyński, E. Smułkowa Kraków, 2018 (t. 26).
2. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М., 2013.
3. *Niebrzegowska St.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
4. *Zborowski J.* Słownik gwary Zakopanego i okolic, oprac. i uzup. z materiałów Aut. przez Zespół Instytutu Języka Polskiego PAN pod kier. J. Okoniowej, Zakopane, 2009.
5. Słownik gwar polskich. Warszawa; Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1977. T. 1. Z. 1.



*B. IVANČIČ KUTIN. Krivopete: divje žene z nazaj zasukanimi stopali v slovenski folklori. Ljubljana, 2018. 174 s.*

*Б. ИВАНЧИЧ КУТИН. Кривопеты: divje žene s obrnutymi nazad stupnjami*

DOI: 10.31857/S0869544X0006822-7

Книга словенской фольклористики и этнографа Барбары Иванчич Кутин посвящена словенскому женскому мифологическому персонажу — кривопете, характерной особенностью которой являются обернутые назад ступни ног, что и послужило основной мотивировкой номинации этого демона. Как пишет автор в предисловии к своей книге, много лет работая в своем родном крае, в окрестностях Бовца, она ни разу не слышала от информантов рассказов о кривопетах и впервые столкнулась с ними лишь в Бенечии (Бенечия, или Венецианская Словения — часть Италии, где проживает автохтонное словенское меньшинство) случайно, во время работы над другим проектом. Оказалось, что у словенцев в Италии поверья, связанные с этим мифологическим персонажем, сохранились достаточно хорошо, свидетельством чему являются 47 вариантов мифологических рассказов о кривопетах, которые записала и опубликовала Ада Томазетич, местная жительница из д. Саржента (Sorzeno), много лет проводившая полевые исследования среди жителей Бенечии [1]. Заинтересовавшись этой темой, Б. Иванчич Кутин решила предпринять дополнительные полевые исследования с другой стороны словенско-итальянской границы, в Словении, в районе Бовца и окрестностях. В результате ей удалось обнаружить следы кривопет в долине Тренты, в Брегинском куте, Ливеке, Брдах. Свидетельства о кривопетах были

найжены также в других регионах за границами Словении. На территории современной Италии, кроме Бенечии, они были отмечены в Резии, на территории Австрии — в Каринтии, в регионах, где проживает автохтонное словенское население. Рассуждая о том, почему кривопетам удавалось столь долго избегать внимания фольклористов, Б. Иванчич Кутин приходит к выводу, что в экспедиции исследователь, как правило, получает ответы лишь на те вопросы, которые сам задает. Помимо ответа на поставленный вопрос информант может рассказать и многое другое, однако это ни в коем случае не означает, что он расскажет все, что знает. Если нет вопроса, скорее всего не будет и ответа.

Книга состоит из двух частей: первая часть представляет собой исследование, вторая — приложение, куда вошли тексты мифологических рассказов о кривопетах, которые автору удалось собрать по различным источникам. Кроме собственных полевых записей, Б. Иванчич Кутин привлекает архивные материалы и печатные источники (всего набралось 150 текстов). Самые ранние из архивных свидетельств относятся ко второй половине XIX в., записи принадлежат И.А. Бодуэну де Куртенэ, Ивану Тринко и другим выдающимся деятелям науки и церкви, чья деятельность была связана с этим регионом.

Во введении к книге автор дает определение демона *кривопета*, а также

локальные варианты номинации данного мифологического персонажа: *krivapete*, *krive pete*, *krivjopete*, *krivopetnice*, *patanoge*, *žalke* (*žalik žene*), *predopetnice*. Кривоветы являются исключительно женскими мифологическими персонажами и таким образом стоят в одном ряду с другими демонами, «дикими женами» (*pehtra baba*, *divje babe / žene*). Близки кривоветам и фриульские *agаны* (Nsg — *agana*), они также описываются как женщины с обернутыми назад стопами, что, по мнению автора, может объясняться словенским влиянием на данной территории.

Отличительной особенностью словенских кривовет является достаточно ограниченный ареал их распространения — они известны только на западном пограничье словенского (и вообще славянского) этнического пространства, по обе стороны словенско-итальянской государственной границы, причем наибольшее количество свидетельств о кривоветах было зафиксировано в Венеции. В книге приводится карта, демонстрирующая распространение рассказов о кривоветах в пространстве Словении, Италии и всей Европы. Автор отмечает, что территория, на которой отмечены поверья о кривоветах, в основном имеет скалистый рельеф, горы перемежаются с ущельями, по которым текут ручьи, эти места удалены от больших городов. Согласно поверьям, кривоветы живут в пещерах, расщелинах, рядом с водой поодиночке или группами, однако всегда это женщины, без мужчин.

Б. Иванчиц Кутин пытается поместить кривовет в широкий контекст мировой мифологии, находя им параллели в различных мифологических системах мира, начиная со свидетельства греческого этнографа Мегасфена (IV в. до н.э.), упоминавшего вывернутые задом наперед ступни диких народов, населяющих Индию. Поверья о существах с подобными ногами встречаются в Непале, на Филиппинах, в Центральной и Южной Америке. Этот факт объясняется с типологической точки зрения: любая телесная аномалия, деформация может выступать в качестве признака демонического; а деформации, связанные с ногами, — вообще очень частый признак мифологического персонажа. Если говорить о словенских и славянских демонах, деформация ног приписывается различным существам: например

*farce* (Бовец) и *vesle* (Горица) имеют на ногах конские копыта, козьи ноги — признак *белых вол* (Каринтия), лесной дикий муж представляется трехногим существом (Похорье), а хорватские *kevre* — демонами с зубами на коленях. Такое восприятие телесных аномалий относится к универсальному архетипическому явлению, что и объясняет столь широкое распространение представлений о демонах с деформированными нижними конечностями в мировой мифологии. Почему речь идет именно о деформации ступней? Автор соглашается с другими учеными в том, что ноги (ступни) обладают амбивалентной символикой: с одной стороны, они связываются с душой (деформация ступней свидетельствует о деформации души), с другой — из-за непосредственной связи с землей они выступают в роли фаллического символа [2]. Вывернутые задом наперед ступни можно считать признаком демонического существа, наполовину человека, наполовину животного (птицы). Существо, обладающее такими конечностями, как бы принадлежит одновременно и человеческому, и нечеловеческому миру. Эта черта выступает в роли маркера, позволяющего опознать антропоморфное существо как демоническое. В качестве подобного рода маркеров часто используются признаки, находящиеся в оппозиции к человеческим: т.е. мир демонов оказывается как бы зеркальным отражением мира людей (ср. вывернутые задом наперед части тела, вывернутая наизнанку одежда; действия, противоположные действиям человека, и др.). Эту особенность ярко иллюстрирует пример с кривоветами.

Календарная активность кривовет иногда связывается с пограничными периодами: временем зимнего солнцестояния, временем поста; локусами их пребывания считаются леса, пещеры, водные источники, топкие места. Они часто выступают в роли защитниц природы и блюстительниц моральных норм. Некоторые информанты из Тренты вспоминали о том, что кривоветы и *пирты* (*pirte*) с зажженными за головой свечами ходили по домам в канун дня св. Николая (sv. *Miklavž*) и пугали детей. В Чеззоце на св. Николая практиковались обходы домов парнями, ряженными в пирт и кривовет. В окрестностях Бовца эти два персонажа начали смешиваться. Так еще

в 1959 г. словенский фольклорист М. Матичетов записал свидетельство, что детей, чтобы они не ходили к реке, пугали пир-тами, ноги которых якобы обернуты за-дом наперед (Трента).

В своей книге Б. Иванчич Кутин анализирует хронологию записей мифологических рассказов о кривопетах, пытаясь проследить динамику бытования этих рассказов, а также влияние предше-ствующих публикаций на последующие. Первое свидетельство о кривопетах от-носится к XVIII в., их упоминает бота-ник Карл фон Цойс (1756–1799), сообщая о том, что его проводники боялись «кри-вопетниц», которые якобы жили в долине Триглавских озер. Первые рассказы о кри-вопетах дошли до нас от И.А. Бодуэна де Куртенэ, они датируются последней тре-тью XIX в. Например, в 1873 г. в Шпетре (San Pietro al Natisone) он записал поверья, что кривопеты могут управлять градом и бояться колоколов св. Ленарта. Больше внимания кривопетам уделяется в трудах Ивана Тринко, католического священни-ка, который боролся за права словенцев, за их язык и культурное наследие, ему при-надлежит статья «Divje žene ali krivopete», опубликованная в журнале «Ljubljanski zvon» в 1884 г. Уже в ней Иван Тринко утверждал, что рассказы о кривопетах яв-ляются вымирающим жанром, и известны они только в отдельных местах в Бенечии. И. Тринко описывает кривопет как жен-щин с длинными косматыми волосами, живущих в пещерах и расселинах, появ-ляющихся в основном ночью и пугающих людей. Они могли предсказывать непо-году, ради чего приходили к людям даже днем. Кривопеты питались человеческим мясом, поэтому похищали детей и съе-дали их. Некоторых детей они оставляли в живых и учили своей мудрости; а если такой ребенок, вернувшись, выдавал их секреты, жестоко наказывали. В статье И. Тринко содержится восемь историй о кри-вопетах, они записаны по памяти, так, как он запомнил с детства в своей родной де-ревне Тарчмун (Tercimonte) в Бенечии [3]. Некоторые сведения о кривопетах содер-жатся в сообщении Симона Грегорчича младшего, бывшего викария Тренты [4], а также в книге географа Франческо Му-зони о словенцах в Бенечии [5]. Слово *krivopetnica* именно в том виде, как его записал С. Грегорчич, попало в словарь

Макса Плелершника [6]. К концу XIX в. относится еще запись историка Симона Рутара [7]. В XX в. рассказы о кривопетах записывали Мария Ягодич и Милко Матичетов, работая в экспедициях в окрест-ностях Бовца, а также учитель словен-ского языка из Толмина Янез Доленц со своими учениками. Странно, что Павле Мерку, который с 1965 по 1974 г. систе-матически собирал фольклор в Бенечии, не приводит ни одного рассказа о криво-петах. Больше посчастливилось Андреи-не Чичери, итальянской фольклорист-ке, которая собрала некоторый материал в Надижской долине. Затем там же, спу-стя десять лет, обширный материал собра-ла Ада Томазетич, а также участники экс-педиции под Матаюром под руководством Роберто Дапита, профессора из Удине (эти материалы были опубликованы лишь ча-стично). Важной вехой в хронологии пу-бликаций о кривопетах Б. Иванчич Кутин считает книгу для детей Светки Зорчевой, в ней рассказы о кривопетах художествен-но обработаны, однако, без сомнения, ав-тор основывается на полевом материа-ле. Б. Иванчич Кутин провела небольшое расследование, и ей удалось с большой до-лей вероятности установить, от кого Свет-ка Зорчева могла слышать эти рассказы, а именно – от матери своей свекрови, жи-тельницы Тренты 1875 г.р. Марии Чудер (по прозвищу Матица). Именно благода-ря этой книге кривопеты обрели широкую известность и популярность в Словении. Уже в XXI в. вышла книга Ады Томазе-тич, в которой автор опубликовала резуль-таты своей многолетней полевой работы среди жителей Бенечии. Оглядываясь на всю историю записи рассказов и поверий о кривопетах, Б. Иванчич Кутин приходит к выводу, что уже с 50-х годов XX в. рас-сказы о кривопетах не были широко рас-пространены среди жителей, их могли рас-сказать далеко не все информанты. Знаю-щих о них всегда было в разы меньше, чем не знающих.

Б. Иванчич Кутин анализирует сюже-ты и мотивы рассказов о кривопетах. При этом она обращает внимание как на из-менения в области характеристики криво-пет и их функций, так и на трансформа-ции в сфере сюжетов и мотивов. описа-ния внешности и свойств кривопет часто диаметрально противоположны: они мо-гут выглядеть либо как прекрасные, либо

как безобразные женщины, могут как помогать людям, так и вредить им — все это позволяет говорить о них как об амбивалентных персонажах. Наиболее часто при описании внешности встречается упоминание вывернутых задом наперед стоп кривовет. В качестве причины этой деформации могли называть врожденный порок, Божью кару, чтобы ступни сбили с толку возможных преследователей. Реже встречаются описания других черт внешности, например, иногда говорится, что у них были длинные зеленые волосы и благодаря им они могли летать. Они одевались в одежду из листьев, шкуры животных, иногда они представляются женщинами в белом, что является типичным признаком вил. Другим важным мотивом является определение местопребывания кривовет. Часто называются конкретные пещеры, расселины, гроты. Во всех рассказах подчеркивается мудрость этих персонажей, они были носительницами знания, которое иногда передавали людям, обладали способностью предсказывать будущее. В более ранних источниках сообщается, что кривоветы питались человеческим мясом, затем этот мотив из рассказов исчезает. В Тренте кривоветам приписывалась любовь к пению и танцам.

В мифологических рассказах о кривоветях Б. Иванчич Кутин выделяет ряд мотивов: 1) враждебность кривовет по отношению к человеку (они его похищают, используют, мучают, съедают); 2) человек ловит кривовету с помощью рассеченного ствола дерева; 3) пойманная кривовета учит людей знаниям и умениям; 4) кривоветы добровольно дают советы людям; 5) кривовета выходит замуж за человека; 6) кривовета — хранительница богатства; 7) кривовета прядет; 8) кривовета исцеляет человека; 9) кривовета просит человека об услуге; 10) кривовета наказывает человека за проступок. Границы между мотивами условны, в мифологических рассказах может присутствовать сразу несколько мотивов. Б. Иванчич Кутин подчеркивает, что эти мотивы универсальны и могут соотноситься не только с кривоветами, но и с другими мифологическими персонажами. Они встречаются не только в словенском фольклоре, но известны также в Европе и вообще в мире. Представления о кривоветах отразились также в обычаях и обрядах, в том числе календарных

(выше уже упоминались обходы дворов с участием «кривовет» на зимние праздники в Тренте), от кривовет оберегались с помощью освященных трав, если в дом «ходили кривоветы», можно было избавиться от них, положив топор поперек входа. Проходя через перекресток, крестились, потому что верили, что кривоветы на перекрестках имеют особую силу. Хозяйки, чтобы умиловить кривовет и чтобы они послали хороший урожай, в канун Иванова дня ставили на подоконник взбитое яйцо.

Отдельную главу своего исследования автор посвящает местам пребывания кривовет. Работая в поле, Б. Иванчич Кутин проделала огромную работу, досконально выясняя, с какими конкретно местами связываются истории о кривоветах. В книге приводятся фотографии пещер, ущелий, ложбин, в которых якобы жили эти мифологические персонажи, а также дается подробная карта их расположения. Интересно, что представления о кривоветах отразились в местных микротопонимах, например: пещера *Krivonema* (*Krivopeta*) возле д. Машеры (Masseris), пещера *Krivonekina* (*Krivopekina*) близ д. Роунац (Podda), ручей *Krivanema* (*Krivapeta*) недалеко от д. Барнас (Vernasso). В Венеции (Надижской долине) насчитывается около десятка пещер, названия которых связываются с кривоветами (ит. *Grotta delle Krivapete*), также встречаются наименования и по другому названию кривовет, распространенному в Венеции — *častijove žene: Častita jama* (ит. *Grotta Sacra delle Donne sacre*), *Častitove žene jama* (ит. *Grotta delle Donne degne di lode*). Даже в каталог пещер Фриули попала одна пещера с исконно словенским названием — пещера № 1045 *Antro di Criva Peta*, расположенная вблизи д. Машеры (Masseris). Основываясь на данных из Венеции, Б. Иванчич Кутин составила таблицу: в первой графе дается цитата из рассказа, содержащая указание на местопребывание кривовет, во второй графе содержится классификация места (пещера, ущелье, ручей, лес и т.д.), все данные сопровождаются информацией о месте записи и источнике. Таблица наглядно демонстрирует, что наиболее распространенными местами пребывания кривовет являются пещеры, которые находятся в ущельях, речных оврагах; как правило, это труднодоступные

места. Автор приходит к выводу, что коллективная память является частью процессов, связанных с идентичностью, особенно ярко это отражается в рассказах, соотносящихся с конкретным пространством, в котором живет то или иное сообщество людей. Б. Иванчич Кутин подчеркивает, что представления о кривопетах самым тесным образом связаны с пространством, поэтому в отрыве от места, где они бытуют, вдали от тех пещер и ручьев, где кривопеты, согласно традиционным представлениям, жили, эти рассказы обречены на исчезновение. Даже когда истории и поверья о кривопетах записываются, сохраняются топонимы, остаются следы памяти о них, закрепленные в языке: например, о женщине неопрятного вида говорят, что она «как кривопета» (*kot kakšna krivopeta*), когда ребенок плохо себя ведет, его пугают: «*Počaj, pride (te ponese) krivopeta!*» (Подожди, придет (унесет тебя) кривопета!).

Небольшая глава книги посвящена наименованиям кривопет и их географическому распределению. Основная модель номинации связана с главным признаком персонажа — деформированными ступнями. Названий, созданных по данной мотивационной модели, встретилось больше всего: *dujepetka, karjupeta, krevjapeta, kriapeta, kravie pete, kriopeta, krivapecta, krivapeka, kriva peta, krivapeta, kriva petnica, krivepeka, krivjopeka, krivjopeta, krivopeta (kriwopeta), krivopetnica, krivupeta, patanoga, predopetnica*. Их форма каждый раз связана с местным диалектом. Однако имеются также и другие наименования — уже упомянутое *častitove žene* (Бенечия), а также *skarbababa, baba, duja baba, bela žena, brdovika*. Особенным разнообразием отличается материал из Бенечии, однако не всем записям можно доверять, потому что иногда они делались людьми, плохо знающими словенский язык и не владеющими диалектом, часть записей выполнена студентами. Географическое распределение названий продемонстрировано на карте, составленной специально для книги диалектологом К. Кенда-Еж.

В последней главе, посвященной кривопетам в современной культуре, Б. Иванчич Кутин отмечает, что с течением времени рассказы о них претерпевают изменения, исчезают мотив каннибализма и другие наиболее «страшные» их черты.

Эти процессы происходят в результате трансформации социальной и экономической ситуации: с развитием средств массовой информации мифологические рассказы теряют свою социально-педагогическую функцию и превращаются в продукт, адресованный детям. В последнее время также наметилась тенденция использовать тему кривопет в туристической индустрии, и это также влияет на сюжетику рассказов о них (кривопеты все чаще предстают как существа дружелюбные по отношению к человеку). Образ кривопеты постепенно превращается в своеобразный символ Бенечии, все чаще и чаще его можно встретить в средствах массовой информации, на рекламных плакатах; появляются художественные изображения кривопет, куклы, скульптуры, о них ставятся спектакли, сочиняются песни и т.д. Автор утверждает, что в последнее время персонаж «кривопета» переживает своеобразный расцвет, переместившись из сферы фольклора в область фольклоризма. Истории о кривопетах звучат на литературных вечерах, их рассказывают учителя в школе, организуются туристические экскурсии по пещерам, в которых они якобы жили, издаются книги рецептов «от кривопет» и т.д. Коммерческие цели диктуют свои условия — интерпретации сюжетов о кривопетах порой настолько далеки от традиционного источника, что от кривопет иногда остается только название и / или отдельные ассоциации. Автор приводит множество иллюстративного материала (фотографии плакатов, объявлений, афиш, произведений изобразительного искусства и пр.), который демонстрирует описанные ею тенденции.

Книга Б. Иванчич Кутин о кривопетах представляет собой пример досконального исследования, в котором объект (мифологические рассказы о кривопетах) рассматривается во всей полноте (автор анализирует все доступные записи о кривопетах, которые имеются в ее распоряжении). Она пытается показать динамику трансформации сюжетов о кривопетах, начиная с самых ранних фиксации и заканчивая современным состоянием традиции, а также тем всплеском творческой активности, на которую современного человека вдохновляет традиционная культура, даже если это творчество порой неотделимо от коммерческой составляющей.

Огромным достоинством книги является то, что в ней автор впервые вводит в научный оборот корпус текстов, большинство из которых было собрано ею самой в экспедициях или найдено в архивах. Благодаря тому, что представления о кривопетах имеют ограниченный ареал распространения, автору удалось собрать в книге практически все имеющиеся свидетельства, однако, как говорит она сама, тему кривопет нельзя считать полностью исчерпанной. Б. Иванчиц Кутин в своей книге пытается поместить представления о кривопетах в широкий контекст (не только европейский, но и мировой), что позволяет выявить в поверьях о них как генетические, так и универсальные черты, свойственные различным мифологическим системам (например, к таким чертам относится мотив о браке кривопет с обычными мужчинами). Диахронический анализ рассказов о кривопетах выявляет особенности исторического развития исследуемого региона, которые сказывались на сохранности материала (на территории современной Италии рассказы о кривопетах сохранились лучше). Книга адресована не только тем, кто интересуется традиционной культурой, историей и диалектами словенско-итальянского пограничья, но и широкому кругу читателей, она написана ясным языком, снабжена

богатым иллюстративным материалом, а также всем необходимым научным справочным аппаратом – внушительным списком использованной литературы и источников, предметно-тематическим указателем, резюме на итальянском и английском языках.

© 2019 г. М.В. Ясинская  
marusiaya@gmail.com

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Tomasetig Ada*. Od Idrije do Nediže (Dal Judrio al Natisono). Udine, 2010.
2. *Cirlot J.E.* A dictionary of symbols. London, 1984.
3. *Trinko I.* Divje žene ali krivjopete // Ljubljanski zvon. 1884. № 4 (1.4).
4. P-ov. (Gregorčič Simon ml.) Narodne bajki // Slovan. 1884. № 39 (18.9.1884).
5. *Musoni Francesco*. La vita degli Sloveni. Palermo, 1893.
6. *Pleteršnik Maks*. Slovensko-nemški slovar 1 (A–O). Transliterirana izdaja / Ur. Metka Furlan. Ljubljana, 2006.
7. *Rutar S.* Slovenska zemlja. Opis slovenskih pokrajin v prirodnoznavskem, statističnem, kulturnem in zgodovinskem obziru. III del. Beneška Slovenija. Ljubljana, 1899.



*З. БАРБОЛОВА, М. СИМЕОНОВА, М. КИТАНОВА, Н. МУТАФЧИЕВА, П. ЛЕГУРСКА. Речник на народната духовна култура на българите. София, 2018. 504 с.*

*З. БАРБОЛОВА, М. СИМЕОНОВА, М. КИТАНОВА, Н. МУТАФЧИЕВА, П. ЛЕГУРСКАЯ. Словарь народной духовной культуры болгар*

DOI: 10.31857/S0869544X0006817-1

В 2018 г. в славянской этнолингвистике произошло знаменательное событие – вышел однотомный «Словарь народной духовной культуры болгар» (далее – Словарь), подготовленный коллективом авторов Института болгарского языка им. профессора Л. Андрейчина Болгарской академии наук. Этому изданию предшествовала большая подготовительная работа, промежуточные результаты которой публиковались в ряде тематических изданий сходного жанра [1].

Словарь опирается на традиции, заложенные болгарскими лингвистами, этнологами и фольклористами, представителями относительно нового в Болгарии этнолингвистического направления, российскими и польскими этнолингвистами и отчасти последователями немецкой школы. Лексикографические труды российских и польских исследователей «Славянские древности. Этнолингвистический словарь» (СД) и польский «Словарь народных стереотипов и символов» (SSSL) [2] во многом стали основополагающими для авторов «Словаря народной духовной культуры болгар». Болгарский Словарь значительно отличается от русского и польского словарей. В отличие от СД он ориентирован на одну традицию и не ставит себе целью общеславянскую реконструкцию. Кроме того, он не следует тематическому принципу и не

приводит такого обширного фольклорного и прочего контекста, что последовательно отражено в SSSL. Отчасти это вызвано объемом – Словарь издан в одном томе, и авторы сознательно шли на определенные ограничения, что коснулось и словника, и формата словарной статьи. Тем не менее новое издание содержит богатый материал и полноценно рисует болгарскую архаическую картину мира, представленную через ее лексику.

Во вступительной статье М. Китанова описывает специфику междисциплинарного этнолингвистического словаря по сравнению с другими лексикографическими трудами, что выражается в особенностях выбора заглавного слова, его подачи и дефиниции, структуры словарной статьи, перекрестных ссылок, а также помет. Разделяя мнение С.М. Толстой, что этнолингвистический словарь «должен опираться не на научные знания, а на народные представления» [3], М. Китанова перечисляет ряд проблем, с которыми столкнулся коллектив авторов в своей работе. Затруднения вполне объяснимы в силу сложности, разноплановости и объема материала: они касаются унификации в представлении сведений, в толковании не собственно слова, а символов и стереотипов, которые входят в его семантико-прагматический объем в определенных контекстах (с. 7).

Словарь содержит свыше 5000 терминов и тематически охватывает календарную и семейную обрядность, родство, народное право, демонологию, астрономию, традиционную медицину, флору, фауну и др. Выбраны те реалии, которые имеют исключительно обрядовое употребление или за которыми закреплены символические коннотации. Словарь включает в себя термины обрядовых актов, предметов, лиц, локусов; он дает эвфемистические обозначения болезней и мифонимы. В качестве заглавного слова и ядра статьи выступает народный термин, наиболее близкий к литературному или имеющий общеполитическое распространение. Хотя авторы специально не оговаривают привлечение фольклорных данных, некоторые жанры со свойственной им лексикой, особенно жанры, связанные с обрядовыми действиями, описаны отдельно (*Анатема, Родителски клетви, Баяне с яйце* и др.). Другие жанры – клятвы, словесные заклинательные формулы, пожелания, фрагменты заговоров нередко инкорпорируются в описание. В статье, посвященной животному ласка (*Невестулка*), связанному со многими поверьями и имеющему множество синонимических терминов, содержится отгонная формула: *Кальманко (невестичке), ела у дома на мишина сватба!* («Ласка, иди домой на мышину свадьбу!»). Музыкальный и танцевальный фольклор также представлен в Словаре (*Криво хоро, Ляво хоро, Окроп* и др.), что очень важно, поскольку болгарское *хоро* – обязательный элемент многих обрядовых комплексов и праздников. Словарь вобрал в себя и полную терминологию болгарского родства – столь значимую часть духовной культуры болгар.

Словарные статьи различаются по своему объему в зависимости от описываемого явления. Для некоторых реалий, ключевых в традиционной культуре болгар, даются обобщающие статьи, которые затем «распадаются» на несколько более мелких. Важнейшему компоненту болгарской традиционной культуры – обрядовым хлебом посвящена отдельная подробная статья (*Обреден хляб*), включающая отсылки к рождественским, пасхальным, свадебным и другим караваем. Культ хлеба отчетливо прослеживается в народной культуре; его почитание и частое использование в сакральных целях отражается

в многочисленной лексике, широко известной во всей Болгарии (*Боговица, Кравай*), в клишированных выражениях – *Леба ми* «Клянусь хлебом» (с. 196) и др. Говоря о ритуальной пище, отметим, что в словнике отсутствует отдельная статья для столь типичного для болгарской народной традиции продукта, как мед (правда, на букву «Л» есть словосочетание *Лютургисан мед* «освященный мед», с. 205). Мед же обладает богатой символикой, о чем свидетельствуют и представленные в Словаре термины и словосочетания: *Медена пита, Медуница* – свадебный каравай, *Меденица* – специальный обрядовый акт раздачи хлеба с медом, *Медени и маслени* – эвфемизмы для эпидемических болезней (чумы, оспы, кори и пр.), *Сладки и медени* – названия календарных праздников, дней св. Антония и св. Афанасия (с. 205, 392) и др.

Значительное внимание в Словаре уделяется демонологии; пожалуй, она представлена наиболее полно с точки зрения терминологии и экстралингвистического контекста. Так, статья *Караконджол* (злой дух, активизирующийся, по народным представлениям, в святки) содержит разнообразные термины и подробные этнографические контексты. Подобное внимание к описанию демонов, мифических персонажей и злых духов не случайно – поверья о нечистой силе до сих пор хорошо сохранились и записываются в экспедициях; кроме того, на эту тему имеется немало подробных публикаций [4], что облегчило задачу авторов Словаря.

Ценным представляется включение в словарь узкорегionalной, диалектной, обрядовой лексики. Например, *Лябувето* (диал. «хлебы») обозначает выпечку, приуроченную к поминальным годовщинам в семье, и, согласно Словарю, фиксируется только в одном селе на юго-востоке Болгарии (с. 205). Добавим, что погребально-поминальная тематика – столь богатая в Болгарии – в Словаре отражена очень подробно.

Такой объемный труд не может не вызывать замечаний, которые в данном случае носят характер пожелания. В некоторых дефинициях не хватает существенных для духовной культуры сведений. Так, в статьях *Едноденчета, Едномесечници* отсутствует указание на то, что рождение в один день (месяц) считается у болгар

весьма опасным, а смерть одного из двух «одномесячников» может повлечь за собой уход и другого. Для предотвращения этого и для магического разделения «одномесячников» проводится целый ряд специальных ритуалов. Для термина *Бабици* не отмечено значение «желудочное расстройство», хорошо известное в народной медицине. Отдельным значением для *Бабици* дается текст заговора с цитированием краткого «числового» текста (с. 25).

Источники и литература для этого лексикографического труда могли бы быть обширнее. Вызывает недоумение отсутствие работ сходного жанра – «Словаря македонской традиционной культуры», «Словаря болгарской народной медицины» [5], а также давно вышедшего пятого тома словаря «Славянские древности» и выпусков люблинского SSSL после 1999 г.

Подытоживая, еще раз отметим ценность нового лексикографического труда не только для болгаристики, но также для славистики и балканистики. В словаре много народных терминов общеполканского распространения (*нишан, кешкек, зуна* и др.). Систематизация народных терминов и представление их в виде словаря важны для дальнейшего развития этнолингвистики, этимологии, семантики и семасиологии, словообразования. Например, ряд слов от *лош* – «плохой», *добър* – «хороший» и словосочетаний с этими прилагательными демонстрирует различные процессы эвфемизации. Демонам и духам болезней даются оба эпитета, ср. *Добра, Добро* «эпидемические заболевания» и пр., *Лошеуту* «нечистая сила», *Луштия* «мифический персонаж» (последнее записано в одном болгарском селе диаспоры с соответствующими диалектными изменениями фонетики, с. 204).

Отражается и специфика болгарской традиции и так называемого религиозного синкретизма – тесного соединения народного православия и ислама. В Словаре

публикуются термины мусульманских религиозных погребальных, свадебных и других ритуалов (*Антес, Намаз, Мивлит*), наименования предметов одежды и быта (*Яшмак, Намазлък*).

Словарь также является существенным подспорьем для работ по аксиологии: вычленение ключевых понятий и их описание позволяет определить набор ценностей, характерных для традиционной картины мира болгар, и исследовать их в синхронии и диахронии, а также в сравнительно-типологическом отношении.

© 2019 г. И.А. Седакова  
irina.a.sedakova@gmail.com

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Легурска П., Китанова М.* Тематичен речник на термините на народния календар. София, 2008; *Легурска П., Павлова Н., Китанова М.* Човешкият живот – раждане, сватба, погребение. Тематичен речник на семейната обредност. София, 2012.
2. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5; Słownik stereotypów i symboli ludowych (SSSL). Lublin, 1996–2017. Т. I–II.
3. *Толстая С.М.* Дефиниция в этнолингвистическом словаре // Словарь и культура. М., 1995.
4. *Георгиева Ив.* Българска народна митология. София, 1993.
5. Българска народна медицина. Енциклопедия / Ред. М. Георгиев. София, 1999; *Макаријоска Л.* Речник на македонската традиционална култура. Скопје, 2016.
6. Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18–512–76003/19: 76003/19 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUSCall 2018 (проект #472–LED–SW).

# УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2019 ГОДУ

## СТАТЬИ

<i>Адельгейм И.Е.</i> Постмодернизация литературы, полонизация постмодернизма. С. 45–50.....	№ 4
<i>Адельгейм И.Е.</i> «Мы» и «мы». Воссоединение ветвей генеалогического древа и проблема фамильной ответственности в книге М. Шнайдерман «Продавцы поддельного перца». С. 41–54.....	№ 6
<i>Ананьева Н.Е.</i> Вторичные функции названий фруктов, овощей, ягод и грибов в польском и русском языках. С. 69–77.....	№ 2
<i>Балгарова А.</i> Водяной в фольклоре и литературе (на примере региона Силезия). С. 30–40.....	№ 6
<i>Борисенок Е.Ю.</i> Н.М. Могиланский об «украинском вопросе» и революции в России. С. 26–38 .....	№ 1
<i>Ващенко Д.Ю.</i> Специфика взаимной сочетаемости словацких субстантивов кратковременности: <i>chvíľa</i> и <i>okamih</i> . С. 77–87.....	№ 6
<i>Виноградова Л.Н., Толстая С.М.</i> Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. (2. Способы распознавания нечистой силы). С. 3–14 .....	№ 6
<i>Герчикова И.А.</i> Чехи и «чешскость»: в поисках национальной идентичности (1918–2018). С. 37–44 .....	№ 4
<i>Гусев Н.С.</i> Южные славяне в начале XX века: перспективы и сложности научного подхода. С. 3–14 .....	№ 1
<i>Гусенков П.А.</i> Ареалы растений и область формирования праславянского языка. С. 64–76.....	№ 6
<i>Ефимова В.С.</i> Старославянская суффиксация как компенсация греческого артикля. С. 70–79 .....	№ 4
<i>Зеленкова А.</i> Драматургия Франка Вольмана и русский театр. С. 39–46.....	№ 1
<i>Иванюк С.А.</i> К истории событий на Украине весной 1709 года. С. 15–23.....	№ 4
<i>Каменская Е.В.</i> Восприятие страны пребывания в условиях конфликта: Чехословакия 1968 года глазами советских военнослужащих. С. 66–77.....	№ 5
<i>Ковалев М.В., Шереш А.</i> Венгерский археолог Нандор Феттих и его связи с русскими учеными-эмигрантами. С. 24–36 .....	№ 4
<i>Королькова П. В.</i> Современная славянская авторская сказка на жанровом пограничье: к вопросу о сохранении жанровой идентичности (на материале русской и чешской литературы). С. 55–63.....	№ 6
<i>Косик В.И.</i> Мирь хорватского режиссера Оливера Фрлича, театрального провокатора и правдоискателя. С. 47–55 .....	№ 1
<i>Косик В.И.</i> СССР в донесениях хорватских дипломатов из Софии в годы войны (1941–1944). С. 76–84 .....	№ 3
<i>Лескинен М.В.</i> Материальные воплощения и образы «русской национальности» в выставочных экспозициях второй половины XIX века: ожидаемое, действительное, идеальное. С. 25–41.....	№ 2
<i>Мандич М.</i> «Жизнь» ритуала после «угасания»: пример додолы из села Сигетчеп в Венгрии. С. 15–29.....	№ 6
<i>Оськин М.В.</i> Создание Румынского фронта в конце 1916 года: политика взаимного компромисса между союзниками Антанты на Востоке. С. 15–25 .....	№ 1
<i>Пак Н.В.</i> К вопросу об источнике сравнения «якоже неции от хитрых норец . . .» из Похвального слова Варлааму Хутыньскому Пахомия Логофета. С. 42–54 .....	№ 2
<i>Ридаль И.П.</i> Между Римом и Прагой. Ян Пршибрам – католический гусит и гуситский католик. С. 3–10 .....	№ 1
<i>Саенко М.Н.</i> Судьба гетероклитических основ в праславянском языке. С. 55–68.....	№ 2
<i>Селиванов И.Н.</i> Беседа члена политбюро ЦК компартии Китая Пэн Чжэня с К.Е. Ворошиловым о ситуации в Югославии, апрель 1957 года. С. 58–65.....	№ 5
<i>Серационова Е.П.</i> События 1939 года в Чехословацкой истории по материалам НКВД. С. 24–36 .....	№ 5
<i>Случ С.З.</i> Германия и СССР 1933–1939: от программной установки до тактической уловки. С. 37–57.....	№ 5
<i>Соколовская О.В.</i> Переписка российских дипломатов о позиции Греции и России накануне Первой балканской войны. С. 3–15 .....	№ 5
<i>Соломоновская А.Л.</i> Переводческие дублеты в <i>corpus Aegoragiticum Slavicum</i> : структура и функционирование. С. 80–89 .....	№ 4
<i>Станков Н.Н.</i> Илья Моисеевич Гейцман и его проект для Чехословакии (1920 год). С. 68–75 .....	№ 3

<i>Старикова Н.Н.</i> Постмодернистский дискурс и словенская литературная практика. С. 51–59 .....	№ 4
<i>Таирова-Яковлева Т.Г.</i> К вопросу о структуре и источниковой базе Летописи Самойла Величко. С. 11–24 .....	№ 2
<i>Турилов А.А.</i> «Шибла слава... к Торнову»: об одном орфографическом аргументе в пользу ранней датировки пространной редакции «Задонщины». С. 10–14 .....	№ 4
<i>Флоря Б.Н.</i> Проект регулирования межконфессиональных отношений в Речи Посполитой 1587 года. С. 3–9 .....	№ 4
<i>Шешкен А.Г.</i> Македонские писатели в лабиринте постмодернизма. С. 60–69.....	№ 4
<i>Широкова Л.Ф.</i> Развитие темы Первой мировой войны в произведениях словацких писателей: от дневниковых записей к художественной рефлексии. С. 16–23 .....	№ 5

### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РЕГИОНАХ ЕВРОПЫ В ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Алоэ С.</i> Италия в представлениях славистов XIX века. С. 25–38 .....	№ 2
<i>Горизонтов Л.Е.</i> Региональная терминология российского славяноведения. С. 46–55 .....	№ 3
<i>Зеленка М.</i> Центральная Европа в представлениях чешских славистов межвоенного периода. С. 39–45 .....	№ 3
<i>Матейко Л.</i> Мифы об «испорченном Западе» и «духовной чистоте Славянства» в словацком литературном дискурсе. С. 13–24.....	№ 3
<i>Робинсон М.А.</i> Регионы Европы в историософском трактате В.И. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка». С. 3–12 .....	№ 3
<i>Стобецкий Р.</i> Центрально-Восточная Европа в польском публичном дискурсе вчера и сегодня. С. 56–67 .....	№ 3

### К 90-летию ВАЛЕНТИНА ЛАВРЕНТЬЕВИЧА ЯНИНА

<i>Беляев Л.А., Вах К.А.</i> Памятные надписи славянских паломников XVIII–XIX вв. в Архангельском монастыре в Иерусалиме (предварительная публикация). С. 94–99 .....	№ 2
<i>Петрухин В.Я.</i> К происхождению новгородского Гостомысла. С. 78–83 .....	№ 2
<i>Турилов А.А.</i> К истории «Повести о новгородской ропате» – младшая фольклорная (Погодинская или «Фарлукова») редакция сюжета. С. 89–93 .....	№ 2
<i>Флоря Б.Н.</i> Отношения католиков и православных в Восточной Европе в историческом труде И.Л. Деция. С. 84–88 .....	№ 2

### СООБЩЕНИЯ

<i>Ганин А.В.</i> «Русский проект» гетмана П.П. Скоропадского: опыт Екатеринослава (ноябрь–декабрь 1918 г.). С. 56–61 .....	№ 1
<i>Горяинов А.Н.</i> Д.И. Семиз – сербский патриот и русский общественный деятель. С. 78–83.....	№ 5
<i>Зайцев А. В.</i> Конец Общеславянского комитета. С. 96–102 .....	№ 1
<i>Ламм М. А.</i> Архаичная образность в поэтике литературы белорусско-польско-литовского пограничья (в текстах авторов Гродненщины послевоенного периода). С. 62–67.....	№ 1
<i>Ламм М.А.</i> Алесь Чобат и его «кресология» («Земля св. Луки»). С. 87–94 .....	№ 5
<i>Носкова А.Ф., Носов Б.В.</i> К вопросу о политическом характере антифашистского Сопротивления в Польше в годы Второй мировой войны и историческом значении Варшавского восстания 1944 года. С. 68–80 .....	№ 1
<i>Плотникова А.А., Ващенко Д.Ю.</i> Этнолингвистическая экспедиция в градищанскохорватские села Западной Венгрии (окрестности Сомбатхея). С. 88–98.....	№ 6
<i>Покивайлова Т.А. Слоистов С.М.</i> Проблемы национальной идентичности эмиграции в странах Центральной и Юго-Восточной Европы (1917 – начало 50-х годов XX века). По материалам конференции. С. 81–95.....	№ 1
<i>Серягин С.Н.</i> Пожертвования в пользу Сербии 1915 года: Симбирское участие. С. 84–86.....	№ 5
<i>Чиварзина А.И.</i> Цвет в номинациях растений в южносербских, западноболгарских и македонских говорах. С. 95–103.....	№ 5

### XVI МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ (БЕЛГРАД, 20–27 АВГУСТА 2018). ОБЗОРЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СЕКЦИЙ И ТЕМАТИЧЕСКИХ БЛОКОВ

<i>Ганенкова Т.С.</i> Обзор докладов на секции «Семантика и прагматика». С. 91–93.....	№ 3
<i>Запольская Н.Н.</i> Обзор докладов тематического блока «Функциональность славянской книжности». С. 94–100 .....	№ 3

<i>Пилипенко Г.П.</i> Обзор докладов на секции по социолингвистике, интерференции, языковым контактам и диалектологии. С. 85–90.....	№ 3
<i>Плотникова А.А.</i> Обзор заседаний секции по этнолингвистике. С. 101–105.....	№ 3
<i>Старикова Н.Н.</i> Обзор работы литературоведческих секций. С. 111–113.....	№ 3
<i>Толстая С.М.</i> Обзор тематического блока «Историческая память в языке». С. 106–110.....	№ 3

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Горизонтов Л.Е.</i> «Владимир Анатольевич был целым научным учреждением». Научное и ме- муарное наследие В.А. Дьякова. С. 104–119.....	№ 5
<i>Завьялова М.В.</i> К истории балтистики в Москве. С. 110–123.....	№ 6
<i>Задорожник Э.Г.</i> «Нестор славистики»: К юбилею Дмитрия Ивановича Чижевского. С. 99–109.....	№ 6
<i>Малинов А.В., Курпьянов В.А.</i> В.И. Ламанский в университете. С. 103– 118.....	№ 1
<i>Марней Л.П., Носов Б.В.</i> К 100-летию Ивана Ивановича Костюшко. С. 116–125.....	№ 4
<i>Митрофанов В.В.</i> О вятском периоде жизни и деятельности Н.М. Каринского (по письмам С.Ф. Платонову). С. 120–130.....	№ 5
<i>Эккерт Р.</i> Драгоценное письмо. С. 100–102.....	№ 2

### ПУБЛИКАЦИИ

<i>Поп И.И.</i> Воспоминания Е.Л. Недзельского – русского эмигранта в Чехословакии. С. 90–115	№ 4
---	-----

### IN MEMORIAM

<i>Слоистов С.М.</i> Памяти моего учителя – Галины Павловны Мурашко (1932–2018). С. 114–120	№ 3
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ

<i>Адельгейм И.Е.</i> E. Pogonowska. Klucze do Rosji. Tematy i strategie współczesnych narracji podróżniczych. С. 135–138.....	№ 5
<i>Александрова А.К.</i> 1000 лет вместе: ключевые моменты истории России и Греции. Сб. статей. С. 119–121.....	№ 1
<i>Белова О.В.</i> Народная проза Акцябршчыны. С. 127–130.....	№ 1
<i>Белова О.В.</i> Ю. Буйських. «Колись русалки по землі ходили...». Жіночі образи української мі- фології. С. 115–120.....	№ 2
<i>Борисенко Ю.А.</i> Советский Союз и польское военно-политическое подполье. Апрель 1943 г. – декабрь 1945 г. В 3-х т. Т. I: Апрель 1943 г. – август 1944 г. Ч. I: Апрель 1943 г. – март 1944 г. С. 124–126.....	№ 1
<i>Гаврюшина Л.К.</i> С.Т. Таранец. Подолье. Традиционная культура и повседневная жизнь рус- ских старообрядцев в XX – начале XXI века. С. 124–126.....	№ 2
<i>Гудилина Е.Н.</i> С.А. Воробьева. Алексей Хомяков. С. 131–133.....	№ 5
<i>Гусев Н.С.</i> Д.О. Лабаури. Евангелие и револьвер: Социальные и психологические основы бол- гарской национальной революции в Македонии и Фракии в конце XIX – начале XX в. С. 121–125.....	№ 3
<i>Керов В.В.</i> И.В. Поздеева. Человек. Книга. История. Московская печать XVII века (Труды исторического факультета МГУ. Сер. II: Исторические исследования [43]). С. 103–105....	№ 2
<i>Колосова В.Б.</i> М. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki. Rośliny w wierzeniach i zwycza- jach ludowych. Słownik Adama Fischera. С. 121–123.....	№ 2
<i>Косик В.И.</i> М.А. Бирман. П.М. Бицилли (1879–1953). Жизнь и творчество. С. 111–114.....	№ 2
<i>Косик В.И.</i> П.Н. Базанов. «Петропольский Тацит» в изгнании. Жизнь и творчество русского исто- рика Николая Ульянова. С. 128–130.....	№ 4
<i>Косик В.И.</i> Гимназия в лицах. Первая русско-сербская гимназия в Белграде (1920–1944). В 2-х кн. С. 126–127.....	№ 4
<i>Попов К.А.</i> Střípky z českého Chicaga: Edice dokumentů k dějinám Čechů v americkém Chicagu v letech 1848–1918. С. 122–123.....	№ 1
<i>Попович Р.Ї.</i> К.В. Никифоров. Начертаније Илије Гарашанина и спољашња политика Србије 1842–1853. С. 106–110.....	№ 2

<i>Седакова И.А.</i> З. Барболова, М. Симеонова, М. Китанова, Н. Мутафчиева, П. Легурска. Речник на народната духовна култура на българите. С. 136–138 .....	№ 6
<i>Стрелец М.В.</i> Н.Б. Щавлинский. Первая Мировая война и национальный вопрос в деятельности белорусских партий, организаций и обществ на территории России и Украины. С. 126–127 .....	№ 3
<i>Толстая С.М.</i> M. Rak. Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izzydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego [Biblioteka «LingVagiów». Т. 25]. С.124–129 .....	№ 6
<i>Яковенко В.А.</i> Prasa zagraniczna o Polsce. Listopad 1918 – luty 1919. С. 134.....	№ 5
<i>Якушкина Е.И.</i> Лексикологија и лексикографија у светлу савремених приступа. Зборник научних радова. С. 127–130 .....	№ 2
<i>Ясинская М.В.</i> В. Ivančič Kutin. Krivopete: divje žene z nazaj zasukanimi stopali v slovenski folklori. С. 130–135.....	№ 6

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Дронов М.Ю.</i> Международная научная конференция «20 лет университетской русинистике в Словакии». С. 131–132 .....	№ 1
<i>Дронов М.Ю., Серапионова Е.П.</i> Седьмое заседание Комиссии историков России и Словакии. Международная научная конференция «Словакия и Россия в переломных моментах истории: люди, идеи, события». С. 131– 132.....	№ 4
<i>Копченова И.В.</i> Конференция «Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции». С.131–133 .....	№ 2
<i>Лобачева Ю.В.</i> Международная научная конференция «Конец Первой мировой войны, распад империй и образование новых государств в Центральной и Юго-Восточной Европе (К 100-летию событий)». С. 139–141.....	№ 5
<i>Марней Л.П., Носов Б.В.</i> Дискуссия российских и польских историков о последствиях Первой мировой войны, Великой российской революции и восстановлении независимости Польши. С. 128–136 .....	№ 3

### ЮБИЛЕИ

К юбилею Владислава Якимовича Гросула. С. 137–139 .....	№ 3
К юбилею Михаила Андреевича Робинсона. С.133– 134.....	№ 4
К юбилею Светланы Ивановны Данченко. С. 135–137 .....	№ 4

### НЕКРОЛОГИ

<i>Капитанова О.С., Макарова Г.В., Носов Б.В.</i> Памяти Светланы Михайловны Фалькович. С. 140.....	№ 3
---	-----

ARTICLES

<i>Vinogradova, L. N., Tolstaya S. M.</i> (Moscow). Polessian-Carpathian parallels in the sphere of mythological ideas and folklore motives (2. Methods of recognition of devilry) .....	3
<i>Mandić M.</i> (Belgrade). «Life» of the ritual after its «extinction»: example of dodola from Szgetcsép village in Hungary.....	15
<i>Balgarova A.</i> (Ostrava). Hastrman (water spirit) in folklore and literature (on the example of Silesia region).....	30
<i>Adelgeim I. Ye.</i> (Moscow). «We» и «we». Reunification of brunches of the genealogial tree and the problem of family responsibility in the book of M. Sznajderman «Pepper forgers» .....	41
<i>Korol'kova P. V.</i> (Moscow). Contemporary Slavic author fairy tale on the inter-genre borderland: to the question of preservation of the genre identity (based on the material of Russian and Czech literature) .....	55
<i>Gusenkov P. A.</i> (Moscow). Ranges of plants and the region of the birth of the pra-Slavic language .....	64
<i>Vashchenko D. Yu.</i> (Moscow). Specific features of mutual compatibility of Slovak substances of short duration: <i>chvil'a</i> и <i>okamih</i> .....	77

ESSAYS

<i>Plotnikova A. A., Vashchenko D. Yu.</i> (Moscow). Ethnolinguistic expedition to the Burgenland Croats' villages of Western Hungary (around Szombathely).....	88
---	----

FROM THE HISTORY OF SLAVISTICS

<i>Zadorozhnyuk E. G.</i> (Moscow). «Nestor of Slavistics»: To the jubilee of Dmitri Ivanovich Chizhevsky (to the 125th anniversary).....	99
<i>Zavyalova M. V.</i> (Moscow). To the history of Baltic studies in Moscow .....	110

REVIEWS

<i>Tolstaya S. M.</i> Maciej Rak. Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego. [Biblioteka «LingVariów». T. 25].....	124
<i>Yasinskaya M. V.</i> B. Ivančič Kutin. Krivopete: divje žene z nazaj zasukanimi stopali v slovenski folklori ....	130
<i>Sedakova I. A.</i> З. Барболова, М. Симеонова, М. Китанова, Н. Мутафчиева, П. Легурска. Речник на народната духовна култура на българите .....	136
Index of articles and materials published in the journal in 2019 .....	139